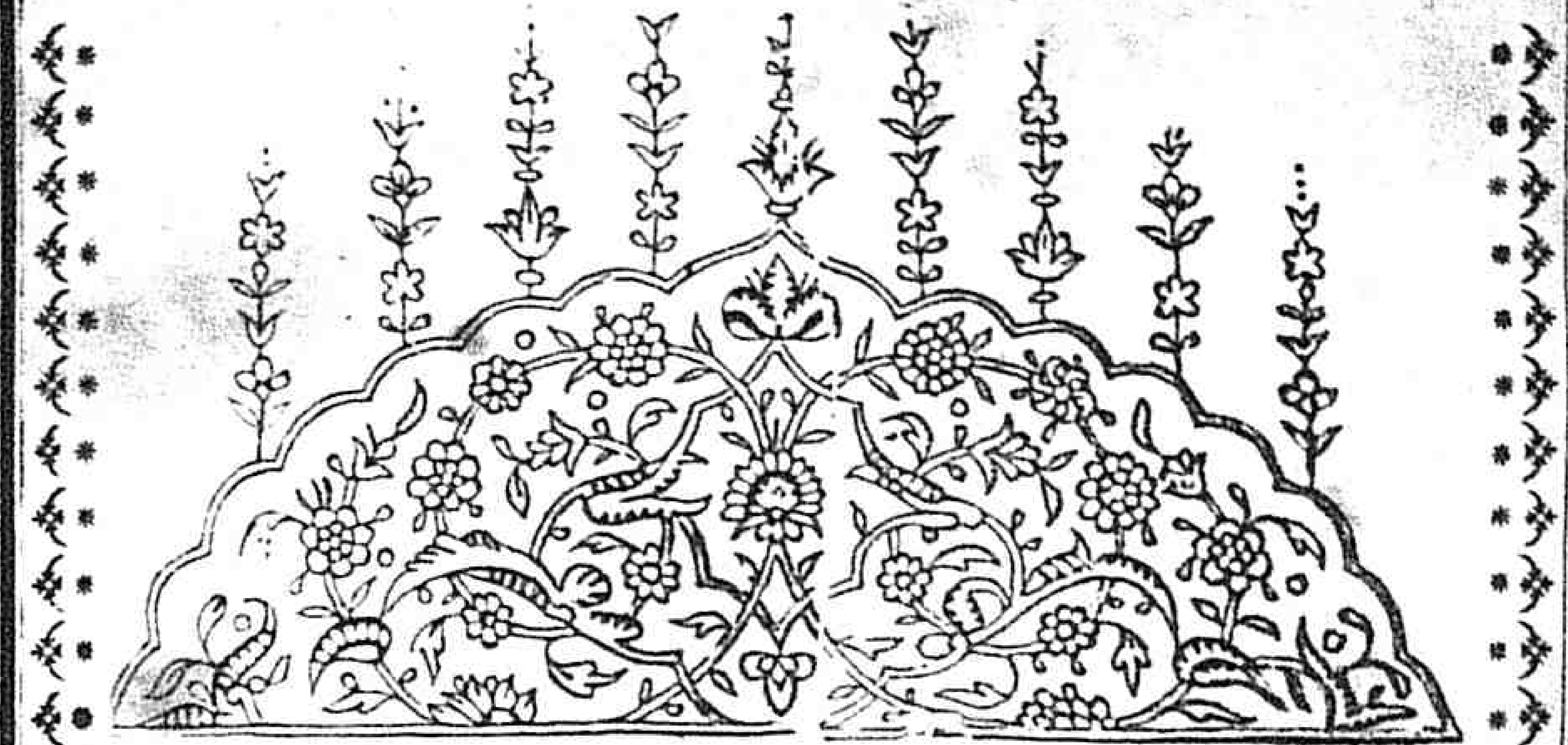


فهرست الجزء الاول من الكتاب

... وجود شئ معد من خواص الموجود واذا كان كذلك فيجوز عدم تلك العلة فلا ...
﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الرد لمدخلية العدم فى العلية للرؤية فقال (ولا مدخل للعدم
العلية) ثم انه نقل كلاما فى شرح المواقف عن السيد الشريف وفهم من ظاهر المواقف انه لا يكون
عدم تأثير وقد اورد على كلامه شئ اشار المحشى الى ما حصل من كلامه والى ما نقل عنه فقال

شرح شريف السيد السند على المواقف للعلامة عضد الملة والدين عبد الرحمن بن احمد الايجى القاضى مع الحاشيتين المفيدتين للمحقق عبد الحكيم السيالكوتى ومولانا المدقق حسن چلبى روح الله تعالى ارواحهم ونفعنا ببركاتهم آمين





بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ شرح المواقف ﴾

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحدوث والزوال * وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ سيالكوتي ﴾

اللهم لك الحمد حمدا يوافي نعمك * ويكافي مزيد كرمك * واحمدك بجميع محامدك ما علمت منها وما لم اعلم وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم اعلم * وعلى كل حال واصلي على محمد سيد البشر صاحب لواء الحمد وعلى آله واصحابه صلاة توازي عناءه وتجازي غناءه واسلم تسليما كثيرا كثيرا ﴿ وبعد ﴾ فهذه فوائد بل فرائد علقتها على شرح المواقف لسيد المحققين وافضل المدققين عند قراءة قرة العين لهذا الغريب * عبد الله الملقب باللبيب * مذكرة للاحباب وتحفة للاصحاب * وعدة ليوم الحساب * وانا الفقير المتمسك بالحبل المتين * عبد الحكيم بن شيخ شمس الدين * قوله (سبحان من تقدست) نصب على المصدر بمعنى التنزيه والتبعيد من السوء اي اسبح سبحانا حذف الفعل لقصد الدوام والثبات صرح به الشيخ الرضي واقيم المصدر مقامه واضيف الى المفعول وحذفه واجب قياسا فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعنى المزيد كما في انبت الله نباتا و يجوز ان يكون مصدر سبح في الارض والماء اذا ذهب فيهما وابعد اي ابعد من السوء ابعادا اومن ادراك العقول واحاطته وقيل معناه السرعة والخفة في الطاعة ولا يجوز ان يكون من سبح كمنع او سبح تسبيحا بمعنى قال سبحان الله للزوم الدور والتقدس التطهر من قدس في الارض اذا ذهب لان المتطهر عن الشئ متبعد عنه والتفعل للمبالغة والسبحات بضم السين والباء الانوار جمع سبحة والجمال الحسن في الخلق والخلق جل تكرم فهو جميل كامير وغراب وزمان وفي الاصطلاح الصفات الثبوتية واضافة السبحات اليه اما لامية او اضافة المشبه به الى المشبه اي الصفات الثبوتية التي هي كالانوار في الظهور والبهاء والسمة اثر الكي وسمه يسمه وسما وسمة والحدوث الوجود بعد العدم والزوال العدم بعد الوجود والتنزه التباعد والسرادقات جمع سرادق وهو الذي يمد فوق صحن الدار يقال له سراپرده والجلال مصدر جل الشئ عظم وفي الاصطلاح الصفات السلبية لانها موجبة لعظمة ذاته تعالى وتعاليه عن المماثلة والادراك والاضافة كما في سبحات جماله والمناسبة بين السرادقات والصفات السلبية ان كل واحد منهما موجبة للاحتجاب وعطف تنزهت على تقدست للاتحاد في المعنى والاختلاف

(حسن چلبي)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾
الحمد لله الذي تواهت الافهام في كبرياء ذاته * وتحيرت الاوهام في عظمة صفاته * تهللت على وجنات الكائنات آثار احسانه * وتلألأت في صفحات الموجودات انوار سلطانه * سبحان من اوضح بالحجج البالغة محجة الجنة * واسس مبادي الدين على الكتاب والسنة * ثم الصلوة على سيد الرسل * وموضح السبل * المبعوث الى الاسود والاحمر * الشفيع المشفع يوم المحشر * ابي القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة * المشهور خبره في الامم السالفة * الذي نسخت بشريعته الشرائع والملل * وتبدلت ببعثته الدول والنحل * وعلى آله واصحابه بدور معالم الايمان * وشموس عوالم العرفان * ما وقب ليل وغسق * ولاح نجم وخفق * ﴿ وبعد ﴾ فاعلموا معاشر طلاب اليقين * سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين * ان اصحاب العقل متطابقون * وارباب النقل متوافقون * على ان افضل الرغائب ابهة وجمالا * وارفع المآرب منقبة وكمالا * العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو انفس الاشياء * وحيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء * واشرف العلوم وانفعها * واكمل المعارف وارفعها * هي العلوم الشرعية * والمعارف الدينية *

التغير والانتقال * تلألأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه * وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته * وتواهت الاذهان والاوهام في بيداء عظمة صفاته * يامن دل على ذاته بذاته * وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى * ورسولك المجتبى * محمد المبعوث بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الاتقياء * واصحابه الخيرة الاصفياء * ما تعاقبت الظلم والضياء * ﴿ وبعد ﴾ فان انفع المطالب حالا ومآلا * وارفع المآرب منقبة وكمالا * واكمل المناصب مرتبة وجلالا * وافضل الرغائب ابهة وجمالا * هو المعارف الدينية * والمعالم اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * في الآخرة والاولى * وعلم الكلام في عقائد الاسلام * من بينها اعلاها شانا * واقواها برهانا * واوثقها بنيانا * واوضحها تبيانا * فانه مأخذها واساسها * واليه يستند اقتناصها واقتباسها * بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة * والف فيه من الزبر المهذبة المحررة * كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده

﴿ سيالكوتي ﴾

في المتعلق تلألأت اي لمعت وصفحة كل شئ جانبه وصفحات الموجودات عوارضه من الوجود وما يتبعه من الكمالات والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى القهر والسلطنة وفي الاصطلاح الصفات الفعلية اي لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية من الايجاد والاعدام والتغير من حال الى حال وفيه اشارة الى ان الماهيات غير مجعولة ولم يعطف هذه الصلة على ما قبله للاشارة الى استقلاله في استيجاب التسبيح دفعا لتوهم النقص والسوء فيها من تعلقها بالشرور والتهلل التلألؤ والوجنة ما ارتفع من الخدين وفيه اربع لغات وجنة ووجنة واجنة ووجنة والملكوت كرهبوت وترقوت العز والسلطان والمملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبله في المآل مغايرة له باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته الفعلية من حيث انها موجبة لاظهر مظهر امره وسلطنته ومن حيث انها نعم موجبة لكمال الموجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تحيرت فصله عما تقدم لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبدل الاشتمال ولم يورد الفاء لتخييل العدول الى اقوى الدليلين فيعلم بالتفكر انه مترتب على الصلات السابقة والتهاسب للتحير والتوله يقال حار يحار حيرة وحيرا وحيرانا وتحيرا واستحار نظر الى الشئ فغشي ولم يهتد اليه سبيلا وذات مؤنث ذو اصله ذوات بدليل ذواتا اختار حذف الواو الخفة كما حذف من ذوو والتاء فيه للتأنيث بدليل انقلابه في الوقف هاء ثم استعمل بمعنى نفس الشئ وصارت التاء جزأ فلذا يطلق عليه تعالى وينسب اليه بالتاء فيقال الصفات الذاتية ويكتب طو بلا كتاء اخت والتوله الحيرة والخوف والذهن بالكسر الفهم والعقل والبيداء الفلاة ثم ان ذاته تعالى لما تميز تميزا تاما باجراء تلك الصفات وصار كانه مشاهد حاضر خاطبه بقوله يامن دل اي كل احد حذف المفعول لقصد التعميم مع الاختصار على ذاته اي وجوده واتصافه بصفات الكمال بذاته بنصب الآيات المبينة في الآفاق والانفس قال الله تعالى * سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق * وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الآلهة لتطاردت او تواردت قال الله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * صل بالقاء شريعته واعلاء ذكره في الدنيا ورفعه في لمقام المحمود والشفاعة الكبرى في الآخرة والاضافة في نبيك ورسولك لتعظيم المضاف الظلم بضم الظاء وفتح اللام جمع ظلمة بمعنى الظلمة والقياس سكون اللام كحمر وحمراء والضياء جمع ضوء واصله ضواء نحو صوت وصيات المآرب مثلثة الراء الحاجة المنقبة المفخرة المنصب المرجع الرغبة المرغوبة الابهة كسكرة العظمة والبهجة والكبر والنخوة المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفانا اذ علمه وكذلك المعالم فالعطف باعتبار التغاير بينهما بالصفة الدينية المنسوبة الى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم واليقينية المنسوبة الى اليقين وهو ازالة الشك اعلاها شانا لشرفية موضوعه وغايته واقواها برهانا لكون براهينه الحجج العقلية المؤيدة بالنقلية واوثقها بنيانا لان مباديها اما بينة بنفسها او مسائل منه واوضحها تبيانا لان المطلوب فيه تحصيل اليقين فلابد من البيان الاوضح فانه مأخذها واساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية اليه لانه ما لم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شئ منها كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر والكاف الجارة لتشبيه مضمون الجملة بالجملة ولا متعلق له كما في الرضي والتفتيح التهذيب وهو في المعاني والتحرير في الالفاظ

* اذ بها ينتظم صلاح العباد * ويغتنم الفلاح في المعاد * وعلم الكلام من بينها اعلاها شانا * واقواها برهانا * واوثقها بنيانا * واوضحها تبيانا * ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق * والحبر المدقق * جامع المعقول والمنقول قرة عين البتول * السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون * واذعن لعلو مرتبته المعاندون * وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج الانظار * واحتوى على خلاصة ابكار الافكار * واني كنت حركت الهمة الى استقصاء فوائده * فلق الرغبة في ان ارقى كيلي من فرائده * متوقفا لاستثبات حقائقه افاديق المجهود * متخطيا في درك دقائقه كل حد من الحد معهود * حائما حول حماه من قطر بها * الى ان فزت من مأدبته بقرطبها * ولقد طال ما جال في صدري ان اكتب عليه حواشي تذلل صعابه * وتكشف عن وجوه فرائده نقابه * انقد فيه نتائج الافكار * واوضح خزائن الاسرار * عطفا مني على اهل الطلب * ومن له في تحقيق الحق ارب * اذ كان همم اكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طالع بدايعه * واستكشاف كنه ودايعه * متعمقين في كشف اسراره بالحواشي والاطراف * قانعين عن بحار لآليه بالاصداف * وكان يعوقني عن ذلك توزع البال * وتشتت الحال * بسبب ما عانيه من محن الزمان * واعانيه من طوارق الحدثان * ثم ما ارى عليه طباع اكثر الاخوان من الميل الى اللدد والعناد * والانحراف عن منهج الرشاد *

على اهمها واولاه * ومن شعبه وفوائده على الطفها واسناها * ومن دلائله العقلية على اعمدها واجلاها * ومن شواهده النقلية على افيدها واجداها * وكيف لا وقد انطوى على خلاصة ابكار الافكار * وزبدة نهاية العقول والانظار * ومحصل مالخصه لسان التحقيق * وملخص ماحرره بنان التدقيق * فى ضمن عبارات رائقة معجزة * واشارات شائقة موجزة * فصار بذلك فى الاشتهار * كالشمس فى رابعة النهار * واستمال اليه ابصار اولى الابصار * من اذكياء الامصار والاقطار * فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا * واستهيموا برموز اشاراته اللامعة ولم يهتدوا اليها سبيلا * فاجتمع الى نفر من اجلة الاحباب * المتطلعين الى سرائر الكتاب * واقترحوا على ان اكشف لهم عن مخدراته الاستار * وابرزاهم من نقاب الحجاب هاتك لاسرار * ليجتلوها باعينهم متبرجات بزينتها * متبخترات بمحاسن فطرتها * فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق * ومستهديا الى سواء الطريق * وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها * ويميط من خرائده نقابها * يهتدى به الشادى الى لب الالباب * ويطلع به الناشى على العجب العجاب * وضمنته جميع مايحتاج اليه * من بيان مافيه وماله وماعليه * مراعيا فى ذلك شريطة الانصاف * مجانبا عن طريقة الاعتساف * ولما تيسر لى اتمامه * وختم بالخير اختتامه * خدمته بالدعاء لمن ايده الله بالسلطنة العظمى * والخلافة الكبرى * وزاده بسطة فى الفضل والندى * وشيد ملكه بجنود لاقبل لها من العدى * وامده بمعقبات من السموات العلى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين * ويبطل به الباطل ويشفى غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعل له لسان صدق فى الآخرين * ويرفع مكانه يوم الدين * فى اعلى عليين * وماهو الاحضرة المولى السلطان الاعظم * والخاقان الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوائف العرب والعجم * المختص من لدن حكيم عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عميم * شمل الورى

❋ سيالكوتى ❋

على خلاصة ابكار الافكار اشار الى اسماء الكتب المصنفة فى هذا الفن من غير تكلف الرائق المعجب فعجب تأكيده من غير لفظه فى رابعة النهار فى نصفه استهتروا اولعوا واستهيموا اى جعلوا هائمين من رجالهم ثم وهيوم متحير المتطلعين الى سرائر الكتاب اى المريدين للاطلاع عليها اوالواقفين على سرائرها بالاجمال متعطشين الى مايفيد برد خواطرهم بالتفصيل الاقتراح السؤال من غير روية ليجتلوها اى ينظروا الى تلك الاسرار مجلوة من اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة اى مكشوفة وفى بعض النسخ باعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة اظهرت زينتها للرجال والتبختر مشية حسنة فاسعفتهم من اسعفت الرجل بحاجته اذا قضيتها له فالتعدية بالى لتضمين معنى القصد اشارة الى ان الاسعاف كان قوليا قاصدا للفعلى شرحته اى شرعت فى شرحه لقوله ولما تيسر لى اتمامه الشوارد جمع شاردة من شرد شرودا اذا نفر فاذا كان الشرح مذللا اصعاب الشوارد فتذليله لغير الصعاب بالطريق الاولى الاماطة الازالة الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة السادى من سدا يسدو سدوا مد اليد الى الشئ والناشى من نشبت الحبر اذا تخبرت ونظرت من ابن جاء والعجاب بضم العين وتخفيف الجيم اوتشديدها ماجاوز العجب تخبر الخط والشعر وغيرهما تحسينه الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقصية الندى الجود والتشييد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاه بالشيد وهو ما طلى به حائط من جص ونحوه المعقبات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما انث لكثرة ذلك منهم نحو نسابة وعلامة الدابر آخر كل شئ والغيظ غضب كامن للعاجز اللسان جارحة الكلام وقد يكنى بها عن الكلمة وهو المراد هنا عليين جمع على ماقى السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين مالك رقاب الامم منع الشريعة من اطلاق هذا الاسم على المخلوق والمكارم جمع مكرمة بضم الراء فعل الكرم ضد

يفشون بينهم المودة والصفاء وقلوبهم محشوة بعقارب ولما تواتر على التماس طلاب الكمال * بلسان الحال والمقال * رأيت الاقدام عليه احرى * وشرعت فيه بعد ان قدمت رجلا واخرت اخرى * لعلمى بانى لست من فرسان هذا الميدان * واعترافى بقصور النظر وعدم الاتقان * فجاء بحمد الله فى زمان يسير كما استحسنه الاحباء * وارتضاه الاولياء * مشتملا على حقايق مامسها لدى الافكار * محتويا على دقايق مافتق بها رتاق آذانهم اولوا الابصار وسعد السابح فى لججه * والسانح فى حججه * ما اودعته من فرائد الفوائد * ومهدت فيه من موائد العوائد * والحمد لله الذى هدانا لهذا وماكنا لنهتدى لولا ان هدانا الله والمأمول من الاذكياء المتحلين بحلى الانصاف المتخلين عن رذيلتى البغى والاعتساف اذا عثروا على شئ زلت فيه القدم * اوطغى به القلم * ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة * ولكل صارم نبوة * ومن ذا الذى يرضى سجاياه كلها كفى المرأ نبلا ان يعد معايبه * على انى اقول ان الناس غطوني تغطيت عنهم وان بحثوا عنى ففيهم مباحث والمسؤل من جناب ذى الجلال * الفياض لارفع النوال * ان ينفع به المخلصين * ويجعله ذخرا ليوم الدين * وهو حسبى ونعم الوكيل والله اعلم

الطافه * وعمهم اعطافه * وصافهم اكنافه * من كل مالا يرتضى * مكارمه لا تحصى * وما ثره لا تستقصى (شعر) ❋ مول عطاياه سمت فوق المدى ❋ ❋ وتباعدت عن رتبة الادراك ❋ ❋ الدر والدرى خاناجوده ❋ ❋ فغصنا فى البحر والافلاك ❋ من التجأ الى جنابه يجد له مكانا عليا * ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا * اذا همّ بعقبة امضى * واذا عن له مكرمة اسرع اليها وقضى (شعر) ❋ عزماته مثل السيوف صوارما ❋ ❋ اولم يكن للصارمات فلول ❋ ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان فى الايام * هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها * وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها * فعادت رياض العلوم الى دوائها مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف * ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر اساطين بنى آدم فى الآفاق * السلطان المؤيد المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين بير محمد اسكندر * خلد الله ملكه وسلطانه * وافاض على العالمين بره واحسانه * وهذا دعاء لا يرد لانه * صلاح لاصناف البرية شامل * وها انا اخوض فى المقصود * متوكلا على الصمد المعبود *

قال المصنف ❋ بسم الله الرحمن الرحيم ❋

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال (الحمد لله العلى شانه) امره وحاله فى ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان لا تطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلى برهانه) حجته القاطعة التى نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المبثة فى الآفاق والانفس تجتليها بصائر اولى الابصار وتشاهدها اسرار ابضاق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجرى فى ملكوته الاما يشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ماذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هى افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل السموات فى العدد كما ورد فى الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفى كل طبقة منها مخلوقات ومايعلم جنود ربك الاهو وقد تؤول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) اى حكمه وتدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التى هى اتقانه واحكامه فى علمه وفعله (وكرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الغريزى) اى بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم الضرورى) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم اهلا وفى نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورة (والارتقاء فى مدارج الكمال) وذلك بان يرتقى اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى اراد بلا تجشم كسب جديد

❋ سيالكوتى ❋

اللوم والمآثرة جمع مأثرة وهى المكرمة لانها تؤثر اى تذكر اى مايؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية صوارم جمع صارم من صرمت الشئ قطعته الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر فى حد السيف الرباع جمع ربع وهو الدار بعينها يقال روى وروى ورواء كفى والى وسماء كثيرمى والبهاء الحسن قوله (نوع الانسان) فسر بنى آدم بنوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة الى تقدير الصلة لان التكريم معناه التعظيم وذا لا يحتاج الى الصلة كما وقع فى التنزيل ولقد كرمنا بنى آدم ولا حاجة الى حمله على معنى التفضيل كما فى قوله تعالى هذا الذى كرمت على حتى لا يتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لا بد من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان فى التكريم المذكور ولذا قالوا اسباب

قوله فبسمل اولا تيمنا) فان قلت ليس للبسملة مدخل فى الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد فى اول كل كتاب من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للفاء قلت يتضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام مما يستحسن و يعتد به و يعد تفوقا فى ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن ببسم الله فكأنه قال اراد التضمين المذكور فبسمل اولا تيمنا ليعتد به ذلك التضمين فالفاء حينئذ اصاب موقعه على انها قد يجئ لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام فى مغنى اللبيب وله امثلة كثيرة فى القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زمانا عن التضمين الذى اريد به سابه اعنى الارادة وقد يتوهم انه اراد بالتضمين المذكور الايراد فى ضمن الخطبة اى اثنائها فللبسملة مدخل فى ذلك حينئذ اذ لو لم يبسمل اولا لكان الاشارة فى اول الخطبة لا فى اثنائها وتقدم جملة الحمدلة لا يكفى لان قوله العلى شانه الخ سواء اعتبر بدلا عن لفظة الله او نعتا له من متماتها ولا يخفى مافيه من التعسف نعم يمكن ان يقال على تقدير كون البسملة جزأ من الخطبة لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شئ آخر سوى الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل فى التضمين وان لم يكن لها مدخل فى براعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع الفاء اذا حملت على مجرد الترتيب ايضا او بالنسبة الى نفس التضمين لان مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجمال

قوله ثم قال الحمد لله) ان قلت ثم للترتيب مع التراخى ولا تراخى للحمد له عن البسملة لا زمانا ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل قد ذكرنا فى حواشى المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخى وجوبا مخصوصة بعطف المفرد

قوله الى سرادقات قدسه) اراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تأكيد لكونه جامعا لجهات علو الشان ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ماقيل الانسب بالسياق ان يقول الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل

قوله ولا يجرى فى ملكوته الا مايشاء) لما كان المتبادر من قوله لا يستعصى على ارادته شئ ان كل ٣

و يسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما فى الدار الدنيا فقد يتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم امرهم) عطف على كرم مع ماعطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلى الذى هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل (بالتفكر فى مخلوقاته) واحوالها (والتدبر لمصنوعاته) واطوارها وفى قوله (ليؤديهم) اى التفكر والتدبر فيها مع مافى حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات فى قوله العلى شانه ومايعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة ولابد للحادث من صانع (قديم) لااول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل اودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه فى آثاره الصادرة عنه (واحد) فى صفات الالوهية لاشريك له فيها والالاختل النظام المشاهد فى العالم (احد) فى حد ذاته لاتركيب فيه والالكان ممكنا وحادثا (فرد) لاشفع له من صاحبة اوولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد فى الحوايج من صمده يصمده صمدا اى قصده (منزه عن الاشباه) المشاركة له فى صفاته (والامثال) الموافقة اياه فى حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) اى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) اى فى الذات والصفات والافعال (غنى) فى جميع ذلك (عماسواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لماسيأتى من ان المقتضى لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولاشك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء) اى لايبعد ولايغيب عنه اقل قليل هو مثل فى القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) اى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا اى ابتدأ يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع مالا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للالوهية (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (واحاسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعنى تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بماذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرء عن النقائص (ازلى) هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (ابدى) فانهما يذكران غالبا معا (توحد بالقدم والبقاء)

﴿ سيالكوتى ﴾

العلم للخلق اى الملك والجن والانس ثلثة **قوله** (عطف على كرم مع ماعطف عليه الخ) يعنى انه عطف عليه بعد اعتبار عطف اهله عليه لان الامر بالتفكر مترتب على التكريم المقيد بالاهلية لا على التكريم فقط اذ لاتكليف للصبى ولم يجعله معطوفا على اهله ابقاء لثم على معناها الاصلى اذ ليس تعلق الامر بالتفكر متأخرا بمهلة عن الاهلية المذكورة فان مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الاشعرى ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج فى المراتب اذ لاوجه لتخصيص قوله امرهم بذلك **قوله** (وكلمة ثم على معناها) اى يجوز ابقاؤها على معناه الاصلى بناء على مذهب الاشاعرة **قوله** (انما اختاره الى قوله على انه استيناف) اى كان مقتضى الظاهر متفرد عدل عنه الى صيغة الفعل اشارة الى انقطاعه عما تقدم وانه جملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب وقعت اعتراضا بين الصفات ليكون دليلا على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استيناف نحوى كقوله توحد بالقدم والبقاء والحمل على الاستيناف البيانى وهم لامناسبة له بالمقام **قوله** (توحد بالقدم الى آخره) لم يتعرض ههنا لنكتة الاستيناف

٣ ما اراده الله فهو واقع فلا يظهر منه معنى الحصر وهو ان لايقع الا ما اراده وكان هذا ايضا من جملة جهات قوة السلطنة اورد قوله ولا يجرى فهو فى ملكوته الا ما يشاء افادة للمعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن واما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوى وهو الملك فان الملكوت مبالغة فى الملك كما ان الرهبوت مبالغة فى الرهبة فالامر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر فى الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى اى استولى والاول اقرب لان الخصوم اعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد فى عالم الشهادة دون عالم الغيب فتأمل

قوله حيث عدت سبعا) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ثم الطبقة الارضية الصرفة التى تقرب المركز وفى طبقات العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها مذكور فى الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور فى الكتب الاخر لافائدة فى الاستقصاء عنها فى هذا الموضع واعلم ان التأويل بطبقات العناصر يستدعى ان يحمل الارض فى الآية على السفليات مطلقا وفيه بعد لايخفى

قوله نوع الانسان على غيره) فسر بنى آدم بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم واراد بغيره الحيوانات العجم لاالجن بل ولا الملك ايضا

قوله المسمى عقلا بالملكة) فان قلت لاشك ان بين المرتبة الاولى التى هى الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة اخرى هى العلم بالجزئيات المحسوسة فلم يتعرضوا اليها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة

قوله حتى يحصل ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندى انه لااعتبار بملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على ٣

ربط بالازلى على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لاينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له ورابط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقى بذاته وماسواه انما هو باق به وبارادته (وقضى) اى حكم (على ماعداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية ومايتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحيى ويبيد) من الابادة بمعنى الاهلاك (ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيته (لايجب عليه شئ) من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لاحاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الايجاد والحكم (يفعل مايشاء) بقدرته (ويحكم مايريد) بحكمته لامانع لمشيته ولاراد لحكمه (لاتعلل افعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها (قدر الارزاق والآجال فى الازل) اشار به الى القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ماينتفع به حلالا كان اوحراما والاجل يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخره الذى ينقرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل) اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيماسبق ولايجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبى معه كتاب والنبى غير الرسول من لاكتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا (مصدقا لهم) للانبياء والرسل (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان مايصدق الله به انبياءه فى دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا اضاء حتى غلب ضوؤه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص

﴿ سيالكوتى ﴾

لظهورها وهى الاعتناء بشان مضمونه ردا على الفرق المثبتين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والحرمانيين وغيرهما **قوله** (لانها ليست الخ) يعنى ان المراد بتوحده بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما والصفات ليست مغايرة له بقرينة قوله وقضى على ماعداه ولو قال لانها ليست ماعداه لكان اظهر ولم يحتج الى حمل الغير على المعنى الاصطلاحى فان معنى ماعداه ماتجاوز وانفك عنه فى الوجود **قوله** (وكلمة ثم الخ) يعنى ان قوله بعث عطف على قوله امرهم والبعثة وان كانت متقدمة على الامر المذكور لما مر من انه على السنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لاباعتبارها فى نفسها لان الامر فرع البعثة بل لانها مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الامر بالتفكر فانه ذكره سابقا ولاشك ان تلك الاحكام متأخرة عن الامر بالتفكر فى الرتبة العقلية لانه اول الواجبات على ماسيجئ ولانه باعتبار غايته اشارة الى مباحث الالهيات والبعثة المذكورة ههنا اشارة الى مباحث النبوات وماقيل من ان ماذكره ههنا مشتمل على الامر بالتفكر حيث قال ويأمروهم بمعرفته فلا يصح استثناؤه عن قوله اشار اليها فوهم لان المذكور ههنا الامر بالمعرفة لا الامر بالتفكر والتوجيه بان قوله سوى الامر الخ متعلق بقوله مشتملة على احكام والمعنى ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة وراء الامر بالتفكر فيكون الامر جزأ من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهو لان كلمة سوى للاستثناء لاللادخال وتعقيد لان الظاهر حينئذ ان يقال من جملتها الامر بالتفكر واستدراك اذلاحاجة الى قوله اشار اليها **قوله** (والرسول نبى معه كتاب) هكذا وقع فى بعض النسخ وهو موافق لماوقع فى شرح العقائد النسفية من انه يشترط فى الرسول الكتاب وفى بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لماوقع فى شرح المقاصد من ان الرسول قد يخص بان له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهر فى انه يشترط فيه كلاهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الاولى من زيادة عدد الرسل على عدد

٣ الاستحضار فى الجملة كافية والالم ينحصر مراتب القوة النظرية فى الاربعة فانه اذا احضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو بتجشم فهذه المرتبة لولم يعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثانى

قوله متقدمة عليه فى البقاء) ولان فى كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتان اشار اليهما معا بقوله والارتقاء فى مدارج الكمال

قوله وهذا هو الغاية القصوى) فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احديهما مرتبة عين اليقين وهى ان يصير النفس بحيث شاهد المعقولات فى المفارق المفيض اياها كما هى والثانية مرتبة حق اليقين وهى ان تصير النفس بحيث يتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقى ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان مشاهدة كل مايرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذى يفيض ذلك النور على مايقبل الاضائة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما يصل اليه بمحوهويته وتصير نارا صرفا بمثابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية لايقال الكلام فى مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثانى من مراتب العمل ايضا قلت اراد بالمستفاد الذى حكموا بان مابعده بمرتبتين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لاالثانى اذ لانسلم ان مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه غاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثانى وبالجملة لايتصور فى نفس الكمال العلمى مرتبة اعلى من ان يكون جميع النظريات على ماهى عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قبل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الاخريين او بعدهما اوانها عين احديهما واعلوية المرتبتين الاخريين منهما لوسلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمى بل باعتبار اشتمالهما عليها وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال

قوله ومستقره الدار الاخرة) قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة فى هذا التفسير ٣

(وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه فى التنزيه لمزيد اهتمام بشانه (ويأمرهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيده) باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم فى قوتهم النظرية (ويبلغوا احكامه) المتعلقة بافعالهم (اليهم) تكميلا لهم فى قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار الجحيم (فأقام بهم) على المكلفين (الحجة واوضح المحجة) فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة فى ترك الاعمال والايمان ايضا (ثم ختمهم باجلهم قدرا) مرتبة وشرفا (واتمهم بدرا) شرعا يهتدى به فى ظلمات الهوى (واشرفهم نسبا) فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وازكاهم مغرسا) مكان غرس (واطيبهم منبتا) موضع نبات (واكرمهم محتدا) مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل فى زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماحتها وحسن الافعال وكرامتها وهى ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك الى واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير ارض واحب ارض الله الى الله (واقومهم دينا واعدلهم ملة) الدين والملة يتحدان بالذات و يختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض فى بيت واحد وتعيين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذى كان فى دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعيين العفو فى القصاص الى غير ذلك (واوسطهم امة) الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (واسدهم) اصوبهم (قبلة) فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما استقبل اليه (واشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام اشدهم واقواهم فى العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير (واكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (واعزهم نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى و ينصرك الله نصرا عزيزا اى بالغا فى العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر فى الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعته اى قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر يحشر و يحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (ابى القاسم محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بابى القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم فى دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة فى مباشرة القسمة (وانزل معه) عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبينا) اى ظاهرا اعجازه او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر اواظهر (فاكمل لعباده دينهم واتم عليه نعمته ورضى لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربيا (كريما) مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى (وقرآنا مقروّا (قديما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التى لا مجال للحدوث فيها (ذا غايات) هى

❁ سيالكوتى ❁

الكتب و يجوز ان يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما و يكون ما له الى من يكون معه كتاب اوشرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد النقض باسمعيل عليه السلام فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان مآل التعريفين واحد لان من له كتاب فله شرع وليس بشئ لان الكتاب لا يجب ان يكون ناسخا لان داود عليه السلام كان صاحب كتاب كله ادعية على ما قالوا

٣ المعقولات التى كسبها وادركها النفس على مايشعر به قوله مشاهدة معقولاتها و به صرح فى حواشى شرح المطالع حيث قال التى ادركها ولا يخفى على ذى مسكة انه يجوز ان يكون شخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا يزيد على اثنين اوثلثة فيشاهدها فى الدار الدنيا واوله زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الاخرة واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تعقل جميع النظريات وقوله فى الحواشى التى ادركها محمول على ادراك امّا بباديها اوانفسها من حيث ان ادراك المبادى ادراك للمطالب بالقوة وانت خبير بان اعتبار حصول مبادى جميع النظريات بالفعل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة اليها لا يكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على المجاز اعنى استعداده فحينئذ لا يحتاج الى توسط المبادى فى البين كما لا يخفى

قوله وكلمة ثم على معناها الاصلى) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الامر بالتفكر عن حصول المراتب الاربع وليس كذلك ورد بان اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن التأهل المرتبتين الاخريين لا عن حصولهما بالفعل ولا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور فى الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبى العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاخريان تحصلان قبله كما هو الظاهر

قوله والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل) فان قلت الشارح قد فسر بنى آدم بنوع الانسان وآدم منهم وليس مأمورا على السنة الرسل اذ الظاهر ان المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد انه تعالى امر النوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والا لم يستقم فى بعض من سواه من الانبياء ايضا

قوله فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع الحقيقى صانعا ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاقامة بغيره بالفعل الا ان يريد لكونه صانعا قديما ٣

اواخر السور (ومواقف) هى فواصل الآيات (محفوظا فى القلوب) و يروى فى الصدور (مقرّوا بالالسن مكتوبا فى المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعنى المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور فى آلات القراءة واما ما اشتهر عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ و بين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتى شيئا يأتيه غالبا من قدامه اومن خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) اى لا ينتهى حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحى وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف فى اصله) بان تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (اووصفه) بان يغير مثلا اعرابه اوتشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم فى الانجيل من قوله ولدالله عيسى من جارية عذراء اى جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون (ولم توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم) يعنى ابا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافته وولاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة له فى امامة الصلاة حال حياته (فابرم قواعد الدين) احكمها (ومهد) بسطها ووطأها من ذلك تصلبه فى دفع مانعى الزكاة معللين بان صلاته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلاته (ورفع مبانيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (واقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره (وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الايد بامر دينهم ودنياهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح) جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لاولاهم واخراهم) وكفاه فى دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته (وتبعه من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقتفى) اتبع (اثره) هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشئ (والتزم وتيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاؤا بدينه الآفاق واشرقت) الآفاق بذلك (كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم والاعتقادات الحقة (ومحاسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهى الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهى التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهى سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنائه فى ازهاق الباطل وافنائه (وتضاهى) تشابه (حسن غنائه) نفعه وكفايته فى اظهار الحق واعلائه (ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم فى مسالك الافكار ومنازل الاعمال (وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه) من اوطانه (اونصر وآوى) فى مكانه (وسلم) عليه وعلى آله واصحابه (تسليما كثيرا ❁ وبعد ❁ شرع بين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعنى ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات تخصه قائمة به

قوله يستلزم عجزه) قيل لا عجز اذ هو قادر على القهر والمنع وارخاء العنان ليبلوهم ايهم احسن عملا ورد بان فيه نوع عجز ايضا وفيه تأمل

قوله تنبيها على انه استيناف الخ) ولو قيل متفرد لم يكن تنبيها على تلك الدلالة اصلا وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونه استينافا فانه فى الاصطلاح جواب سؤال ناش مما تقدم كأنه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغى ان يحقق معنى الكلام

قوله ازلى) ذكر فى الصحاح ان الازل بالتحريك القدم يقال هو ازلى ثم قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلى ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلى كما يقال فى الرمح المنسوب الى ذى يزن ازنى وقيل الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الازل وهو الضيق والابد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الابود والبعود

قوله ليقارنه لفظ ابدى) فان للقديم معنى آخر كما فى قوله تعالى كالعرجون القديم ذكر الازلى قرينة للمراد ودفعا للتوهم البعيد

قوله لانها ليست مغايرة له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفى عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يقتضى العينية التى يقتضيها التوحد نعم يندفع بما ذكره السؤال على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا ان يقال المتبادر من التوحد هو النفى عن الغير بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيدا و يريدون مع صفاته والاقرب ان يحمل على القدم بذاته كما ذكره فى البقاء فلا نقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات

قوله لمناسبتها اياها)لان صيغ الافعال يدل على التجدد كما ان الصفات الافعال متجددة

قوله اذ لا حاكم فوقه) وكون العقل حاكما باطل يعنى ان الوجوب عليه اما بوجود من يوجب عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك فى بعض الافعال او التروك قبحا اذا تبايحيل لاجله الاتيان به و يوجب عليه تعالى الاتيان ١١

غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثانى آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (ويحسن بازاء ذلك) المذكور اعنى الكمال الثانى (ونقصانه بفضل بعض افراده) اى افراد ذلك النوع (بعضا الى ان يعد واحدهم بالف) ولم ار امثال الرجال تفاوتت * الى المجد حتى عد الف بواحد * (بل يعد احدهم سماء والآخر ارضا) * الناس ارض بكل ارض * وانت من فوقهم سماء * واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام فى الحصول فى الحيز) فى المكان (والفضاء) الخالى عن المتحيز (وللنباتات فى الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم فى حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هى كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامى او الحيوان (وانما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما اعطى من القوة النطقية) التى هى كماله الاول المنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التى بها تتفاضل افراده بعضها على بعض (من العقل) اى استعداده لادراك المعقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات (واهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك فى درجات الكمال (وعلمه بما امكن واستحال فهذا كماله) الاشرف الاعلى انما هو (بتعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرها (افترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسموا (امرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة وهى القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا متفاوتة دائر امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول) متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابكة العروق (او تفاوت) عطف على افترق (حالهم) فى اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) فى الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس رضى الله عنهما (فى درجات انه خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة) الحبر بالكسر والفتح العالم الذى يحبر الكلام ويزينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف امتى رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (يعنى) اى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف هممهم فى العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد فى الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر فى الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع (كما اختلف همم اصحاب الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بحرفة) او صناعة (فيتم النظام) فى المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا ونظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة (واجداها) عائدة (واحراها) اى اجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها) يقال القى عليه شراشره اى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة (وآداب النفس)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (والصناعات) فى شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة او بالتجارة والصناعة بالكسر يشمله على ما فى الصراح وفى القاموس الحرفة الطعمة والصناعة ما يرتزق منها فعلى الاول عطف الصناعات عطف احد المتغايرين على الآخر للتعميم وعلى الثانى عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك وقوله او صناعة بكلمة او يشير الى الوجه الاول وبكلمة الواو على ما فى

١١ بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا ايضا باطل كما عرفته من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا اذ وجوب بعض الاشياء عليه يكون مقتضى اسمائه الكمالية الازلية اللازمة فتأمل

قوله بالاغراض والعلل والظاهر) ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة الموجودة العائدة الى الفاعل والغاية اعم وتعليل الشارح كلا النفيين بعلة اخرى يشير الى هذا وقد بنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل الكلام ان الافعال التى هى له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى فى نفس الامر كما عند المعتزلة فى الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة فى عامة الافعال لانه يستلزم نقصانه فى فاعليته حيث استند بعض الافعال الى غيره ولك ان تبنى الفرق فى التعليل على الفرق فى المفهوم فليتأمل

قوله يستلزم نقصانه فى فاعليته) لان العلة الغائية هى الباعثة على الفعل وهى متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم تتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية ايضا والا لم يكن ما فرضت غائية غائية ولا شك انه نقصان فى الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بما له من الارادة فى الافعال كلها

قوله حلالا كان او حراما) فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مغصوبه ممدوحا لقوله تعالى فى مقام المدح * ومما رزقناهم ينفقون * والتالى باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب

قوله فان البعثة مشتملة الخ) اشارة الى وجه التراخى فى الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزأ من البعثة بل جزأ من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المصنف اشار الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه اشار ١١

اتعابها (فيها) ونمو بذهابها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده) فى الالوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (واتصافه بصفات الجلال والاكرام) اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف (واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام) بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله (وبه يترقى فى الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى والنجاح) فى الدنيا (والفوز والفلاح) فى العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وانه فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا) اى امرا منسيا قد القى وراء الظهر (وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا) بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا القليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار فى رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك التحقيق وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء لعليل) بامراض الاهواء فى الآراء (او رواء) اى رى او ارواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن (سيما) حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله (والهمم قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى انتفى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب فى كل زمان لا مثل انتفائه فى زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات فى نيله فاترة والدواعى) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله (فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسأم) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) فى الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر احوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) اى مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) فى الدلائل (لكن بحفظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والاقوال) التى صدرت عن قبله (والتصرف) بالرفع عطفا على نقل (فى وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المآل) الى اى شئ مرجع نقله

﴿ سيالكوتى ﴾

بعض النسخ يشير الى الوجه الثانى قوله (او رواء) فى تاج البيهقى والصراح روى يروى ريا بالكسر والفتح وروى كرضى سيراب شدن فهو فى الاصل مقصورة مده المصنف ليناسب شفاء على ما نقل عن سيبويه ان الالف الممدودة فى الاصل مقصورة زيدت قبلها الف لزيادة المد ثم قلبت الالف همزة ثم انه اما بمعناه الاصلى كما هو الظاهر او بمعنى المتعدى فانه قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدى كما فى قوله تعالى * والله انبتكم من الارض نباتا * والى التوجيهين اشار الشارح بقوله اى رى او ارواء وقوله وفى الصحاح بواو العطف اشارة الى توجيه آخر وهو انه يجوز ان يكون بالفتح بمعنى الماء العذب اى القاطع للعطش اخره لفوات التناسب بقوله شفاء فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء

قوله (مؤولة بالظرف) لا حاجة الى هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لا سيما يجئ بمعنى خصوصا او اختصاصا وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف فالمعنى اخص انتفاء

١١ اليه ايضا بقوله ويأمرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدور بمعرفة الكبريات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال

قوله والرسول نبى معه كتاب) اتبع صاحب الكشاف فى تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربعة والرسل اكثر من ثلثمائة وقد يأول بان مراده بمن له كتاب ان يكون مأمورا بالدعوة الى كتاب سواء نزل على شريعة نفسه او على نبى آخر والاقرب ما قيل ان الرسول هو الذى انزل عليه الكتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبى اعم وقيل الرسول من انزل عليه جبرئيل وامره بالتبليغ والنبى غير الرسول من سمع صوتا او قيل له فى المنام انك نبى فبلغ النبوة واعطى المعجزة

قوله والنبى غير الرسول من لا كتاب معه) اعلم يقال والنبى اعم كما هو المشهور لان النبى الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبى غير الرسول واراد بمن لا كتاب معه نبى لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون احاد الناس نبيا نعم يلزم ان يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبى والرسول معا اللهم الا ان يبين ان لا وجود بمثله ودونه خرط القتاد

قوله واية ايضا لكونه علامة دالة الخ) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات

قوله ليدعوهم الخ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ترتيب المقاصد فى الموقف الخامس نظرا الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة اكثرها انما يكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهى بهذا الاعتبار اهم وهذا ظاهر على المنصف

قوله وتمجيده بالاثبات الكمالات الفعلية) خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار والافعال ويقال ١١

وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع و يضم (مغالط) شبه يغالط فيها (لترويج رأيه ولا يدرى ان انتقاد من ورائه) فيزيفها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة و يختار منها) من المقدمات التى نظر فيها (مايؤدى اليه بادئ رأيه) اى اوله بلا امعان تأمل و يبنى عليها مطالبه (ور بمايكر) يرجع و يحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال و يتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) فى العبارة والتكرار) فى المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب فى الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعنى يجلب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه فى جانب المشبه فى كلا التشبيهين بقوله (يجمع مايجده من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث ما اخذه ام سمين وسخيف) اى رقيق ركيك (ما القاه ماوجده (ام متين) اى قوى فصار جميع ماذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (فحدانى) ساقنى و بعثنى (الحدب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا العلم (ومن له فى تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتابا مقتصدا) متوسطا (لا طولا مملا) بتطويله (ولا مختصرا مخلا) بايجازه (اودعته) اوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل) اى ولم اترك (جهدا) سعيا وطاقة (فى تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تتبختر) تتمايل فى مشيها كالمتدال بجماله (اتضاحا) مفعول له (والشبه تتضاءل) تتصاغر وتتحاقر (افتضاحا) كالذى ظهرت قبائحه وانكشفت سوآته (ونبهت فى النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) اى الاحكام للقاصد (على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر تهدى الى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على اجود بيت فى القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا (وانا نظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (وانأمل فى المخارج قبل ان اضع قدمى فى المداخل ثم ارجع القهقرى) اى الرجوع الى خلف (انأمل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله واتمه (وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فتور) اى شق فاسده واصلحه (حافظا) حال من فاعل كتبت وما فى حيزه من اودعته وماعطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا (للاوضاع) التى ينبغى ان يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بايجاز العبارة (مشبعا) موضحا باطنابها (فى مقام الرمز والاشباع) واقد بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما اردت ووفق الله وسدد فى اتمام ماقصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله (جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة) اى ولا تردد (ولا اضطراب متناسبا صدوره) اوائله وروادفه) اواخره (متعانقا سوابقه ولواحقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأيى) اديره (واردد قداحى) كما يفعله الياسر حال تفكره فى الميسر (واؤامر نفسى) من المؤامرة وهى المشاورة لان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بمايراه (واشاور ذوى النهى) جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء (من اصدقائى مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (فى كفو) متعلق باجيل وماعطف عليه (ازفها اليه) يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا (يعرف قدرها و يغلى مهرها) يكثره (موفق) من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولابد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف

١١ مجدت الناقة اى علفتها ففيه ايضا ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات الوضعية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعنى الاحكام الفرعية لاختلافهم فى تفصيلها

قوله معذور عند الاشاعرة) خلافا للمعتزلة فى الايمان والاعمال التى للعقل استقلال فى ادراك حسنها وقبحها

قوله كما نطق به الحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بنى كنانة واصطفى قريشا من بنى كنانة واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفانى من بنى هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على شرف قبيلته من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عليه السلام من اشرف القبائل على الاطلاق قلت بنى الامر على اشتهار اشرفية القبائل الابراهيمية من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام اشرف من ابراهيم نفسه عليه السلام مع انه جزء من المدعى ويمكن ان يقال الكلام فى شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه و بمثل هذا التوجيه ثبت اشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحاق عليهما السلام لان ابن الشريفين ليس كابن احد ذينك الشريفين فى شرف النسب فتأمل

قوله والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله تعالى) لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التى حند بها اسمعيل عليه السلام اشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم المراد من الاقامة بطريق الولادة فلا نقض باسمعيل عليه السلام وسنبينه على توجيه آخر

قوله تسمى ملة) الظاهر انه من ملات الثوب بمعنى خطته وفيه معنى الجمع واما الكتابة التى فيها معنى الجمع ايضا فالمشهور انها الاملال كذا يفهم من الصحاح

قوله واسدهم اصوبهم قبلة) الوجه فى انه عليه السلام اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم عليه السلام وان كان قبلته ايضا الكعبة ١١

القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لاجالة الرأى وماعطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (ولا يوازى) لا يحاذى ولا يقابل باحد (وهو غنى عن ان يباهى) غيره و يفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة اى مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (وهو اعظم من ملك البلاد وساس) اى حفظ وضبط (العباد شانا) تمييز من النسبة فى اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا واندا هم راحة و بنانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (واشجعهم جأشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجأش اى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا) يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التى اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة الانسية من شيد) رفع واحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها فى الشرع واوابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد (وقد آذنت) اعلمت (بالاندراس) بالانمحاء (محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحاق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه) هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتهل) اتضرع (باطلق لسان وارق جنان) اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة (ان يديم ايام دولته و يمتعه بما خوله) اعطاه وملكه (دهرا طويلا و يوفقه لان يكتسب به) بما خوله (الابقين ذكرا جميلا) فى هذه الدار (واجرا جزيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قدير و بالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان مايذكر فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات اولا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل و بعثة الانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات اولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام و بقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

﴿ الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد ﴾ ستة

﴿ المرصد الاول ﴾ فيما يجب تقديمه فى كل علم) واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه فى هذا العلم

﴿ سيالكوتى ﴾

الشفاء والارواء خصوصا حال كون الهمم قاصرة **قوله** (مايذكر فيه) اى المقصد الذى يذكر فيه فلا يرد الخطبة والمراد بالوجوب الوجوب الاستحسانى و بالتقديم التقديم على كل ماعداه فلا يرد بعض المباحث الذى هو كالامور العامة (فى علم الكلام) اى فى تحصيله سواء كان جزأ منه كمباحث النظر اولا كالرؤس الثمانية التى هى مبادى الشروع **قوله** (فيما يجب تقديمه) الخ اى فى بيان مايجب تقديمه (فى كل علم) يطلب تحصيله واثبات تقديمه بالدليل وهى مطلق التعريف والموضوع والغاية وامثالها لا المخصوصة بالكلام بدليل انه ذكر المصنف فى كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتداء محذوف اوخبره محذوف اى مما يجب تقديمه تعريفه

٣ الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلوة فى غير المسجد وشرع لرسولنا عليه السلام مطلقا فكان استقباله صوابا فى غير المسجد فصح انه اسد من ابراهيم ايضا قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته اسد من سائر القبليات وكذا الكلام فى سائره

قوله الى العرب والعجم) وقيل الانس والجن وجه المناسبة فى الاول غلبة السواد فى العرب والحمرة فى العجم وفى الثانى ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار

قوله بكسر الشين) هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين ايضا بمعنى الضم فى عين مضارعه كالكسر

قوله قل ان كنتم تحبون الله) الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوبا لله فلا شك فى كون المتبوع ايضا حبيباله فثبوت المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة

قوله ابن هاشم) ذكر نسبه عليه السلام الى هاشم لانه اصل اشرف القبائل الابراهيمية الشريفة

قوله مبالغة فى مباشرة القسمة) فاسم الفاعل اما بمعنى المصدر او بجعل القسمة قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء

قوله وانزل معه) اختار معه على عليه اشارة الى ان القرآن اول المعجزات الذى لم يتأخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك

قوله والدائر على كل لسان بكل مكان) يعنى السنة المسلمين وامكنتهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائرا بين كلهم حقيقة او حكما بخلاف التورية مثلا فانها ليست دائرة على بعض مسلمى ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام فى قوله بكل مكان

قوله وصف القرآن بالقدم الخ) قيل هذا صلح عن تراضى الخصمين فان المصنف فى بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بان الشارح سيحقق ماعليه المصنف فى اثناء بحث الكلام حيث ما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص فى شرح المختصر واما ماذكره فى الالهيات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة وراء المعترض فليس المراد منه الا نقل مذهب القوم

كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لابد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاحق فى طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (الاول تعريفه) اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه اورسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه لكنه لايفيده بصيرة فيه (فان من ركب متن عمياء) وهى العماية بمعنى الباطل (اوشك ان يخبط خبط عشواء) وهى الناقة التى لاتبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة (والكلام علم) بامور (يقتدر معه) اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة (على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامه اياها (بايراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث * الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ فى العقائد ودلائلها على ما صرح به * الثانى انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذى يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا * الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه

❊ سيالكوتى ❊

او ما يجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلمة فى فى المقاصد الستة مخالفا لسائر المقاصد والمراصد والمواقف وقول الشارح رحمه الله اى تعريف العلم الذى اشارة الى ان الضمير راجع الى علم لا الى كل والتخصيص بالصفة ملحوظ فى المرجع بمعونة المقام وانما جعل العنوانات فى المقاصد الامور المذكورة مطلقا لكونها اهم بالاثبات لان تقديم الامور المخصوصة بالكلام انما وجب لكونها افرادا لها ومن قال ان المراد بالامور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف اى تقديم نوعه وان الضمير فى قوله تعريفه راجع الى الكلام وان اللام فى قول الشارح اى العلم للعهد فقد خبط خبط عشواء قوله (بمعنى الباطل) وهو ههنا التصور بغير التعريف من الوجه الاعم او الاخص شبهه بالمركوبية فى كون كل منهما سببا لسلوك طريق الوصول واثبت المتن والركوب ففى الكلام استعارة بالكناية وتخييل وترشيح وانما قال اوشك لانه بمجرد والتصور المذكور لايخبط ما لم يشرع فى العلم ثم قول الشارح وهى الناقة التى الخ اشارة الى توجيهين مبنى الاول ان خبط عشواء مصدر للتشبيه والاضافة للاختصاص فيكون تشبيها للخبط المعقول بالخبط المحسوس ومبنى الثانى انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملابسة اى يخبط خبطا يراد فى قولهم فلان ركب العشواء وهو خبط امره على غير بصيرة فافهم فانه مما زلت فيه الاقدام قوله (فقط) اى دون المواد المخصوصة بالعقائد وانما خص استفادة الصور مع ان المنطق يستفاد منه مناسبة المبادى ايضا وهى الصحة من حيث المادة لان اكثر نظر المنطق فى صحة الصورة قوله (اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن ادلتها ورفع الشبهة عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء واما علم الجدل والمنطق فانما يفيد ان التمكن على ذلك الاثبات فى الجملة بمعنى انه اذا حصل مباديها ورتبها امكن له ذلك الاثبات قوله (وان العقائد) الخ يريد انه لو قال يقتدر

٣ قوله لتصور فى الات القراءة) فحينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التأويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لايقتضى الحدوث لان القديم ربما لايكون زمانيا بل وضعيا كالحروف المطبقة فى سمع دفعة من طابع ماء وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع الان فى ادراك مثل هذا الترتيب فى الالفاظ بدون النقوش نوع غموض

قوله منشأ اشتراك لفظ المعنى الخ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعنى الكلام النفسى وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيق القائم بلسان جبريل عليه السلام او بالله تعالى خاصة للقطع بان كل ما يقرؤ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلا له لاعينه ضرورة ان الاعراض يتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لايختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام فى كل كتاب اوشعر ينسب الى احد فمراد من ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى ازلا والا فالالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك فلها الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لايلتفت اليه فتأمل

قوله كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم فى الانجيل) فان قيل الانجيل ليس بعربى بل سريانى فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكر نقلا بالمعنى بان يكون معنى والد وولد مفهومين من لفظين فى الانجيل لايفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة فى احدهما وعدمها فى الاخر كما فى العربى وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربى وفيه بعد ٣

ولايجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولاشك فى بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء فى قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ماهى كذلك فى نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذى يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لاتكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعنى ان يكون عنده ما يكفيه فى استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لاتزايد فيها انفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) صوابا كانت او خطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأناه) فى اعتقاده وما يتمسك به فى اثباته (لانخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذى يقتدر معه على اثبات عقائده لباطلة من علم الكلام ❊ الثانى موضوعه ❊ المقصد الثانى موضوع العلم الذى يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذ به) اى بالموضوع (تمايز العلوم) فى انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية فى قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فجمعوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا

❊ سيالكوتى ❊

معه على تحصيل العقائد الدينية بايراد الحجج لتوهم منه ان ايراد الحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف فى تحصيل العقائد وليس كذلك بل لابد من الاخذ من الشرع فاشار بذكر الاثبات الى ان ثمرته الاثبات لا التحصيل لكن لايخفى ان الاشعار خفى لان ذكر الاثبات لايدل على نفى التحصيل حتى يشعر بان التحصيل يجب ان يكون من الشرع غاية ما يقال كان الظاهر ذكر التحصيل لان ايراد الحجج ودفع الشبه علة لحصول العلم بها فالعدول الى الاثبات يشعر بنفى كون ثمرته التحصيل قوله (ولايجوز) الخ رد على العلامة التفتازانى حيث جوز حمل الاثبات على التحصيل وقال معنى اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حمل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرر المشاهدة ولو حمل على المسائل المدللة فلاشك فى كون التحصيل المذكور ثمرة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حمله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ما تقرر والثمرة هى التصديقات الجزئية القائمة بالمحل على ما يشعر به لفظ العقائد وحمله على ملكة الاستحضار كما فى شرح المقاصد بمعنى التهيؤ القريب بسبب حصول المأخذ والشرائط لتحصيل العقائد ففيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به فى المطول ونص عليه السيد الشريف فى شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء

٣ قوله لقوله تعالى وانا له لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على ان لاتحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف فى هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبى عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلى الذى هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه ولايقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر ايضا وهو ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف فى هذه الآية نفسها

قوله وان كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوبا من عند الله تعالى فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله من احكامه كما سنشير اليه فيما ينقل عن الامورى من ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند اهل الحق فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تعالى فمندرج فى مسئلة ان الله تعالى لايجب عليه شئ فاينتأمل

قوله بخرافات اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له

قوله معللين بان صلاته عليه السلام) اى دعاء النبى عليه السلام لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم اى يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم

قوله ويسمى كمالا ثانيا) قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثانى يحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصله وتكمله الخ لايحتاج اليه بل لاطائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناديا على صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان اولا او ثانيا وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول اصل هذا ٣

اومن جهة واحدة اوباشياء متناسبة تناسبا معتدابه سواء كان فى ذاتى اوعرضى علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ اوتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة فى انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة فى علومهم وهو امر استحسانى اذلا مانع عقلا من ان تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولامن ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر اولا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فلا فرق انه قد لايلاحظ الموضوع فى التعريف كما فى تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم (وهو) اى موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية اووسيلة اليها لايقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق فى موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتى يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لامدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اى موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضى الارموى (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعنى (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (فى الدنيا كحدوث العالم) اى احداثه (و) اما (فى الآخرة كالحشر) للاجساد (و) عن (احكامه فيهما كبعث الرسول

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (تتوقف عليها) اى توقف المسائل على المبادى وحاصله يحتاج المسئلة فى العلم بثبوتها الى نوعها وان لم يحتج اليها بخصوصها قوله (كتركيب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج اليهما فى صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة على مايدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام فى قوله تعالى * رب ارنى كيف تحيي الموتى الآية وان الاعادة على ماجاءت به الشرائع انما هو باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره فى المقصد السادس فى وجوب النظر فى معرفة الله واذا كانت الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج فى صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف فى تكلفات باردة قوله (يتناول محمولات مسائله) اى من حيث انها محمولات قوله (نعم يتجه الخ) يعنى ان الحيثية من تتمة الموضوع فيجب ان يكون لها مدخل فى عروض الاحوال ليكون اعراضا ذاتية للمقيد ضرورة ان القيد اخص من الموضوع وفى قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على العلامة التفتازانى حيث ذكر فى التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز ان يتعلق بالبحث المذكور تضمنا فى ضمن لفظ الموضوع فحينئذ يجب ان يلاحظ الحيثية فى البحث عن احواله ولايجب ان يكون له مدخل فى العروض ووجه الرد انه لابد من المدخلية لئلا تصير اعراضا غريبة

٣ مأخوذ من كلام الابهرى حيث حمل قوله بحصول صفاتها على الكمالات الاولى المنوعة وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا الاثر القريب الذى يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذى يستتبع سائر الآثار العامة له وسموه جنسا تسهيلا للطالب وصح تسمية الذاتى بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب فى اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خبير بان ماذكره انما يستقيم فى الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يحمل الصورة المنوعة فى بعض الانواع كالانسان على ما عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف يكون صورة منوعة للمادى بل له صورة منوعة جسمية مجهولة ولخفائها نزلوا النفس المجردة التى هى منشأ كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر منزلتها الا ان هذا لايصلح على اطلاقه فى جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فيما ذكره الابهرى لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثانى واقرب منه تعميم الصفات اياها وايضا الكمال الاول المنوع فى نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله و بحسب زيادة ذلك ونقصانه يأبى عن حمل الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمال الاول لايتفاوت فى اشخاص النوع وحمل الاشارة الى ماسواه تعسف ظاهر وايضا قوله فاذن كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور اولا هو الكمال الثانى كما لايخفى

قوله فى الحيز فى المكان اشار بقوله فى المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كالا للجسم تحققه للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجود الامتداد فى المتمكن كما صرحوا به

قوله الخالى عن التحيز اى فى حد ذاته بمعنى ان التحيز ليس مأخوذا معه كما يقال للهيولى خال عن الصور فى نفسها ٣

ونصب الامام) فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا (والثواب والعقاب) فى الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولابد فى هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب اوعدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن غيرها) اى عن غير ماذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) اى احوالهما (لامن حيث هى مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان تدرج فى البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لايتداخلان والاعراض لاتنتقل (لايقال ذلك) البحث انما يورد فى هذا العلم (على سبيل المبدائية) لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه (لانا نقول ليس ذلك) البحث (من الامور البينة بذاتها) حتى يكون من المبادى المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلابد من بيانه فى علم فان بين فى هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولاشبهة فى جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتى (او فى علم آخر) اى وان بين فى علم آخر (كان ثمه علما اعلى منه) اى من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعى) اذ لايجوز ان يبين مباديه فى علم اعلى غير شرعى والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى (وانه) اى ثبوت علم شرعى اعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) وللقائل ان يقول ان مبادى العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة فى العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادى الكلام اواحتياجه فى مباديه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثانى فقد لانسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه ما نحن بصدده (الثانى ان موضوع العلم لايبين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين فى العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولاشك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والالزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتى الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته

﴿ سيالكوتى ﴾

فتدبر قوله (فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين واما على قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لايبحث فيه عن الجواهر والاعراض بل عما سوى ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه قوله (لايقال ذلك الى آخره) لم يتعرض لجواز ان يكون البحث منهما على سبيل الاستطراد تكميلا للصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع واللواحق والمتقابلات اوان يكون البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لان كثيرا من تلك المباحث مما يستعان بها فى اثبات العقائد فلا وجه لجعلها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية ايضا قوله (قد تبين الخ) الاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية و يبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما سيجئ فى الشفاء ان مبادى العلم قد تكون بينة بنفسها وقد يكون غير بينة فتبين فى علم اعلى لعلو شانه عن ان تبين فى ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من الهيولى والصورة اوفى علم ادنى لدنو شانه عن ان تبين فى ذلك العلم كمسئلة امتناع الجزء وقد تبين فى ذلك العلم بشرط ان لايكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسئلة من وجه ومبدأ من وجه قوله (ولاشك انه متوقف الخ) الظاهر ان الضمير فى انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير ان يكون اثبات الوجود للموضوع موقوفا على وجوده فى نفسه وليس فيه توقف الشئ على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شئ لشئ اى بيان ثبوته موقوف على ثبوته فى نفسه فلا يتم التقريب الا بتقدير المضاف اى على اثبات وجوده لان الهلية المركبة بعد الهلية البسيطة فانه ما لم يعلم وجود شئ لايطلب ثبوت شئ له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لان اثبات ماسوى الوجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعا

٣ قوله اوللجسم النامى) قد تقرر عند علماء البيان ان اللف اذا كان اجماليا فالقاعدة كون النشر بلفظة او كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا اونصارى فلذا اختار او على الواو

قوله اى استعداده لادراك المعقولات) قيل الاستعداد لادراك المعقولات لايختلف فى افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما ذكر فى حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع الا انه يختلف فى الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف فى الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا

قوله بحرفة اوصناعة) الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج فى حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا قوبل بها ولدفع توهم قصر اختلاف الهمم فى الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال اوصناعة

قوله اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية) قيل هذا مبنى على وجوب علم الكلام فى الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد فى الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ماذكر الحمل على حذف المضاف اى وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدلائله ولاشك فى هذا الابتناء وكما يتم فى مدح الفن

قوله وفى الصحاح ان الرواء الخ) الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد واما تفسيره بالرى والارواء فلعله بيان المراد فى المقام يعنى اريد بالرواء هو الماء العذب مسببا عن الرى اوالارواء ثم لايخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقى اعنى الماء العذب وانما صار الى المجاز ليناسب قوله شفاء فان المراد به المعنى المصدرى

قوله حذف منه كلمة لا) ذكر البلبانى فى شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا لا نظير له فى كلام العرب ٣

فلامحذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلايكون عرضا ذاتيا لشئ منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئى حقيقى لايحمل على شئ قطعا ور بما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها فى علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بينا بذاته) فلايحتاج الى بيان اصلا (او كونه مبينا فى علم اعلى) سواء كان شرعيا اولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الاعلى الذى هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعنى كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا فى علم اعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فمما لاينبغى ان يشك فيه واما بطلان الثانى فقد خالف فيه الارموى حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية فى الكلام مبينا فى العلم الالهى الباحث عن احوال الوجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ماليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم

﴿ سيالكوتى ﴾

الى العروض المستفاد من قوله الاعراض الذاتية ولاشك ان عروض شئ لشئ موقوف على وجود المعروض فى ظرف العروض اذ اللاشئ لايكون معروضا لشئ فى ذلك الظرف فلو كان الوجود عرضا ذاتيا له الكان عارضا له ضرورة ان العرض الذاتى ما يلحق الشئ لذاته اولما يساويه فيكون موقوفا على وجوده فى نفسه فيلزم توقف الشئ على نفسه وعلى هذا التقدير لايرد الاعتراض المذكور كما لايخفى قوله (واجيب الخ) فى شرح المقاصد فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يراد الوجود المقيد بالوجوب واما ثانيا فلانه يستلزم ان لايكون وجود شئ من الموجودات مسئلة فى شئ من العلوم فلايصح قولهم ان موضوع العلم انما يبين وجوده فى علم اعلى منه واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لايبين وجوده فيه بعد تقريرانه لايثبت فى العلم سوى الاعراض الذاتية يكون لغوا من الكلام والجواب عن الاول ان اعتبار التقييد بالوجوب فى قولنا الواجب موجود بوجود يجب له لغو وكذا تقييد الجوهر موجود بالوجود الجوهرى والعرض موجود بالوجود العرضى الى غير ذلك وايضا المبين انما هو الوجود مطلقا لا المقيد بالوجوب وان كان متحققا فى ضمنه وعن الثانى ان وجود الاخص انما يبين فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره والانقسام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيجى وعن الثالث ان التنصيص على الحكم الجزئى بعد بيان الحكم الكلى اذا كان خفأ فى كونه جزئياله لايكون لغوا قوله (لايحمل على شئ قطعا) اما بالمواطأة فلما ذكر الشارح رحمه الله فى تصانيفه ان الجزئى الحقيقى متأصل فى الوجود لاينتزع من شئ حتى يحمل عليه وتفصيله فى حواشينا على شرح الرسالة الشمية واما بالاشتقاق فلان صاحب العرض الجزئى جزئى حقيقى لامتناع تشخص العارض بدون تشخص معروضه فاندفع ماقيل ان المعتبر فى حمل الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق و يجوز ان يقال زيد صاحب هذا البياض قوله (بانقسامه اليه والى غيره) فى الخارج اوفى الذهن اوفى نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم و يستلزم وجود الاقسام فى ظرف الانقسام مثلا يقال فى الالهى الموجود منقسم فى الخارج الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام فى الخارج قوله (فمما لاينبغى الخ) هذا بالنظر الى طور العقل واما عند ارباب المكاشفات فوجوده تعالى بديهى حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذلاضدله وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن المصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى فى سلسلة الممكنات كوجود واحد فى مراتب الاعداد ووجود المضئ بالذات فى الامور المستضيئة بالغير ووجود القائم بالذات فى الامور الغير القائمة بذاته بديهى والدلائل التى اوردوها اخفى من هذا المطلوب قوله (بل احتياجه الخ)

(الذي)

٣ قوله مؤولة بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذى الحال يجرى مجرى الظرف ولايكون مبينة لهيئة الفاعل اوالمفعول بل يكون بيان هيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل اووقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجد باعث آخر للتأويل وهو وقوع الجملة الحالية فى موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها

قوله ولم اترك ضمن آن معنى الترك فجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه اخر ذكرناها فى حواشى المطول

قوله لاعوج فيه العوج العطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من المعقولات و بالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدى فى حواشى المطول و يؤيده قوله تعالى لاترى فيها عوجا ولاامتا ور بما يقال عكس هذا ايضا حتى قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح بجى در چوب وماننداو آن و بالكسر بجى دردين ومانند آن وقال ابن السكيت كل ماكان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ماكان فى ارض اودين اومعاش

قوله والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة) المقصود من هذا التكلف دفع مايورد على التركيب المذكور وامثاله من ان مابعد من لايصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس يشارك لماقبلها فى اصل الفعل اعنى الجلالة مثلا ولم يلتفت الى مايقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اى متباعدة فى الجلالة من ان يتناهى تحرزا عن لزوم استعمال افعل التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلثة كما صرح به فى شرحه للمفتاح وان امكن ان يجاب بان من التفصيلية محذوفة بقرينة المقام كما فى قوله تعالى فانه يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظاهر فى العبارة ان يقال ممن يمكن لكنه اراد الوصف اى من ملك يمكن ان يتعلق به المباهاة فاورد على ماذكر وامثاله ما آت سورة الكافرين وغيرها

قوله اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هى التوسط فى تدبير المعاش والعفة هى التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية ٣

الذى جعلته موضوع الكلام ماذا حال انيته قلت هى بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذى هو موضوع العلم الالهى ولانعنى بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) اى من حيث هو هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهى) المشارك له فى ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) اى فى الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث فى الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام اوخالفه (وفيه ايضا) كالقول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (امور لاباعتبار انها موجودة فى الخارج) اى يبحث فيه عن احوال لامور لاتتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة فيه املا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا و ينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لايعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج (واما الوجود فى الذهن فهم) اى المتكلمون (لايقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولاشك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال (الثانى قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذا القدر) اى بكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لايتميز العلم) اى علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبى المسائل الحقة والباطلة (يدعى ذلك) اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لان (المخطئ من ارباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المسترين بالبلكفة (او بدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وماينسب اليهما فيتناول الكل

﴿ سيالكوتى ﴾

افاد بالاضراب ان احتياجه فيما سوى الوجود ايضا مستنكر قوله (ولانعنى الخ) دفع لمايرد من ان المعدوم والموجود المطلق من الامور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداهة انيتهما وحاصل الدفع ان المراد بانيتهما ان مبدأهما موجود وانهما يحملان عليه لا انهما موجودان بذاتيهما قوله (اى يبحث الخ) دفع بهذا التفسير مايرد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور لاباعتبار انها موجودة لايقتضى ان لايكون تلك الاحوال احوال الامور الموجودة بل ان لايكون وجودها ملحوظا فى البحث فلايتم التقريب قوله (فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها فى اثبات العقائد الدينية فالقول بان مباحث النظر والدليل من المبادى ومباحث الحال والمعدوم من لواحق مسئلة الوجود تتميما للمقصود بالتعرض لمايقابله تكلف قوله (اى المتكلمون) اى جمهورهم فلايصح كون مطلق الموجود موضوعه على رأيهم فلا يرد ان جمعا من المتأخرين قائلون بالوجود الذهنى فليكن مطلق الوجود موضوعا له عندهم على ان حجة الاسلام القائل به منكر للوجود الذهنى قوله (الثانى قانون الخ) حاصله ان هذا القيد وان افاد امتيازه عن الالهى لكنه مخل بالتعريف لان قانون الاسلام انما هو المسائل الحقة فيلزم خروج مسائل المخطئ من الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وان التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازه عما ليس بكلام اعنى مسائل المخطئ لانه ايضا يدعى انها حقة والجواب ان قانون الاسلام ماهو الحق ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ قوله (بالبلكفة) مأخوذ من بلا كيفية اى المسترين بنفى الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستو على العرش لا كاستوائنا وله وجه و يد لا كوجهنا و يدنا وفى بعض النسخ بالكيفية فالباء للتعدية اى الساترين للكيفية قوله (مأخوذة من الكتاب) لعل مراده بالاخذ

٣ والشجاعة هى التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجموع الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعانى فى اواخر مباحث الكيفيات النفسانية وتحقق هناك ان الحكمة المذكورة ههنا ليست هى الحكمة التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية

قوله وهو الموقف الثانى فى الامور العامة) اى هو المقصود من الموقف الثانى وان ذكر بالاستطراد فى هذا الموقف مايختص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب والقدم ووجود القدم فى الصفات لابنا فى القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده فى الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات وايضا قالوا فالقدم الذاتى لايوجد فيه اصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لايختص مع مقابله كما اشير اليه فى اول هذا الموقف كما سيجى زيادة بحث ان شاء الله تعالى

قوله فيما يجب تقديمه فى كل علم) اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما هى المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها فى كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى مايجب تقديم نوعه فى كل علم شرع فى تحصيله وحينئذ يكون ماعبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها و يكون الضمير فى تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم فى قوله اى تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة وانما لم يقل اى تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه

قوله فيما يجب تقديمه فى هذا العلم) اى لافى كل علم بقرينة المقابلة لانه لايجب تقديمه فى غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلا بها مع اشتمالها على نوع كثرة ودقة مما ليس يستحسن فى طرق التعليم قطعا واما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففى غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا ٣

ولقائل ان يقول ان لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيداله اتجه ان تلك الحيثية لامدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس مامر في حيثية المعلوم ❁ المقصد الثالث فائدته ❁ وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه (دفعا للعبث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهى فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لايترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) عطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدته التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهى) اى فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص في قوته النظرية وهو (الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثانى) بالنظر الى تكميل الغير وهو (ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحجة) عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية) اى يبنى عليه ماعداه منها (فانه اساسها واليه يأول اخذها واقتباسها) فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث

❁ سيالكوتى ❁

ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولايخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المخطى مخالفا للمسائل القطعية لايصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فاخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها **قوله** (لم يتوقف الخ) لتمايز الكلام والالهى مع الاتحاد في الموضوع **قوله** (ان لم يعتقد الخ) جزما اوظنا مطابقا اوغير مطابق **قوله** (فائدته) اى مخصوصة فاما ان لايعتقد فائدة اصلا او يعتقد ان له فائدة ما **قوله** (لم يتصور الشروع فيه) قال قدس سره في حواشى شرح الرسالة على مابين في محله اى في الحكمة من انه لابد للفعل الاختيارى من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** (لظهوره الخ) اشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختيارى على التصديق بفائدة معينة امر ظاهر في الشاهد وان القول بكفاية مجرد الارادة في ترجيح احد المتساويين كما في قدحى العطشان وطريق الهارب كما ذهب اليه الاشاعرة امر خفى حتى قال بعض الاذكياء لايسلم وجود مثل هذه الصفة لاستلزامه المحال **قوله** (وربما لم تكن موافقة لغرضه) انما قال ربما لان فائدة العلم ان كانت مباينة لما اعتقده لم يكن مطابقة لغرضه اصلا وان كانت اعم فربما يتحقق في ضمن الاخص الذى اعتقده وان كانت اخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين يكون موافقة لغرضه فافهم فانه قد زل فيه اقدام **قوله** (عبثا عرفا) فان العبث العرفى مالايترتب عليه فائدة معتدة في نظره وفيه اشارة الى ان المراد بقوله دفعا للعبث العرفى لا اللغوى وهو مالايترتب عليه فائدة اصلا فانه ممتنع في تحصيل العلوم **قوله** (عطف على دفعا) بحسب المعنى اى طلبا للازدياد وانما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل به **قوله** (ويرفع الله الذين الخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاقية له في المعنى على طريق التمثيل او الدعاء اونحوهما نحو قولهم قصم الفقر ظهرى والفقر من قاصمات الظهر والتلاقى بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم في الدين

٣ **قوله** ولم يرد بوجوب التقديم) الخ قال رحمه الله اما الذى يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة ما باعثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد عرف من سياق كلامه ان المراد البصيرة التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة فلاشك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق اعنى ابتداء من غير تقييد بشئ اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا ظاهر على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشى المطول

قوله سواء كان حد المفهوم اسمه اورسما له) قال رحمه الله تعالى لايخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالى شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميزله عن غيره واما حده الحقيقى فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع

قوله بخلاف ماذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لايفيد بصيرة فيه) اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها اعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا اورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لايفيد بصيرة معناه بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التى يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلايرد ان التصور الحدى للعلم باعتبار الحقيقة غير ماذكر مع انه على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لايفيد البصيرة وذلك لانه لايحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه ٣

ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولاقياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم في الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال (اذ بها) اى بهذه الصحة في النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) اى والفائدة التى يفيدها ماذكر من الامور الخمسة وتنتهى اليها هى (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات ❁ المقصد الرابع مرتبته ❁ اى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول (قد علمت ان موضوعه) اى موضوع الكلام وهو المعلوم (اعم الامور واعلاها) فيتناول اشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولاشك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا (وغايته) اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف الغايات واجداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) اى بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلاشائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهى) اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هى (الغاية في الوثاقة) اذ لايبقى شبهة في صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل

❁ سيالكوتى ❁

آمنوا يدل على رفعة شانهم لاجل العلم **قوله** (باخلاصهم) فان الاخلاص في الاعمال بقدر معرفة الله تعالى **قوله** (بقوته) لاستناده الى الادلة العقلية المؤيدة بالنقلية **قوله** (اى شرفه) فسر المرتبة بالشرف لان المبين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور بيان مرتبة فيما بين العلوم في التحصيل حيث عد في الرؤس الثمانية مغايرا للشرف **قوله** (فيتناول) الخ فيه اختلال من وجوه اما اولا فلانه لاحاجة الى هذا التفريع بعد التصريح بان موضوعه اعم الامور اى الموضوعات لما تقرر ان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموما وخصوصا واما ثانيا فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله من المسائل ولامعنى لتناول الموضوع للمسائل واما ثالثا فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وذا ليس بمطلوب واما رابعا فلان قوله لاشك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معلومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه وغاية التوجيه انه قدس سره حمل الاعلى على معنى الاشرف لا على الاعلى رتبة ليكون تأسيسا والفاء في قوله فيتناول تعليلية اوعاطفة اوزائدة والجملة تعليل لكونه اشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع الى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ اى لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع اى مبحوث عنه في العلم اشرف المعلومات التى هى ذاته تعالى وصفاته وافعاله من حيث كونها مبحوثا عنها ولم يكتف بتناوله للامور الثلثة من حيث انفسها لانه لايفيد شرافة العلم الاترى ان موضوع النحو تناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولايلزم منه اشرفيته من علم التفسير والحديث وللاشارة الى كون التناول من حيث البحث بحط الشرافة قدم لفظ المباحث فالحاصل ان موضوع الكلام اعم الموضوعات فيكون اشرف لان العلوم بتصاعد بتصاعد الموضوعات وان موضوعه اشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وافعاله التى هى اشرف المعلومات ولاشك ان المعلوم الذى هو الموضوع اذا كان اشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به اى المباحث عن احواله اشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولاشك الخ بالمعلوم **قوله** (نفعا) تمييز من نسبة اجداها وهو اسم تفضيل من جدى يجدو جدوى بمعنى الاعطاء وليس مفعولا به لان اسم التفضيل لايعمل في المفعول به الظاهر **قوله** (مخالفة النقل) اى قطعيه لان النقل الظنى

٣ **قوله** فان من ركب الخ) هذا في موقع التعليل لايجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لايفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه اعم وهو الذى اشار اليه بقوله فان من ركب الخ

قوله والكلام علم يقتدر معه) فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقادات لايسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذا علم الرسول وعلم الملائكة بها لايسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال يدل على الاعتمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكشف المسمى بالوحى وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالى فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله تعالى ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول

قوله اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا) كأنه حمل العلم على المعنى المجازى بقرينة المقام والا فيصرح في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولايمكن حمل العلم ههنا على ماسيأتى من الصفة الموجبة للتميز الغير المحتمل للنقيض لان المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لاعما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطى قطعا فليتأمل

قوله دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط) اراد به المنطق فانه لايحصل به القدرة التامة على اثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لاتعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ماهو التحقيق و بهذا تبين ٣

اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بهب مأخوذة من اوهامهم لامن صرائحها فلاوثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة فى شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته وحجته (هى جهات شرف العلم لاتعدوها) اى لاتجاوز جهات الشرف هذه الامور التى ذكرناها واما كون مسائل العلم قوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها (فهو) فالكلام (اذن اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف ❁ المقصد الخامس مسائله ❁ بدون كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وماتأخر والموجود فى كثير من النسخ فى مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على مايتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره فى طلبها وانما قال (التى هى المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هى المقاصد الاصلية فيه وهى حقيقته ومباد اما تصورية اوتصديقية هى وسائل الى تلك المقاصد ور بما عدت جزأ منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزأ ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعنى وجوده من المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا فى برهان الشفاء

❁ سيالكوتى ❁

المخالف لقضية العقل مأول بمايوافقه قوله (فى مسائله) اى بيان وجوب تقديم مسائل علم شرع فيه اجمالا ليكون موافقا لماتقدم و يجوز ان يكون معناه فى بيان مسائل الكلام اجمالا و يكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذى ذكره الشارح مطويا فى الكلام لانسياق الذهن اليه بعد ملاحظة ماتقدم وحينئذ يكون ضميرهى راجعا الى قوله مسائله الاان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسائله راجعا الى كل العلم الذى يطلب الشروع فيه والدليل متروكا لظهوره وجعل ضميرهى راجعا الى مايفهم من السياق اعنى مسائل الكلام رعاية للمطابقة بماتقدم وتعليلا للحذف قوله (وانما قال الخ) يعنى ليس التقييد بالصفة الاحترازعن المسائل التى ليست بمقاصد بل للتنبيه بحصر المقاصد عليها على انها المقصودة بالذات وانها حقيقة العلم والمبادى وسائل قوله (ان الموضوع) اى موضوع العلم لامفهوم الموضوع مطلقا فانه تبين فى صناعة البرهان من المنطق ان لااختصاص له بشئ من العلوم فيناسب ايراده فى المنطق الذى هو آلة لجميع العلوم قوله (من المبادى التصورية) لوقوعه موضوع المسئلة وماقيل انه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه فكيف يعد من المبادى ففيه ان كونه من مبادى الشروع لاينافى كونه من مبادى العلوم قيل ان الموضوع نفسه وان كان من المبادى التصورية الاانه عد مطلوبا برأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه انه ينافى ماقالوا فى تعليله بان مالايعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له فانه صريح بان المراد به وجوده قوله (الخارجة عنه اتفاقا) وذلك لان التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعا وهى بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزاء من العلم قوله (اعنى وجوده من المبادى التصديقية الخ) اى ان كان خفى الوجود صرح به فى الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب ان يصدق به وان يتصور جميعا فما كان ظاهر الوجود خفى الحد مثل الجسم الطبيعى لم يوضع وجوده فى العلم بل اشتغل بان يوضع حده فقط وما كان خفى الوجود والحد معا مثل العدد والواحد والنقطة فانهم يضعون وجوده ايضا ووضع وجوده من جملة مبادى الصناعة التى يسمى اصولا موضوعة لانه مقدمة مشكوكة فيها يبتنى عليها الصناعة انتهى بق انه قال فى فصل سابق على هذا الفصل ان لكل واحد من الصناعة وخصوصا النظرية مبادى وموضوعات ومسائل والمبادى هى المقدمات التى منها يبرهن تلك الصناعة وقال ايضا فيه المبادى الخاصة لمسائل علم اما على قسمين اما ان يكون خاصة بحسب ذلك العلم كله او بحسب مسئلة اومسائل انتهى و يعلم من كلاميه انه قد يطلق المبادى على مايبتنى عليه الصناعة مطلقا وقد يطلق على المقدمات التى يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن ان يكون عد انية

٣ ضعف مااستصوبه الشارح فى حواشى شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها فى استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لامن جهة الصورة وهو ظاهر ولامن جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لاتعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادى المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالى فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا

قوله بل لامدخل له فى ذلك الترتيب العادى اصلا) فلايدخل فى التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا فان المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وايضا المجموع ليس علما واحدا بل علمين اوعلوما جمة و بهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمى الكلام والجدل وكذا المركب من علمى الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلية علم التفسير فى الترتيب العادى المذكور لان دخله لايبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو ايضا له مدخل فى ذلك الترتيب لان بعض العقائد مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل فى القدرة على اثبات تلك العقائد المستفادة منها وان لم يتوقف كمافى ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها

قوله على انتفاء السببية الحقيقية) تقييد السببية بالحقيقية فى الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لاينافى المصاحبة الدائمة المرادة ههنا لمايشير اليه فى المقصد الرابع فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لاينافى العادية

قوله وان العقائد يجب ان يؤخذ الخ) ولوقال يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقائد المعتدة بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقائد معطوف على ان ثمرة ولعطفه على اشعارا بحذف اللام الشايع وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ماذكر فى حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد ٣

(وهى) اى مسائل الكلام (كل حكم نظرى) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود فى القضية المطلوبة فى العلم واما اطرافه فمن المبادى التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والافالمسئلة قدتكون ضرورية فتورد فى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها اوليبان لميتها وانما جعل كل حكم نظرى على المسائل نظرا الى مآل معناه كأنه قال وهى الاحكام النظرية (لمعلوم هو) اى ذلك الحكم لنظرى (من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها) سواء كان توقفا قريبا او بعيدا (وهو) اى الكلام (لعلم الاعلى) اليه تنتهى العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها اوحيثياتها (فليست له مباد تبين فى علم آخر) سواء كان علما شرعيا اوغير شرعى وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله ومايتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا

❁ سيالكوتى ❁

موضوعه جزاء ثالثا نظرا الى المعنى الثانى الذى باعتباره جعل المبادى جزأ من العلم وان كان داخلا فى المبادى بالمعنى الاول واليه يشير كلام العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وفى توصيف الشارح رحمه الله المبادى التصديقية بقوله التى تسمى اصولا موضوعة رد على القول بان الشيخ عده من المبادى التصديقية بالمعنى اللغوى لابالمعنى المصطلح قوله (نفس الحكم) اى الوقوع لاالايقاع لان المسئلة من المعلومات قوله (اوليبان لميتها) فان قلت لميتها اذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلة فى الحكم النظرى فلا وجه لادخالها فى الضرورية قلت الظاهر فى العلم اثبات العوارض الذاتية اى العلم بثبوتها وهى بهذا الاعتبار بديهية و بيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهى ضرورية من حيث انها مسئلة العلم قوله (او يتوقف عليه الخ) ويكون مزيد اختصاص له بها بان دون ذلك لاجلها فلا يرد ان جميع العلوم العربية والشرعية ممايتوقف عليها اثبات العقائد الدينية بالادلة النقلية اذليس تدوينها لاجل اثبات العقائد الدينية بخلاف مباحث النظر فان جمعها وتدوينها لاجل ذلك و بماذكرنا تبين فساد ماقيل ان العلوم العربية جزء منه الاانه افرز منه افرازا لكمال من الطب والفرائض من الفقه قوله (وفيه تثبت الخ) فان علم التفسير والاصول يبحثان عن كلام الله تعالى وثبوته من مسائل الكلام وعلم الحديث يبحث عن اقوال الرسول وافعاله وتقريراته من حيث انه رسول والحيثية المذكورة مثبتة فيه وعلم الفقه يبحث عن افعال المكلف من حيث يتعلق بها الاحكام الشرعية الثابتة بالامر والنهى وكونه تعالى آمرا وناهيا مثبت فى الكلام وماقيل ان اثبات الصحة التى هى حيثية الاعمال التى موضوع الفقه فى الكلام لان اثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت ان الكلام مبناها فليس بشئ لانه على تقدير صحته انمايدل على احتياج الفقه اليه فى ثبوت الحيثية المذكورة لاعلى اثباتها فيه قوله (فليست الخ) بناء على ان جميع مايبين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كما بينه الشارح رحمه الله لاعلى انه لايبين مبادى الاعلى فى العلم الادنى ليرد عليه انه قد تبين مبادى الاعلى فى الادنى على قلة فلايصح التفريع المذكور قوله (على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو ان يكون موضوعات المسائل راجعا اليه ومحمولاتها من الاعراض الذاتية له قوله (وجعلوا الخ) ما ذكره ههنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق عند الشارح رحمه الله ماذكره فى حواشى شرح مختصر الاصول من ان جميع العلوم فى صحة مواد ادلتها وصورها يحتاج الى المنطق وانه علم على حيالها ليس جزأ لعلم ولايلزم من ذلك كونه اعلى من الكلام والالهى لان احتياجهما اليه باعتبار مايعرض لمباديهما التصورية والتصديقية لاباعتبار المبادى انفسها فلامخالفة بين كلاميه والحق عندى ان مباحث النظر جزء من الكلام

٣ قوله ولايجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل الخ) ان اراد به توجيه الكلام على وفق مااختاره من كون العلم بمعناه الحقيقى فلا كلام وان اراد الرد على التفتازانى حيث حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفتازانى حمل العلم على ملكة الاستحصال فى هذا التعريف بمعنى ان يكون عنده من المآخذ والشرائط مايكفى فى استحصال العقائد وهى التى عبر عنها المصنف فى شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب وحمل العلم فى تعريف الفقه عليه وحينئذ لامحذور فى حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك فى الواقع و بماذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لاملكة الاستحضار التى يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية ما قال ان كلا من اسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الاان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل فى تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لاتكاد تنحصر فى عدد فبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد كما اشار اليه الشارح المحقق واذلم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف اعنى ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الاثبات على التحصيل كما حققته من سياق الكلام

قوله ولاشك فى بطلانه) قد يمنع ذلك بان العقائد التى اضيف اليها الاثبات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها فى صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولامحذور فى كونها ثمرة قواعد علم الكلام و بهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول ليخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الاخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علمنا لايصلح لذلك و يرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التى موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم ٣

جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علما مستغنيا فى نفسه عما عداه ليس له مباد فى علم آخر (بل مباديه اما بينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (اومبينة فيه فهى) اى فتلك المبادى المبينة فيه (مسائل له) من هذه الحيثية (ومباد لمسائل اخر منه لاتتوقف) تلك المبادى (عليها) اى على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان تكون مبادى اعلى علوم الشرع مبينة فى علم غير شرعى ونحتاج بذلك اليه مما لايجترئ عليه الافلسفى اومتفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لايفوه به محصل فان وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لايتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة فى الكتاب (فنه) اى من الكلام (تستمد العلوم الشرعية (وهو لايستمد من غيره) اصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى

﴿ سيالكوتى ﴾

لكونه من احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهى مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشتراك فى البعض لايستلزم الاتحاد فكون المنطق علما على حدة لايستلزم ان يكون مباحث النظر كذلك وماقيل ان المسائل المنطقية من حيث انها تتوقف عليها اثبات العقائد الدينية من الكلام ومن حيث انها يتوقف عليها اثبات المطالب مطلقا ليست جزء منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه ان يكون تلك المسائل من حيث انها يتوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية جزأ من الاصول وقس على ذلك **قوله** (مستغنية الخ) اى لايحتاج الى دليل ولاتنبيه ولا الى بيان اللمية فلايكون من المسائل لان المسئلة امانظرية او بديهية يحتاج الى تنبيه اوالى بيان اللمية كامر **قوله** (وتجويز الخ) ذلك رد على العلامة التفتازانى لمافى شرح المقاصد من انه يجوز ان يكون مبادى الكلام على تقدير ان يكون موضوعه ذات الله تعالى مبينا فى العلم الالهى وتشنيع قبيح لاينبغى ان يصدر مثله عن مميز فضلا عن عالم العالم ومع ذلك يرد عليه انه ان اراد انه يلزم احتياج العلم الشرعى الى غير الشرعى فيما يخالف فيه الشرع فممنوع وان اراد انه يلزم الاحتياج فى امر لم يبينه الشرع فسلم لكن لاقدح فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان القويم فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها انما ظفر بها وهل هذا الامجرد عصبية كيف وقد احتياج الفقه فى قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وقال حجة الاسلام فى الاحياء ان تعلمه من فروض الكفاية **قوله** (مما لايفوه به محصل) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها اهل الشرع ولا كذلك الالهى وقد عرفت ان ذلك مجرد عصبية بقى ههنا بحث وهو انه جوز فى حواشى مختصر الاصول كامر بكون الكلام والالهى محتاجين الى علم المنطق ولايلزم كونه اعلى منهما بناء على انه لم يبين فيه مباديهما بل مايعرض لمباديهما وبذلك يستحق ان يسمى خادما وآلة لهما ولايخفى ان الفرق المذكور تحكم اذالاحتياج فى اثبات المسائل على التقديرين لازم لان مايعرض المبادى من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه فى اقامة الدلائل عليهما **قوله** (مسائل لايتوقف عليها) كمسائل الرياضى والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك **قوله** (من خلط الخ) يعنى انه من فضول الكلام لاتعلق له بعلم الكلام **قوله** (قد ينفذ الخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث فى الفقه **قوله** (فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم ان يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم التفسير والحديث والفقه الا ان يقال ان ليس ذلك نفاذا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين اصول الفقه للفقه وليس تلك العلوم مقصودة بالاصالة ولذلك لايلزم

٣ الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لايصار اليه فليتأمل

قوله هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء فى قوله يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا ممانعة بين الكلامين

قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف فى العقائد واجيب بانه اظهورها منه والحق ان اللام فى العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها

قوله مزيد امتياز) انما قال مزيد امتياز امابا عتبار ان دأبهم تقديم التميز بحسب التعريف واما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتميز بحسب الذات راجح زائد فى نفسه على التميز بحسب المفهوم

قوله فسموا الاعراض والاحوال) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعى وقد يكون اشياء متشاركة امافى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى المتشاركة فى المقدار لعلم الهندسة واما فى عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة فى كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه فان قلت التناسب المعتد به امر مبهم لايعرف قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها فى الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لايجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى امر ومصداقه ان يقع البحث عن كل مايشاركها فى ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان فى قوله فسموا الاعراض والاحوال الذاتية علما ٣

دون الخدمة فلايناسب تسميته خادم العلوم ﴿ المقصد السادس تسميته ﴾ وانما وجب تقديمها لان فى بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تقتضى الطالب مع ماسبق الى كمال استبصاره فى شأنه (انما سمى) الكلام (كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعنى ان لهم علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع فى علومنا سميناه فى مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق فى علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها ونفع الكلام فى علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلايسمى الا رئيسها (اولان ابوابه عنونت اولا) اى فى كتب المتقدمين (بالكلام فى كذا) فبعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله (اولان مسئلة الكلام) يعنى قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب ايضا لتدوينه (حتى كثر فيه) اى فى حكم الكلام انه قديم اوحادث (التناحر) اى التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسمية للشئ باسم اشهر اجزائه (اولانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ومع الخصم) على قياس ماقيل فى المنطق من انه يفيد قوة على النطق فى العقليات والمخاصمات

﴿ المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم ﴾

من ههنا شرع فى مقاصد علم الكلام وماتقدم فى المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع مايتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد فى علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة فى هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفى ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى فى العلم واقسامه الثانية فى النظر ومايتعلق به الثالثة فى الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (وفيه) اى فى العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب ﴿ الاول انه ضرورى ﴾

﴿ سيالكوتى ﴾

رياسة المبادى للمسائل او يعترف بان لها رياسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات **قوله** (فلايناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الابهرى ولك ان تقول خادم القوم سيدهم **قوله** (انما سمى الخ) كلمة انما للتأكيد لا للحصر اذ لها وجوه اخر وكلمة او للانفصال كل منهما الامتناع الجمع اوالخلو **قوله** (يعنى ان لهم الخ) يعنى ليس المنظور فى هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ايراث القدرة ولا فى ايراث القدرة كونه بازاء المنطق فتعدد الوجهان والعلامة التفتازانى جعلهما فى شرح العقائد وجها واحدا بناء على ان الاشتراك فى مطلق النفع لايحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق **قوله** (عنونت اولا) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف فى مسئلة الكلام **قوله** (طالبا الخ) واعلم يعترفوا لما تقرر فى محله ان الخلاف فى حدوثه وقدمه راجع الى الخلاف فى ثبوت الكلام النفسى ونفيه والافهم لايقولون بحدوث النفسى ونحن لانقول بقدم اللفظى **قوله** (مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلاينافيه قوله الموقف الاول فى المقدمات لان المراد منها مايتوقف عليه جميع ماعداها اماشروعا كما فى المرصد الاول أوذاتا كما فى هذه المراصد الخمسة **قوله** (تصريح الخ) اذ لايقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن خمسة منها فلابد ان يكون القواعد الثلثة ايضا متضمنة لمسائله والقول بان بعض مايذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به احد فيكون جميع مايذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه زل فيه

٣ وأخذا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها

قوله كاثبات القدم الخ) لايخفى ان العقائد هى المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مسامحة واما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فمحمول على حذف المضاف اى بما هو من محمولات العقائد

قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع اجزائه اما على الثانى فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء واما على الاول فلانها اوتركبت من الصورة والهيولى لزم قدم المادة والا لاحتاج الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر التوقف على هذا حشر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن فى كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطيسية فيهما

قوله متعددة موجودة) اذ تمايزها ينفى حينئذ عدميتها واذ لاواسطة يتعين وجودها

قوله وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة الخ) اجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات وان لم يكن كذلك من جهة خصوصياتها وانت خبير بانها اذا كانت من تلك الحيثية موضوعات يستدعى محمولات عليها مع انتفائها فى الواقع على ان انتقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات واومسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد ولايصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتأمل

قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه اثبات العقائد الدينية اى الزامها على الغير

قوله وان اريد به ماصدق عليه من افراده كان اعم منه) فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم مايصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل مايساوى شيئا من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ماصدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلا وحينئذ لاتجاه ٣

اى تصورماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده) اى بانه موجود (ضرورى) اى حاصل له بلااكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتى للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل) فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزؤه سابقا عليه (والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب (والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل لكل احد بلانظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصوره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولانتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها فلايكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا (فلايلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فضلا عن ان يكون) تصوره (ضروريا) و يجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان (لايقال) نحن لانقتصر على ماذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود(و يعلم) ايضا كذلك (انه عالم) بذلك (والعلم احد تصورى هذا التصديق) وهو بديهى ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهى اولى ان يكون بديهيا (فان قلت) فى جواب هذا التقرير (لايلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه) ولابداهة شئ منهما (فان) التصديق (البديهى ما لايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراته

﴿ سيالكوتى ﴾

اقدام **قوله** (لوجهين) اى لدليلين بناء على ان الحكم ببداهة البديهى يجوز ان يكون نظريا للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة او تنبيهين بناء على ان يكون الحكم بالبداهة ايضا بديهيا لكن كثرة المناقشة فيهما تأبى عن كونهما تنبيهين **قوله** (اى بانه موجود الخ) لم يحمله على ماهو الظاهر من ان تصور كل احد بوجوده بديهى لان الامام قرره فى كتبه بالعلم بانه موجود ولانه يرد عليه انه ان اريد به الوجود الخاص فلانسلم ان تصوره بديهى وان اريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولانسلم ثبوته ولان فى بداهة تصوره مناقشة سواء اريد به الوجود الخاص او المقيد حيث انكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا الحصص والشيخ انكر الحصص لنفيه الوجود المطلق ثم لايخفى ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئى اعنى العلم بوجوده بناء على انه اسبق العلوم الضرورية على ما قالوا توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق سابق على العلم الضرورى والسابق على الضرورى ضرورى اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه جزء من العلم الضرورى بانه موجود والجزء سابق على الكل اما جزئيته منه فلانه مطلق وذاك مقيد والمطلق جزء المقيد واما ضروريته فلحصوله من غير كسب وكل ما شانه هذا فهو ضرورى **قوله** (فلايكون حصولها عين تصورها) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الالتفات اليه ضرورى على ما نص المص عليه فى الاعراض فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه فيتم التقريب فليس بشئ لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضرورى لان تصوره ضرورى حتى يلزم ضرورية المطلق **قوله** (والعلم احد تصورى هذا التصديق) انما قال احد التصورين من غير تعيين لانه يجوز ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضرورى وان يجعل محمولا بان يقال كل احد عالم بهذا العلم بالضرورة و بهذا ظهر انه لايجوز ان يقال احد التصورات الثلث فمن قال انما لم يقل احد التصورات اتباعا للمتقدمين وان اعتبار تصور النسبة فى التصديق من تدقيقات المتأخرين فقد ركب شططا **قوله** (فى جواب هذا التقرير) خصه بهذا التقرير وان صح كونه جوابهما على التقرير

٣ بما ذكره و يمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من انواعها وهذا تعسف لاطائل تحته فليتأمل

قوله لانا نقول قد حقق هناك ايضا) هذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا واحوالا لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان الملحوظ وصف المعلومية على معنى انه يبحث فى الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت قد اختار فى حواشى شرح المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثانى من النظر الذى اورده على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى بقى فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتى بعروضه مشروط بامرين احدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذى يتعلق بهما عرض على والثانى ان لايحتاج فى عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لاحقيقيا ولااضافيا كما صرح به فى حواشى شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها فى الموقف الثالث والرابع والخامس يحتاج فى عروضها للعلوم الى ان يصير عرضا اوجوهرا اوواجبا كما يدل عليه سياق كلامه فى بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتأمل

قوله نعم يتجه ان الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبنى على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع فيدله لااشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لابالمحمولات لان المحمول لو جعل وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر لم ينضبط امر الاختلاف والاتحاد و يكون كل علم علوما جة ضرورة اشتماله على انواع ٣

باسرها كسبية فلايصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته اصلا (قلت) فى رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بلانظر) فى الحكم ولافى شئ من اطرافه (اذلاتخلو عنه البله والصبيان) الذين لايتأتى منهم الاكتساب لافى حكم ولا فى تصور (والنزاع فى التسمية) بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهى منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته (لايجدى طائلا) فى هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع فى جواب لايقال بقوله (لانا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولايحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (ام النفس اولا وان لم نعلم حقيقتهما) بكنههما (بل باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولانزاع فيه بل فى تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى) ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لابالضرورة) فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لايلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لابتصور حقيقة العلم) المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول ان نعلمه) اى نطلب ان نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلادور) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلادور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه فى الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما ففى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولاشك انه يتوقف على حصول

﴿ سيالكوتى ﴾

الاول لانه تخلل بين التقرير الثانى وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه وقع فيه العلم الحاصل اعنى العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بانه ضرورى ليمكن ان يقال لايلزم من كون العلم بانه موجود ضروريا بداهة العلم الذى وقع فيه موضوعا لانه تصديق ضرورى ولايلزم من بداهته بداهة اطرافه فتدبر **قوله** (اذلاتخلو الخ) اشار بهذا الدليل الى ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت ببداهة التصديق بداهة العلم الذى هو احد طرفيه بخصوصه فلادور **قوله** (مستغن عن النظر مطلقا) اى باعتبار الحكم والطرفين سواء كانا جزئين اوشرطين **قوله** (بنفسه) من غير ان يغايره بوجه ولو بالاجمال والتفصيل **قوله** (وهذا الوجه الخ) ولذا قيد الشارح الكسبى بقوله معرفا **قوله** (نطلب ان نحصله) اشار الى ان فى المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوبا وليس كذلك اذ المطلوب تصور العلم فتعلمه مجاز عن تحصله ثم فى عبارة الشرح ايضا تسامح لان الظاهر حصوله لاتحصله فالاحسن ان يقال فالذى نحاول حصوله **قوله** (وعلى حصول حقيقة العلم الخ) هذا على تقدير القول بوجود الطبايع فى ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتى لما تحته واما على القول

٣ جة من الاعراض كما ذكر فى شرح المقاصد لان انواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلة تحت امر جامع يحصل له الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان يجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولانزاع فى ان السهولة فى جانب الموضوع اظهر منها فى جانب المحمول فان قلت قد اجاب المحقق التفتازانى فى التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية و بالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية اليه وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعل البحث والعروض فالجار فى قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه اعنى البحث لاباعتبار الجزء الآخر اعنى العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل فى عروض العوارض فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل فى عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لايصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان لايكون للحيثية مدخل فى العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس

قوله اى احداثه) قال الابهرى وانما مثل المصنف بالحدوث تنبيها على ان التأثير والاثر واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات والتعليم عين التعلم لكن حمله على الاتحاد بالشخص لايخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل

قوله لا من حيث هى مستندة اليه) قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر ٣

ماهية في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزماله على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان ترتسم فيها بمثالها و بصورتها وهذا هو تصورها لاحصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية ﴿ المذهب الثاني ﴾ و به قال امام الحرمين (والغزالي انه ليس ضروريا) بل هو نظري (و) لكن (يعسر تحديده وربما انتصر اله بالدليل الثاني) انما قال ربما لان النصرة به تخييلية الا يرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فانهما) اى القسمة والمثال (ان افادا تميزا) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفا) وحدالها اذ لا يعني

﴿ سيالكوتي ﴾

بانها امور انتزاعية اوانه ليس ذاتيا لما تحته فكلا **قوله** (فقد توقف الخ) اى يكون تصور ماهية العلم موقوفا على حصول العلم الجزئي المتعلق بغيره و يكون ذلك الحصول موقوفا ايضا على تصور ماهيته وهو الدور **قوله** (واذا ظهر الفرق الخ) بين الفرق بين الحصول الاتصافي و بين العلم الارتسامي الذي هو حصول الشئ بصورته بانفكاك كل منهما عن الآخر ولم يتعرض للفرق بينه و بين العلم الحضوري بان حصول الشئ على وجه الاتصاف لا يستلزم الالتفات اليه لان الكلام في بيان المغايرة بين حصول العلم المطلق و بين تصوره ولا شك ان العلم المطلق امر خارج عن الذهن ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الا ارتساميا **قوله** (لا حصولها) اى ارتسامها من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فرد من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد **قوله** (لان النصرة به تخييلية) اى وهمية ليست في الواقع فكلمة ربما للتقليل والقلة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير ان يراد بالعسر ضد اليسر واما اذا اريد به ما ليس بيسير فيتناول امتناع التحديد ايضا فالتقليل باعتبار ان الدليل المذكور شبهة **قوله** (فهي ان تميزه الخ) يعني لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية ولا للعلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي والقسمة المذكورة تميزه عنها فتحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام في العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا يكون مفيدة لمعرفته **قوله** (العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابه صفة لادراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة الذي لا يكون مشابها لادراك البصر اعني ما يكون فيه شبيهه وحينئذ يرد ان هذا تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز والكلام في المثال المفيد لمعرفته فالوجه ان يجعل قوله ادراك البصيرة عطف بيان او بدلا من العلم لتعيين المعنى المراد فانه قد يطلق على الملكة وعلى المعلوم وقوله المشابه خبرا له ويؤيده ما في شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لادراك الباصرة **قوله** (او يقال هو الخ) افاد به ان المثال في كلام الغزالي يجوز ان يكون بمعنى الشبيه والنظير او بمعنى الجزئي للعلم وذكره في المستصفى الاول لا يدل على الحصر **قوله** (صلحا معرفا وحدالها) بناء على ما هو التحقيق من ان ما يستلزم معرفته معرفة الشئ فهو معرف له واشتراط المساواة وكونه لازما بينا ومحمولا انما هو بكماله والا يلزم ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب **قوله** (اذ لا يعني) على صيغة الغائب اى لا يعني الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع

٣ **قوله** وان كان على قلة في العلم الادنى) قال رحمه الله كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث التغير

قوله متوقف عليه) فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل

قوله واجيب بان الوجود المطلق الخ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشئ من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشئ منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب و يصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد في الوجود اذا كفى في الحمل كما يدل عليه كلامهم لزم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شئ كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز عكسه وايضا سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شئ مواطاة لكن الحمل في الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل

قوله لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره) مثلا يبين موضوع العلم الطبيعي اعني الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود مطلقا بان يقال الموجود اما ممكن او واجب والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم طبيعي اوغيره

قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا) فان قلت هذا ينافي ما مر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى اما اذا كان المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة و بالجملة اثبات الوجود ٣

ههنا بتحديدها سوى تعريفها (والا لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان تحصل المعرفة بشئ لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الامام الغزالي رحمه الله صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به ﴿ المذهب الثالث انه نظري ﴾ لا يعسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو) اى هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة او دليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه (الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا) فلا يدخل الظن فيه (و يرد عليهم) اى على اصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا) بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم

﴿ سيالكوتي ﴾

على غيره ان طريق معرفته القسمة والمثال ولو كان مراده التحديد الحقيقي لكان الواجب ان يقول فطريق معرفته الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التي ذكرها القوم **قوله** (للجنس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتنصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على معنى المشترك والمميز **قوله** (يفهمك حقيقته) ولو بوجه ما **قوله** (فظهر انه انما قال الخ) لان كلامه المنقول نص في ذلك وما ذكر سابقا ظاهر في ارادته التعريف مطلقا فيجب صرفه عن الظاهر بان مراده فطريق معرفته المحقق المعول عليه القسمة والمثال وان كان يمكن معرفته بالرسم ايضا الا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم **قوله** (اعتقاد الشئ على ما هو به) اى على وجه ذلك الشئ متلبس به في حد ذاته من الثبوت والانتفاء والمراد بالشئ الموضوع او النسبة الحكمية **قوله** (عن ضرورة او دليل) اى كائنا ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة او دليل واعتقاد المقلد وان كان ناشئا عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد الا ان مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي ولذا يقلده فيما يصيب و يخطئ فاندفع ما تحير فيه الناظرون من ان التقليد اذا لم يكن عن ضرورة او دليل يلزم ان يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة الى الضروري والنظري غير حاصر لخروج التقليد وتكلفوا لدفعه بما تمجه الاسماع **قوله** (خروج العلم الخ) يعني ان الظاهر ان المراد بالشئ ما هو المصطلح لانه المعنى الحقيقي عندهم فيلزم خروج العلم التصديقي المتعلق بالمستحيل كالعلم بان النقيضين يستحيل اجتماعهما و بان شريك الباري محال سواء اريد بالشئ في تعريف العلم الموضوع او النسبة لان النسبة الى المستحيل مستحيل ايضا لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب اليه **قوله** (فان كل عاقل الخ) يعني انه يتعلق به العلم التصديقي وهذا الحكم تصديق يقيني ناش عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج ولا ينافي مطابقتها للواقع فما قيل ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقولنا اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد به تعلق العلم التصوري فسلم لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصوري خارج عنه وايضا يصير قوله نعم قد يتعذر الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد فمنشاه عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر

٣ المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها

قوله اى يبحث فيه عن احوال الخ) لما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الاحوال في كلام المصنف في موضعين ثم لما كان اقحام لفظ الاعتبار في كلامه موهما بان الواجب له مدخلية القيد في البحث لا في العروض كما نقلته من التلويح وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود في لحوق تلك الاحوال الا انه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليفهم

قوله واما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به) هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني واما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان يثبت بادلة بطلانه وستعرف انها غير تامة فتأمل

قوله مع ان هذا الزعم منه باطل) لا يقال المراد بالحق اعم مما في نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول اذا اريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الالهي لان صاحبه ايضا يدعي حقيته

قوله وما ينسب اليهما) من الاجماع والمعقول الذي لا يخالفهما و بالجملة حاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض ارباب الكلام تكفره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطع لزم ان لا نكفرهم وان كان مخالفا له لزم ان لا يكون من ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوى النفس واما مخالفة القطع اتباعا لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة ٣

باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الامع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما (ومناقض) لكلامه ايضا (لان هذا) اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بانه لايعلم (فيستدعى) هذا الحكم (العلم به) لامتناع الحكم على ماليس معلوما اصلا (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيئا لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت فى نفسه لايمنع ذلك) اى كونه شيئا لغة (الثانى للقاضى ابى بكر) الباقلانى (انه معرفة المعلوم على ماهو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بان لله علما (اذ لايسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وايضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا ف (على ماهو به) قيد (زائد) لاحاجة اليه (اذ المعرفة لاتكون الا كذلك) لان ادراك الشئ لا على ماهو به جهالة لامعرفة ❊ الثالث للشيخ ❊ ابى الحسن الاشعرى (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذى يوجب كون من قام به عالما او) هو الذى يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم فى تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ماهو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم فى الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لايستعمل فى الحدود فان اجيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعنى ان قوله على ماهو به زائد فان المعلوم لايكون الا كذلك (الرابع لابن فورك مايصح ممن قام به اتقان الفعل)

❊ سيالكوتى ❊

قوله (ولايتصور الخ) ذكره استطرادى للمبالغة فى الرد على من انكر تعلق العلم بالمستحيل باثبات تعلق نوعيه به والافلا دخل له فى النقض قوله (نعم قد يعتذر الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز فى التعريف من غير قرينة لان المعنى اللغوى سواء كان حقيقيا او مجازيا معنى مجازى عند اهل الاصطلاح قوله (يسمى شيئا لغة) حقيقة او مجازا وماسيجئ من ان اهل اللغة لايطلقون الشئ على المعدوم فالمراد الاطلاق حقيقة قوله (مع كونه معترفا الخ) حيث اثبت له تعالى علما وعالمية وتعلقا اما لاحدهما اولكليهما كما ثبت فى الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركا بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكا معنويا فلابد من دخوله فى تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لايعترفون بالعلم الزائد يقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظى فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لامطلق سواه ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لايرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اختار فى المطالب العالية نفى العلم عن ذاته تعالى واثبات العالمية التى فسرها بالتعلق بين العالم والمعلوم قوله (اذ المعلوم الخ) يعنى ان المعلوم وان كان المراد منه ماصدق عليه لكنه لابد من ملاحظة مفهومه لذى صار آلة لملاحظة افراده ومفهومه ماتعلق به العلم والمراد ههنا ما من شانه ان يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله (جهالة لامعرفة) اذ لايقال فى العرف واللغة والشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف و يلزم ان يكون اجهل الناس اعرفهم فاقيل انه كون اعتقاد الشئ لا على ماهو عليه جهالة غير مسلم ليس بشئ قوله (باشتهاره فى العلم) اى اشتهاره عند المليين فى العلم بالمعنى المقابل للشك والظن والجهل والوهم والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفية فصح استعماله فى التعريف من غير قرينة وماقيل ان المعنى المجازى للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه ولا زيادة قيد على ماهو به فدفوع بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لاعند اصحاب هذا التعريف قوله (فان المعلوم الخ) فيه بحث لان المراد بالمعلوم ماهو من شانه ان يعلم ولايلزم ان يكون الادراك المتعلق بما من شانه العلم ان يكون على ماهو به نعم لو اريد بالمعلوم ماهو معلوم بهذا الادراك لاتجه ذلك قوله (مايصح ممن قام الخ)

٣ قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعا) هذا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع فى الارادة واما الاشعرية القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لماذكر على اصولهم لكفاية الارادة فى الشروع بلا شبهة واما مايقال فى بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه اولم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار مالا يقصد به فائدة مع انه يتصور قطعا واذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث فى العرف يطلق على الفعل الذى يقصد به فائدة غير معتد بها وهو الذى يحترز عنه العقلاء ولاشك فى كونه متصورا بل واقعا

قوله وان اعتقد فيه فائدة الخ) قيل مايقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد امر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل فى القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا ان لايعتقد فائدة معينة وذا اما بان لايعتقد فائدة اصلا او يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لايتصور الشروع وماوقع فى الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدته فى الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفائدة المطلوبة فى هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لايخفى

قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه) ان قلت المفروض ان الشارع فى العلم تصور فائدة غير ماهى فائدته فى الواقع ولاشك ان المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلى فلا معنى لرب المفيدة للتقليل او التكثير قلت اما اولا فقد يستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب فى قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فالمراد بالموافقة الملائمة لا المطابقة وحينئذ جاز ان يكون الفائدة المترتبة ملائمة للفائدة التى اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع ٣

اى احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ماله دخل فيها (فتدخل القدرة) فى الحد (و يخرج) عنه (علمنا اذ لامدخل له فى) صحة (الاتقان على رأينا) فان افعالنا ليست بايجادنا (وقد اورد عليه) بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده (علم احدنا بنفسه و بالبارى) تعالى و بالمستحيل فان ماتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا ممايصح اتقانه به (واعمايرد) عليه هذا (ان لو اراد مايصح به اتقان متعلقه واما لو اراد مايصح به) الاتقان (فى الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (واهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (نحو تبيين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (او اثباته) اى اثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتاله وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولامجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه (او الثقة بانه) اى المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى تعالى واثقا بماهو عالم به وذلك ممايمتنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازى) انه (اعتقاد جازم مطابق لموجب) اما ضرورة اودليل واعترفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولاغبار عليه غير انه يخرج عنه التصور) لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولايخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا فى الاعراض (علمت معنى المثلث و) فى الجواهر علمت (حقيقة الانسان) او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة

❊ سيالكوتى ❊

والتقليد والظن الغالب لايدخلان فى هذا التعريف لان اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالما بالمفاسد والمصالح علما يقينيا تفصليا ولذا استدلوا باتقان العالم على علمه تعالى قوله (اذ لامدخل الخ) يعنى ان الاتقان معناه الايجاد على وجه الاحكام وذلك انما يتصور عن الموجود فيكون لعلمه بوجوه المصالح مدخل فى الاتقان واما غير الموجد فلا تعلق له بالايجاد فلا يتصور منه الاتقان اذ لايمكن اتقان فعل الغير فلا مدخل لعمله فى صحة الاتقان واما القول بانه على تقدير فرض ايجادنا لافعالنا يكون علمنا ممايصح به اتقان الفعل فممنوع ولادليل على ذلك فانه فرض محال يجوز ان يستلزم المحال وكذا ماقيل ان المراد به اتقان الفعل كسبيا كان اوايجاديا اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو الفعل ولاتعلق له بالايجاد قوله (بتبيين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم فيصح حمله على العلم لا على صيغة التفعل فانه صفة المعلوم فكأنه قيل تميز المعلوم وكشفه على ماهو به قوله (وان التبيين مشعر الخ) لانه مشتق من البينونة وهو الفصل بين الشيئين بعد الاتصال فكأن الشئ قبل العلم به كان مشتبها بامثاله عند العالم فاذا علمه فصله عنها واظهره قوله (يلزم ان يكون الخ) يعنى ان معنى الاثبات هو جعل الشئ ثابتا باى معنى يفسر الثبوت فالعالم منا بوجوده تعالى فى الخارج مثلا يكون جاعلا لوجوده ثابتا وهو محال لان ذاته ليس محلا للجعل وانما خص الوجود بالذكر لانه ابين استحالة ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالبارى تعالى واندفاع ماقيل لا استحالة فى كون العالم بوجوده اثبات الوجود له فى الذهن وانه لايتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الاثبات ولذا قدمه على التفسير قوله (وانه يوجب الخ) يعنى انه تعريف للعلم المطلق فيكون شاملا لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى واثقا بما علمه قوله (وذلك الخ) اى كون البارى واثقا بماعلمه ممايمتنع اطلاقه عليه شرعا باى لفظ عبر عنه فلايصح اطلاق العالم لانه دليل العجز والضعف فى شمس العلوم وثق به ثقة اذا اعتمد عليه وفى الحديث الثقة بكل احد عجز وفى التاج الثقة والموثق استوارشدن ويعدى بالباء قوله (لموجب) اى يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة اودليل فقيد الجزم لاخراج الجهل المركب وتقليد المخطئ ولوجب لاخراج تقليد المصيب

٣ تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثا فالضمير فى عليه من قوله الا انه لايترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لايترتب على اعتقاد نفع فى شئ مايقصد بل يترتب ماهو فائدة ذلك الشئ فى الواقع فقد يكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعة وقد لايكون اذا لم يكن كذلك وبالجملة قوله ربما لم يكن الخ حكم كلى ليس مقصورا على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض فى قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذى اعتقد فيه فائدة غير ماهو فائدته فى الواقع حتى يتوجه ماذكر بل المراد غرض الفاعل فى الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفائدة التى اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم يكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتأمل

قوله وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب عادم لها اله تلك قلت الاول لقصور فى المراعاة والثانى ممنوع على ان تعدد الاسباب لاينفيه

قوله اى شرفه) جعل فى حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف والكل وجهة هو مواليها

قوله فيتناول اشرف المعلومات) التى هى مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع فمعنى تناول الموضوع المباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية او تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيماسيأتى عن قريب فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوث عنها على نهج حصول الصورة وانما قصده اشارة الى ان المباحث ملحوظة فى جهات الشرف وان ارجع الى الكلام فالامر ظاهر

قوله ودلائله يقينية الخ) قيل عليه قد مر ان مسائل المخطئ من الكلام فكيف يكون دلائله يقينية واجب بالتخصيص ٣

(السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشئ) كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما (فى العقل) اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (فى نفس المدرك) بكسرها (وهو) اى كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهنى وسنبحث عنه) اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) اى ماذكروه فى تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) ايضا (وتسميتها علما) اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما هو فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة (ولا مشاحة) اى لا مضايقة ولا منازعة (فى الاصطلاح) بل لكل احد ان يصطلح على ماشاء الا ان رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبرائته عما ذكر من الخلل فى غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقينى (انه صفة) اى امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تمييزا) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ماتقدم وتوجب لها ايضا تميزا لمدركاتها عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعانى) اى ماليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة

❊ سيالكوتى ❊

فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقته ليس ناشئا منه بل اتفاقى وقد مر **قوله** (حصول صورة الشئ) ان اريد بالصورة مابه تميز الشئ فى الخارج او الذهن ليشمل العلم الحضورى ايضا لانه صورة خارجية فكونه تعريفا لمطلق العلم ظاهر وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة فى ذاته تعالى كما فى الاشارات او بحصولها فى المجردات كما فى شرحه واما على القول بكونه عين ذاته او عبارة عن التجرد فلا وان اريد بها ماتميز به فى الذهن على ماقيل الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فهو مبنى على نفى العلم الحضورى وان العلم بانفسنا وصفاتنا النفسانية ايضا حصولى **قوله** (اى عنده) بناء على اعتبار التوسع فى الظرفية بادعاء ان الحصول فى آلات الشئ حصول فيه لكونه فى تصرفه كما يقال هذا المال فى يد زيد لا ان فى معنى مع على ماوهم لانه لابد من حمله على مقارنة الحال للمحل فالاشكال بحاله **قوله** (ظاهرة الاختصاص) اى بالنسبة الى التعريف السابق وان كلمة فى وان كانت ظاهرة فى الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية ايضا بخلاف فى نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فانه لا يحتملها **قوله** (تمثل ماهية المدرك فى المدرك) لم يعترض عليه بكونه دوريا بناء على ماذكره المحقق فى شرح الاشارات من انه تعريف لفظى لا يتحاشى فيه عن لزوم الدور اذ ليس الغرض تحصيل المجهول بل تعيين المعلوم **قوله** (اولى واحب) اذا لم يكن للمخالفة باعث كما فى هذا المقام فان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لابد لهم من تعميم العلم **قوله** (اى امر الخ) بيان للمعنى المراد فانها قد يطلق على ما يحمل على الشئ كما سيجئ واشارة الى ان دلالة الصفة على الغير الذى هو المحل والموصوف دلالة تضمنية وهى معتبرة فى التعريفات فيكون قرينة على تقدير محلها وموصوفها **قوله** (توجب الخ) يعنى ان الصفة ليست مميزة والاوجب ان يقال تميز تمييزا فعلم ان ايجابها لامر وماذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة **قوله** (اى تجعلها بحيث الخ) يعنى ان ايجابها للتميز ليس بالفعل ضرورة ان التميز عما عداها فرع ملاحظة المدركات وتصور ماعداها فالمراد توجبها هذه الحيثية فلا يخفى عليك ان بيانه هذا يشعر بان التميز ههنا بالمعنى المصدرى وهذا بالنظر الى الظاهر

٣ **قوله** يحكم بها صريح العقل) اى خالصه فى الصحاح الصريح الخالص من كل شئ وقد صرح بالضم صراحة وصروحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى ان المراد خالص العقل

قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية) يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادى التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسائل المتكثرة علما واحدا كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادى ويعد جزأ برأسه بقى ههنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادى مايتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة مايتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه للتصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادى اللهم الا ان يقال المراد بالمبادى ههنا مايتوقف عليه المسئلة ذاتا وشروعا لا المبادى المصطلح عليها وفيه مافيه

قوله وانيته اعنى وجوده من المبادى التصديقية) قد يقال المبادى التصديقية المصطلح عليها عندهم هى المقدمات التى يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادى التصديقية فاراد به المعنى اللغوى من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادى التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه ولا ينحصر حينئذ اجزاء العلوم فى الثلثة نعم فى عدانية الموضوع من الاصول الموضوعة تأمل لانها القضايا التى يتألف منها قياسات العلم ولا يكون بينة بذاتها بل هى مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع الكلام والالهى مثلا بديهى كما ذكره الشارح سابقا فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب

قوله وفيه تثبت موضوعاتها او حيثياتها) اى ان احتيج الى الاثبات فلا نقض بالعربية ومثال اثبات حيثية الموضوع فى الكلام اثبات الصحة وعدمها التى هى حيثية الاعمال التى هى موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة الاعمال وفسادها ٣

فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به (لا يحتمل النقيض) اى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على مافى الواقع فيزول عنه ماحكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلابد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشئ تتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان

❊ سيالكوتى ❊

والتحقيق ماسيجئ من ان المراد به مابه التميز فالمعنى صفة توجب مابه التميز اى كونه بحيث تميز **قوله** (ادراكات هذه الحواس) اى ظهرة المعلومة لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التى اثبتها البعض فهى داخلة فى العلم عندهم اما لتوهم فلكونه متعلقا بالمعانى الجزئية الغير المحسوسة واما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتميز امر خيالى الا انه لمطابقته للمحسوس صار موجبا لتميزه الا يرى ان تخيل زيد موجب لتميزه عما عداه سواء كان زيد موجودا او معدوما **قوله** (اى لا يحتمل الخ) يعنى ان المذكور فيما سبق امران الصفة والتميز ولا يجوز ان يراد نقيض الصفة لعدم صحته فى قولهم تميز لا يحتمل النقيض فتعين الثانى فحينئذ الضمير فى يحتمل لا يجوز ارجاعه الى التمييز اذ الشئ لا يحتمل نقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون راجعا الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز وهى المعانى **قوله** (خرج الظن والشك والوهم) اى تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد فى الوقوع واللاوقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس بعلم فدخوله من حيث ذاته فى التصور الذى هو قسم العلم لا ينافى ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور **قوله** (بلا خفاء) لكون الاحتمال فيها محققا فى الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لا احتمال فيهما بالفعل لكنهما يحتملانه مآلا كما بينه والمراد بالاحتمال المنفى اعم من الاحتمال فى الحال او المآل **قوله** (قائمة بمحل الخ) تصريح بما علم ضمنا من قوله صفة وتوجب تميزا للتنصيص على انه صفة حقيقية ذات تعلقين **قوله** (ايجابا عاديا) هذا على تقدير كونه تعريفا للعلم الحادث واما على تقدير شموله للعلم الحادث والقديم فالايجاب اعم من الحقيقى والعادى **قوله** (نقيض ذلك التميز) فالتميز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديق النفى والاثبات والمتعلق الطرفان كذا افاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول **قوله** (اذ لا نقيض له) اى لتميزه بناء على ان التصور والتصديق اليقينى عبارتان عما يوجب الصورة والنفى والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان الخ يأباه فيحتاج الى العناية فى مواضع عديدة فالاظهر ان يأول قوله وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول مايوجبهما ويحتمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف اعنى الحكم والصورة **قوله** (المتمانعان) لذاتيهما اى يكون ثبوت احدهما مستلزما لذاته انتفاء الآخر وبالعكس **قوله** (فان مفهومى الانسان) اللائق ان يقال فان تصورى الانسان واللاانسان لا يتمانعان كما فى حواشى الابهرى الا ان الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لا يتمانعان لا فى الخارج ولا فى الذهن لتحققهما فيهما **قوله** (يحصل هناك قضيتان متنافيتان) اى فى الخارج وفى الذهن **قوله** صدقا وقع فى اكثر النسخ صدقا وكذبا وفى حواشى شرح مختصر الاصول صدقا وفى حواشى المطالع

٣ انما يكون بالقرآن والحديث واثباتهما يكون فى هذا الفن

قوله فليس له مبادى تبين فى علم آخر) هذا التفريع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح به الشارح فيما سبق بان مبادى العلم الاعلى قد تبين فى علم ادنى وان كان على قلة فمجرد كون الكلام علما اعلى لا يستلزم ان لا يكون له مباد مبينة فى علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ماذكره الشارح من البيان او يلحق النادر بالمعدوم وفيه مافيه

قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة الخ) فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره فى حواشى شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية او يتقوى بها فهى محتاج اليها لتلك العلوم وليس جزءا منها بل هى علم على حيالها وعلم الكلام لما كانت رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها انتسب اليه هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه فى الحواشى لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهى لانه يبين مباد كثيرة لهما لا يبين مثلها فى الادنى كما لا يخفى لانا نقول لا تبين مباديهما اصلا بل تبين مايعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليهما من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال فى التلفيق لا شك ان احوال المعلومات التصورية والتصديقية احوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها وجعلت مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار انه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقا وليست بهذا الاعتبار جزأ من الكلام اصلا قيل وبهذا احترز عن المنطق فى تعريف الكلام ولو كان جزأ لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد فى تعريف علم يوجب خروج بعض اجزائه والثانى اعتبار انه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهى بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل فى كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث ٣

الابملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجاز على التأويل لايقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لايوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصورى به والخطاء انما هو فى حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان اومعدوما ممكنا كان اوممتنعا وعدم المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها

﴿ سيالكوتى ﴾

صدقا لا كذبا ولاتنافى بينهما لانه ان لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقا فقط وان اعتبر كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر اللانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوته قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى العدول كانا متنافيين صدقا فقط **قوله** (الابملاحظة الخ) التمانع بين المركبين التقييدين يتحقق على انحاء ثلثة باعتبار ثبوتهما لشئ و باعتبار وقوع تلك النسبة اولاوقوعها فى الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقا فقط اوصدقا وكذبا على نحو مامر فى المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقييدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض للاعتبارات الثلث فى حواشى مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات **قوله** (مجاز على التأويل) اى التأويل فى مفهوم النقيضين بان يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متمانعين اولا اوالتأويل فى الحكم على الاطراف بالنقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهو ان هذه الصورة لذلك الشئ والاول اوجه والى الثانى ذهب الفاضل الابهرى **قوله** (فعلى هذا) اى اذا لم يكن للمفهومات التصورية نقيض يكون جميع التصورات اى ما يوجب الصور علوما مع ان بعض الصور غير مطابق كما اذا تصور ناشئا بوجه لايكون ذلك الوجه وجها له **قوله** (فانا اذا رأينا الخ) ان كان ادراك الحواس داخلا فى العلم فهو مثل والافنظير **قوله** (انما هو فى حكم العقل) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لاعتيادها بادراك الاشياء على ماهى عليه واعلم ان ماذكرناه حل لعبارة الشرح واما تفصيل الكلام فى التعريف والايرادات عليه والاجوبة عنها فمذكور فى حواشينا على الحواشى الخيالية فان شئت فارجع اليه **قوله** (وهى العلوم المستندة) اى العلوم التى سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم مع احتمال جواز خرق العادة قلنا المنافى للعلم وقوع خلاف العادة لامجرد الجواز وهذا كما ان الحس ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما والسر ان كثيرا من الامور الجائزة فى انفسها يعلم انتفاؤها فى الخارج بالبداهة **قوله** (يوجب ذلك الاحتمال) لانه اذا كان الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لان يتصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التى تتألف منها الجبل يمتنع اتصافها بالصفات الذهبية فلايكون العلم بانه لم ينقلب ذهبا محتملا للنقيض فلذا قال الشارح فانا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلانى من غير ملاحظة

٣ الاعتبار الثانى وذكره فى مبادى الاول لامن حيث الاعتبار الثانى اذ لامعنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله فى الحواشى والجواب ان اثبات العلوم النظرية الخ لايقال تلك المسائل اذا لم تجعل جزأ من علم الكلام ولو بالاعتبار الثانى لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما مر فاى احتياج الى جعلها جزأ لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا فى علمهم هذا الى شئ سواه بقى الكلام فى قواعد العربية المحتاج اليها بالاستنباط بعض الاعتقاديات من الادلة السمعية وقد يقال هو ايضا جزء من الكلام افرز عنه افرازا لكحالة من الطب و افراز الفرائض من الفقه فليتأمل

قوله اومبنية فيه فهى مسائل له) قيل كلام الشارح يشعر بان مباديها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شئ من العقائد وليس من مسائل الكلام الاذلك واما التقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى الغالب واما احتمال كون عروض محمولات المبادى البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لامن حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقائم فى المبادى النظرية ايضا اللهم الاان يقال لم يوجد ذلك فى المبادى النظرية

قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق) هذا كما ذكره لكن ههنا مسئلة لايخلو التنبيه عليها عن الفائدة وهى انه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات فى حق ترتب الكتب بحسب الوضع ان اللغة و النحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك

قوله اذ قدروى ان بعض الخلفاء الخ) روى ان مأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن فى سنة ثمان عشر ومأتين و كتب بذلك الى نائبه ببغداد وبالغ بذلك وقام فى هذه البدعة قياما معتدا بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يصبق ٣

متخالفة الماهية ومايتركب منه الحجر لايجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا (والجواب) ان يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) انه (لوفرض نقيضها) واقعا بدلها (لم يلزم منه) اى من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لايستلزم بشئ من طرفيه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) اى فى العلم العادى (للنقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن اوفى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التميز اما لعدم الجزم اولعدم المطابقة اولعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثانى المغاير للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور فى التعريف وهو الذى ورد عليه النفى فيه (وانه ممنوع) ثبوته فى العلوم العادية كما فى العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لايقدح فى شئ منهما (والمعانى خصت بالامور العقلية) كلية كانت اوجزئية اذ المراد بها مايقابل العينية الخارجية التى تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تميزا فى الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعرى (انه) اى ادراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سيأتى (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض (ومنهم من يزيد قيدا) فى الحد المختار (و يقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة

﴿ سيالكوتى ﴾

خصوصية كونه جبلا فلايكون الحكم واردا على خصوصية الجبل حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهبا قيل المتصف بالحجرية فى نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لامفهوم الشاغل الذى جعل عنوانا وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل النقيض فى نفس الامر وهو ظاهر واما الحاكم فالظاهر انه اراد بالشاغل الفلانى العهد الخارجى فان اعتقد تخالفها بالحقيقة فلايحتمله عنده ايضا والا احتمله لكن لواخذ الموضوع خصوصية الجبل الكان الامر كذلك فلافرق بين اخذ الموضوع معينا و بين اخذه مشتركا فى ان وصف الحجرية والذهبية لايردان على موضوع واحد والاحتمال للنقيض على تقدير التخالف لايكون الاعلى وجه الابدال غاية مافى الباب ان العنوان على تقدير كونه قدرا مشتركا واحدا ولانزاع فيه اقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدرا مشتركا ماصدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل فهذا العلم المتعلق به من هذه الحيثية يحتمل النقيض بان يتصف ماصدق عليه العنوان المشترك بالذهبية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته فانه يمتنع اتصافه بالذهبية فى نفس الامر وعند الحاكم العالم بتخالفهما **قوله** (وانه ممنوع ثبوته) لان الشئ الواحد كالجبل اذا علم كونه حجرا فى وقت استحال ان يكون هو بعينه فى ذلك الوقت ذهبا والالامكن اجتماع النقيضين واذا علم بالعادة ايضا كونه حجرا دائما استحال ان يكون ذهبا فى شئ من الاوقات وماذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال كذا افاده الشارح فى حواشى مختصر الاصول وخلاصته ان المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعا فى نفس الامر البتة وان كان ممكنا فى ذاته **قوله** (وثبوت الاحتمال الاول الخ) يعنى ان هذا التجويز جار فى جميع الممكنات ولااختصاص له بالامور العادية مع ان ماعلم منها بالحس كحصول الجسم فى حيزه لايحتمل النقيض اتفاقا فلافرق بين ان يعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين ان يعلم عادة فى التجويز العقلى اللازم للامكان الذاتى ونفى الاحتمال بحسب نفس الامر مثلا اذا وقع احد طرفى الممكن فان قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث هو كان ممكنا له فى ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان ممتنعا لابحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو امتناع بالغير وعلى هذا فالممكن المطابق يمكن نقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلى و يستحيل بالغير وهو معنى نفى الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذى

٣من علماء العراق الاالامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا ووجهزا الى المأمون وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتصم فتتبع اخاه بالبدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بين يديه باسياط حتى غشى عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهى تسعة اعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه فى ذلك حتى قتل العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعى بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو للفظ الحادث فلم يعترفوا بحدوثه واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف

قوله وماتقدم فى المرصد الاول كان مقدمة الشروع) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول المصنف فيما سبق الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد فانه يدل على ان كل المراصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هى المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق اعنى مقدمة الشروع ومراد المصنف اعم من ذلك فلاتناقض

قوله وفى ابكار الافكار للآمدى تصريح بذلك) نقل عنه رحمه الله ان التصريح نظرا الى الظاهر مسلم واما اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل فى العنوان اولا وتعيين كل منها لبيان مايبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعا بلااشارة الى تميز بين ماهو منها قطعا و بين مايختلف فيها و يشك انها يستفاد منها ذلك والايكون الغازا مجتنبا عنه فى هذا المقام لايفيد اللزوم كما لايخفى

قوله اوجهين الاول ان علم كل احد الخ) بداهة العلم بشئ لايستلزم العلم البديهى ببداهته ولذا استدل عليها واما مايقال ان ماهيته اذا حصلت للنفس بلاكسب والتفت النفس ٣

مع الغنى عنها تخل بالطرد) اى طرد الحدفى جمع افراد المحدود وجه بانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوى دون الاصطلاحى (اذ يخرج) بهاعن الحد (العلم بالجزئيات) كا علمنا لامنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد للعلم (عندمن يقول العلم صفة ذات تعلق) بالعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كاسيأتى (حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لايحتمل النقيض) واعلم ان احسن ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شانه ان يذكر انكشافا تاما لااشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

﴿ المرصد الثالث فى اقسام العلم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول انه ﴾ اى العلم بمعنى الادراك مطلقة ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) اى ايقاع النسبة اوانتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لانسبة فيه اصلا كالانسان اوفيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق اوانشائية كقولك اضرب اونسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما

﴿ سيالكوتى ﴾

افاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول قوله (مع الغنى عنها) اذلا يفيد اخراج شئ ليس من افراد المحدود يخل بالجمع لانه يخرج بعض افراد المحدود قوله (فهو محمول الخ) فلا يرد ان الصواب بالعكس لان الطرد المنع والعكس الجمع قوله (ومن قال انه نفس التعلق الخ) هذه العبارة تنادى بان التميز فى التعريف بمعنى الانكشاف التصورى لانقيض له والانكشاف التصديقى اعنى النفى والاثبات كل واحد منهما نقيض الآخر ومتعلق الاول لايحتمل النقيض اصلا ومتعلق الثانى قديحتمله وقدلايحتمله وليس المراد به فى التصور الصورة على ماافاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول اذحينئذ لايكون العلم نفس التعلق ولعله لاجل هذا لم يتعرض ههنا لبيان التميز فى التصور قوله (تميز معنى عند النفس) هذا مبنى على ماقال الشيخ الرئيس ان التعليم والتعلم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وما ذكره المصنف فى شرح مختصر الاصول من اتحاد الايجاب والوجوب بالذات فالتميز اذا اعتبر نسبته الى النفس كان تميزا فلا يرد ان التميز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلايجوز تعريف احدهما بالآخر والقول بان المراد بالتميز مابه التميز اعنى التميز واعتمد فيه على ظهور المراد مما لايرضى به الطبع قوله (ان احسن ماقيل الخ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعريف السابق قوله (والتجلى هو الانكشاف التام) اما لان صيغة التفعل للمبالغة كالتكبر واما لان المطلق ينصرف الى الكامل قوله (لمن قامت) يخرج به النور فانه يتجلى به لغير من قامت به واختار كلمة من لاخراج التجلى الحاصل للحيوانات العجم قوله (ليتناول الظنيات) اراد بالظن ههنا مايقابل اليقين كما سيجئ فى بحث تعريف النظر فيشمل جميع التصديقات الغير اليقينية قوله (او بالمعنى المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق ان لايوجب الحكم و يوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق ان لايكون نفس الحكم وان يكون نفسه لان التميز عبارة عن النفى والاثبات وهو الحكم قوله (ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به ان يكون الخلو عن الحكم معتبرا فيه يلزم ان لايكون ماصدق عليه هذا القسم معتبرا فى التصديق ضرورة ان تصورات الاطراف المعتبرة فيه انما يصدق عليها مطلق التصور لاالتصور المقيد بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان وان اراد به ان لايكون الحكم معتبرا فيه سواء اعتبر عدم الحكم اولا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره والمحقق الرازى اختار الاول والعلامة التفتازانى اختار الثانى وكلاهما سمج والله اعلم باسرار كلام عباده قوله (اوانشائية) اى النسبة التى لايشعر بالنسبة الخارجية قوله (اونسبة خبرية) اى نسبة مشعرة

٣ اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فيكون بداهة كل بديهى غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبى فجوابه انه قديحصل فى النفس صورة ولايلتفت الى كيفية حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز ان يكونا تنبيهين

قوله والجواب عنه ان الضرورى حصول علم الخ) فان قلت سيجئ فى بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لايتوقف الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فى ماسيأتى ان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به لان العلم لايتوقف الا على الالتفات على انه شبهة الخصم فى ثبوت علم الله تعالى فلاعلينا ان لانسلمه والحق ان المذكور فى الالهيات وان كان ماذكر الا ان الظاهر ان من علم شيئا والتفت علم بمجرد التفاته انه يعلمه واليه اشار فى مباحث العلم من موقف الاعراض فجواب الشارح اظهر

قوله والعلم احد تصورى هذا التصديق) انما لم يقل احد تصوراته اتباعا للمتقدمين فان اعتبار تصور النسبة فى التصديق من تدقيقات المتاخرين

قوله ولافى شئ من اطرافه) لايقال فحينئذ يلزم المصادرة لان احد طرفيه هو العلم الذى يراد اثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة جزء معين تفصيلا اعنى العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اجمالا فلامصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيجئ فى بحث الوجود

قوله ولايحتاج فيه الى تصورهما بالكنه) ولوسلم فانما يتم لوكان المطلق ذاتيا للعلم الجزئى كما ذكره الشارح فيه امر نعم لواستدل بان كل احد يعلم انه عالم مطلقا تعين جواب المص

قوله اى نطلب ان نحصله) اشارة الى مافى العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة

قوله وذلك حصولها وليس تصورها) ٣

اذا شككت فى زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اى وان لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازى ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا لان النسبة واقعة اوليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمى العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التى يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظرى منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلاوجه له فعلا كان الحكم اوادراكا (وهما) اى التصور والتصديق (نوعان متمايزان بالذات) اى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك

﴿ سيالكوتى ﴾

بنسبة ماخارجية قوله (والمتبادر من هذه العبارة) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلاء الموصول بالباء اوالى اومع فى التاج يقال خلا به واليه ومعه بمعنى واحد ومصدره الخلوة واما خلاء الموصول بعن فمصدره الخلو المنسر بتهى شدن والمتبادر منه عدم الحصول فيه فمعنى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل اى حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام قوله (ولا المجموع الخ) اعترض عليه بانه لايخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم والجواب ان المتبادر من المقارنة الخروج فالكل لايقارن الجزء بل بعض اجزائه قوله (كما يشهد به الخ) اذ لايحصل لنا بعد تصور النسبة الادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة واذعانها قوله (فالصواب الخ) اى الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذلوجعل معروضه اوالمجموع المركب منهما لم يكن القسمة حاصرة كذا نقل عنه وهذا مبنى على ان الحكم ليس داخلا فى التصور بالاتفاق وكيف يكون داخلا فيه وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرف والتصديق من الحجة قوله (فالصواب الخ) اى الصواب ان لايجعل الحكم نفسه ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى ينقسم العلم الى تصور ساذج والى التصديق اى تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فمجاز لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والظنية وغيرها فانها اوصاف الحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتسامح فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له وانه تعسف قوله (الى تصور ساذج الخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكأنه قيل مايطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنويا فقالوا كان الاوائل قسموا المعانى الذهنية الى نفس الادراك والى مايلحقه وقسموا مايلحقه الى مايجعله محتملا للصدق والكذب والى مالايجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به فى الامر والنهى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما هذا كله على ان الحكم فعل والصواب خلافه كذا نقل عنه قوله (كما وقع الخ) اى تقسيما مماثلا لما ورد فى الكتب المعتبرة كالشفاء والنجاة وان اوله المحقق الرازى بان المراد ان العلم التصورى يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على ان الحكم عنده ادراك فبطل الحصر قوله (فلاوجه له الخ) اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لايكون ادراكا واما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وايضا على التقديرين لافائدة لتركيب الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه قوله (اى بالماهية) لايخفى ان تمايزهما

٣ اى المراد بالتصور فى هذا المقام هو الارتسام الكلى اعنى العلم الحصولى لانه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ماقالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقايقها فى النفس لايقدح فيماذكره كما لايخفى

قوله وهذا هو تصورها لاحصولها) فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئى من جزئياتها ففى تصور ماهية العلم حصولها فى ضمن فرد من افرادها كما فى الاول فما معنى قوله لاحصولها قلت معناه ان النفس لايوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثاله وانما يوصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه واوفى ضمن هذا الارتسام المثالى وهذا حق لاشبهة فيه

قوله فقد خرج عن القسمة الخ) ان اراد انه لايخرج الا عن القسمة فممنوع والانحصر الطريق فى القسمة والمثال حينئذ ممنوع فتدبر

قوله صلحا معرفا) قيل عليه لايلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف واورسميا انما يلزم اوافادا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والالم يجهله احد من العقلاء فبهذا يظهر جواز كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير ان يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت فى جميع افراده بين الانتفاء عما عداه وان مااشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على مابه الاشتراك ومابه الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مال المثال الى التعريف الرسمى ليس شئ منهما على اطلاقه

قوله اذ لايعنى بتحديدها سوى تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه حقيقة العلم ولهذا اجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح

قوله الجنس والفصل الذاتيين) انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون مابه الاشتراك جنسا كالمتنفس الحيوان ومابه الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقى من قول الغزالى فى المستصفى ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد يقال كلام الامام فى البرهان صريح فى ارادة عسر ٣

الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (و باعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور ﴿ المقصد الثاني العلم الحادث ﴾ قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي) ابو بكر في تفسيره (هو) العلم (الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) اي زوال العلم الضروري بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) اورد ايضا (انه قد يفقد) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما فقد (قبل الحس) اي الاحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ما اورد عليه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما

﴿ سيالكوتي ﴾

بالماهية لا يصح على تقسيم المتن بناء على حمله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حينئذ يكون بامر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وما ذكره الشارح انما يفيد تمايز العارض والمعروض لا تمايز القسمين فالتوجيه حمل قوله بالذات على معنى بنفسه قوله (ولا يوصف) اي عند المتكلمين ولذا اخذوا في تعريفهما المخلوق واما عند المنطقيين فداخل في الضروري لعدم توقفه على نظر ولذا جعل المحقق الدواني المقسم شاملا لهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع في ورطة الحيرة فقال الضروري معتبر في مفهومه مما من شان جنسه ان يكون حاصلا بالنظر والعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفا بالجنس لعلم الممكن اما لو كان مخالفا بالنوع فلا قوله (الى ضروري) قال الآمدي الضروري يطلق على ما اكره عليه وعلى ما يدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل في المخمصة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل والترك كحركة المرتعش واطلاق الضروري على العلم بهذا الاعتبار الاخير فهو الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله قوله (واورد عليه الخ) لا يخفى عليك ان خلاصة الايراد ابطال جامعية التعريف وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريان الاضداد سواء اريد بالانفكاك الانفكاك مطلقا او الانفكاك بعد الحصول وان قوله وانه قد يفقد لا يفيد الابطلان جامعيته على تقدير ارادة الانفكاك مطلقا فهو تكثير لمواد النقض وليس ايرادا آخر فقوله واورد ايضا تقدير مخل لانه يوهم انه عطف على اورد وان اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله انه لا يمكن ارادة الانفكاك مطلقا ولا ارادة الانفكاك بعد الحصول اذ لا فائدة بعد ابطال ارادة الانفكاك بعد الحصول في ابطال ارادة الانفكاك مطلقا الا ان يقال انه قدمه لان المتبادر من الانفكاك هو الفقدان بعد الحصول فابطال ارادته اهم قوله (وانه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه انه علم لا تجد سبيلا الى الانفكاك منه مطلقا لانه قد انفك في بعض الاوقات فلا يرد انه في وقت الفقدان ليس بعلم حادث فهو خارج عن المقسم قوله (فلا يكون العلم الضروري لازما الخ) الظاهر ان يقول فلا يكون العلم الضروري مما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا لا دائما ولا بعد حصوله لان منشاء الاعتراض ليس اخذا للزوم في التعريف بل عدم وجدان الانفكاك الا انه تسامح فوضع ما هو لازم عدم الوجدان مقامه اعتمادا على ظهور المقصود وفي تقديم قوله لا دائما ولا بعد حصوله اشارة الى ما قلنا من ان اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله قوله (يفهم منه انه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وههنا كذلك لان الانفكاك غير حاصل

٣ التحديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي والامام واحد و يؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال اذ الاظهر حينئذ ان يقال طريق معرفته الرسم بلا عدول عنه اذا امكن الى ما هو غير متعارف غاية ما في الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم باشارة نقل الرسوم وابطالهما الانتقال الى غير الاعرف

قوله والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته) فيه تأمل لان تفهيم الحقيقة بكنهها لا يحصل من المثال وتوجيهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص

قوله فاندفع دخول التقليد) فان قلت حصول مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة او نظر فاباك التقليد خلا عنهما قلت اجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظرية المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة او نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحدسيات والتجربيات وايضا يخرج الالهيات الا ان لا يقول المعتزلة بها او بعلميتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب في الجواب ان يقال اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي يبسط منه الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة او نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا محذور فتأمل

قوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الاستاد المحقق ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فممنوع لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه ٣

انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله (فان قيل فكذا النظري بعد حصوله) اي هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظري (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه (ونقول) نحن في تلخيص تعريف القاضي (هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل

﴿ سيالكوتي ﴾

في وقت حصول العلم الضروري قوله (فان قلت الخ) يعني النقض المذكور وان اندفع بالنظر الى قوله لا يجد آه لكنه باق بالنظر الى قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تقرير الايراد بالنظر الى قوله لا يجد الى الانفكاك سبيلا يستلزم استدراك لفظ الجواز في قوله جواز زواله كما يشير اليه قول الشارح وما ذكرتم من زواله بالاضداد فالاولى ان تقرير الايراد بالنظر الى قيد اللزوم المذكور في التعريف فان اللزوم ينافي جواز الزوال وانه قد يفقد الفقدان المقتضي وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة في التعريف فالمراد باللزوم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لا يكون الايراد واحدا فتدبر قوله (ثم قيده الخ) بان يكون قوله لا يجد الخ صفة للزوما فيكون المفعول المطلق للنوع كما في ضربت ضربا شديدا قوله (فيكون آخر كلامه الخ) بان يكون قوله لا يجد جملة لا محل لها من الاعراب مفسرة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان اللزوم على الاول محمول على المعنى اللغوي وعلى الثاني على المعنى الاصطلاح قوله (والفاء في قوله فكذا الخ) يعني ان الفاء الاول للدلالة على ان ما قبله مورد لهذا السؤال والفاء الثاني للدلالة على ان ما قبله اعني الجواب منشاء لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبر نفي القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظري بعد الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك قوله (ونقول نحن الخ) لم يظهر لي وجه زيادة نحن في التاج التلخيص هو يدا كردن ففيه اشارة الى ان التعريفين متحدان مفهوما لا فرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد انه لم يحمله على انه تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين في الصدق لا يقتضي كون احدهما ملخص الآخر كالتعريف المختار والاحسن للعلم قوله (هو ما لا يكون تحصيله الخ) اي العلم الحادث الذي لا يكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير المتناهية كالاعداد والاشكال قوله (فاذا لم يكن تحصيله الخ) وذلك لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فاندفع ما توهم من منع الملازمة بان العلم بالحسيات غير مقدور التحصيل لتوقفه على اشياء غير مقدورة ومقدور الانفكاك بترك الاحساس الذي هو مقدور الانفكاك لانا لا نسلم ان الانفكاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذي هو التحصيل وقد اعترفت بانه غير مقدور نعم الانفكاك عن الاحساس مقدور وهو لا يستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم قوله (لا تحصل بمجرد) الاحساس والا لما عرض الغلط قوله (بل تتوقف الخ) فاذا تحقق تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والا فلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لا تتعلق الا بالمعلوم وتلك الامور غير معلوم فقوله لا نعلم ما هي جملة مستأنفة بيان لكون تلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ما وهم ثم اعترض بانه اذا لم يكن معلومة كيف يحكم على غير المعلوم بانها غير مقدورة قوله (فانها تحصل الخ) اي حصولها دائر على النظر المقدور وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم

٣ كما صرح به الشارح اخرا وايضا يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاي ضرورة في حمل عباراتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول ولو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشيء النسبة يتوهم ورود الاعتراض ايضا لان النسبة عند المتكلمين بامرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج

قوله يسمى شيئا لغة) اي عند اصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان اهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازي يأباه مقام التعريف

قوله وايضا ففيه دور الخ) قيل سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم يخص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم و يمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بالكنه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية ٣

بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لاسبب لها ولايجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان (والبديهى مايثبته مجرد العقل) اى يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس اوغيره تصورا كان اوتصديقا (فهو اخص من الضرورى وقد يطلق مرادفاله (والكسبى يقابل الضرورى) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو مايتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضى قال الآمدى معنى تضمنه له انهما بحال لوقدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لايحصل الامعه (ولم نقل مايوجبه) النظر الصحيح كماقاله بعضهم (اذليس) ايجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (مايحصل عقيبه اذ يدخل فى الحد) حينئذ (بعض الضروريات) اعنى مايحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بمايحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لايمكن الابالنظر) لانه لاطريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلاشبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلمايفى بها مزاج ولامعنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) اى النظرى (عنده الكسبى وتعريفاهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل مايتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على انه يجوزان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعله اخص) بحسب المفهوم (من الكسبى لكنه) اى النظرى (يلازمه) اى الكسبى (عادة بالاتفاق) من الفريقين ﴿ المقصد الثالث ﴾ ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان) فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا

﴿ سيالكوتى ﴾

الامقدورية طريقة وذا لاينافى توقفها على تصور الاطراف الضرورية فتدبر فانه قدزل فيه الاقدام **قوله** (وكالعلم بالامور التى الخ) اى العلم البديهى واذا لم يكن له سبب صدق انه ليس تحصيله مقدورا لنا اذلا معنى لكون العلم مقدورا الا كون سببه وطريقه مقدورا فان قلت اليس ذلك العلم حاصلا لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا له بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لااحتياج فيه الى سبب آخر لا انه سبب تام كما اشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس اوغيره اى من الاسباب **قوله** (فهو اخص من الضرورى) لانه الذى لايكون تحصيله مقدورا بان لايكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وعدمه وذلك بان لايكون له سبب يدور معه وهو البديهى او يكون له سبب يدور معه لكن لايكون مقدورا كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقم فانه قدزل فيه اقدام **قوله** (بالقدرة الحادثة) هذا القيد لاخراج العلم الضرورى لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة **قوله** (لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بمايحدث به من الالم واللذة والفرح فانه ينفك النظر الصحيح عنه **قوله** (مع انه لايحصل الامعه) متعلق بلم ينفك اى مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصا حصوله بالنظر خرج به العلم بالشئ الحاصل عقيب النظر لكنه لااختصاص له بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشئ سواء كان العلم بالشئ حاصلا بالنظر او بدونه ولايخفى ان تضمن الشئ للشئ على وجه الكمال انمايكون اذا كان كذلك فلا يرد ان دلالة التضمن على القيدين خفية **قوله** (غير مقدورين) لكونهما فعل الغير **قوله** (لاحتياجها الخ) فلا يكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه ان يكون مقدور اللكل اوالاكثر والتصفية ليس مقدورا الابالنسبة الى الاقل الذى يفى مزاجه بالمجاهدات الشاقة فاندفع ماقيل ان الاحتياج المذكور يقتضى صعوبة الحصول لاتعذره ليخرج عن المقدورية **قوله** (ولامعنى لكون العلم الخ) اذلاقدرة عليه الاباعتبار التحصيل بسبب من الاسباب **قوله** (فان كل عاقل الخ) اشار بذكر كل الى ان الوجدان

٣ الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشر اهون من بعض وقد يقال فى دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذى يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو فى الوجود الخارجى لافى التعقل فلادور فتأمل

قوله وايضافعلى ماهو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصريح بماعلم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا

قوله لان المعنى المجازى هو العلم الخ) اجاب الاستاد المحقق بان المعنى المجازى المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة فى العقل وهو اعم من الذى نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشئ بنفسه ورديانه مبنى على الوجود الذهنى الذى هم لايقولون سيما القدماء ويمكن ان يقال لاشبهة فى تحقق المعنى الاول المتناول للعلم المعرف وغيره وهو الوصول الى معنى اواضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة فى العبارة بعد وضوح المقصود لايلتفت اليه فلامحذور

قوله الرابع الخ) لايخفى ان لادخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعيا ايضا فى الاتقان بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذى لايخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما

قوله فان افعالنا ليست بايجادنا) اجيب بان صحة الاتقان به لايستلزم الاتقان بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به اتقان افعالنا لوكان افعالنا بايجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبا كان او ايجادا فلايخرج علمنا

قوله مثبتاله وهو محال) قيل لااستحالة فى كون العلم بوجوده اثبات الوجود له فى الذهن ولايلزم ان لايكون له وجود سوى الوجود العلمى

قوله وذلك ممايمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا) اجيب بان امتناع اطلاقه عليه تعالى شرعا لكون اسمائه توقيفية وذلك لايستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق ٣

بعض تصديقاته حاصل له بلاقدرة منه ولانظر فيه (واذ لولاه) اى لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى (لزم الدور او التسلسل) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور اوتصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصورات اوالتصديقات فاما ان يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب او يتسلسل الى مالايتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كماسيأتى فمايتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم ان لايكون شئ من التصور والتصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا (لايقال) اذا فرض ان الكل نظرى (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لايكون شئ من الادراكات حاصلا لنا (ايضا نظرى) على ذلك التقدير وحينئذ (يمتنع اثباته) لان اثباته انمايكون بنظرى آخر فيلزم الدور او التسلسل لماذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (لانا نقول) ماذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات (نظرى) وغير معلوم (على ذلك التقدير لافى نفس الامر) بل هو معلوم لنا فى نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعنى كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اى اعترف بان تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولاتكون معلومة عليه فكيف

﴿ سيالكوتى ﴾

المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون حجة بخلاف الوجدان الذى لايقطع باشتراكه فانه لايكون حجة على الغير الابعد اثبات الاشتراك **قوله** (واذ لولاه الخ) استدلال على تقدير التنزل عن كونه ثابتا بالوجدان بناء على ماذهب اليه بعضهم من كون الكل ضروريا اوالتصورات ضرورية **قوله** (فاما ان يدور الخ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انمايتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى واعترض عليه بان التصديق بمناسبة المبادى للمطالب ممالابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور او التسلسل وان جوزنا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم فى الاكتساب نفس المناسبة لاالعلم بالمناسبة فيجوز ان يكتسب التصديق من تصور يكون مناسبا لذلك التصديق وان لم يعلم مناسبته له **قوله** (لانهما باطلان الخ) لايخفى انه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما يمنعان الاكتساب اذ يكفى ان يقال اذا حاولنا تحصيل شئ منهما يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا ممتنعا فيلزم ان لايكون شئ منهما حاصلا لنا فالاوفق للمتن ان يقال وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور حصول الشئ قبل نفسه والتسلسل حصول مالانهاية له وهما محالان ولايتعرض لبطلانهما بالبراهين **قوله** (فهذا الذى ذكرته) اى التصورات والتصديقات المعتبرة فى هذا القياس الاستثنائى **قوله** (والحاصل الخ) قرر الاعتراض بالنقض ليتجه الجواب المذكور لانه منع **قوله** (لانا نقول الخ) منع لقوله وحينئذ يمتنع اثباته يعنى ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على التقدير لافى نفس الامر ولانسلم ان يكون اثباتها بنظرى آخر حتى يلزم الدور او التسلسل اذ لم يحتاج فى حصوله الى نظرى ماهو غير معلوم فى نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا القدر يندفع النقض الا انه قصد المستدل اثبات مطلوبه اعنى ابطال نظرية الكل فقال فيبطل ذلك التقدير اى اذا كانت تلك القضايا معلومة فى نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع **قوله** (والحق الخ) يعنى اذا اورد السؤال المذكور بطريق النقض يمكن التفصى عنه بالمنع المذكور واما اذا اورد بطريق المنع فلايتم الدليل المذكور الااذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا فى نفس الامر واما اذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلاسبيل للمستدل الاالسكوت **قوله** (بان تلك القضايا) فاللام فى قوله فالمعلومات للعهد **قوله** (معلومة عليه) اى على ذلك التقدير **قوله** (فكيف الخ) عطف على قوله فلايكون

٣ مشعر بانه فيمايحتمل غيره فثبت الامتناع مطلقا

قوله لموجب) فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيف مع انه ليس بثابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر فى العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة فى ماهية العلم لاللاحتراز

قوله غيرانه يخرج عنه التصور) فان قلت لعله خصص العلم بالتصديقات كماهو المشهور قلت التخصيص بها امر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بماسوى ادراك الجزئيات كما سيذكره هذا واعترض على قوله ولاغبار الخ بانه يخرج علم الله تعالى ايضا اذلا يسمى اعتقادا فلا يصح قوله لاغبار عليه غير خروج التصور واجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضرورى والكسبى والتصور والتصديق فلاضير فى خروج علمه تعالى وفيه انه اعتراض على تعريف القاضى بخروجه فيندفع اعتراضه عنه ايضا الاان يثبت وجود قرينة التخصيص فى تعريف الامام دون القاضى ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة فى كون علمه تعالى عين ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازانى فى الهيات المقاصد فحينئذ لاغبار فتأمل واما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لايناسب المقام لان تصور العلم من المبادى التصورية فان مسئلة اثبات العلم للواجب مستدعية ضرورة لزوم تصور المحمول فى التصديق فالمناسب ان يجعل العلم المعرف المصدر بمباحثه فن الكلام شاملا للالهى اللهم الاان يقال ليس تعريفهم للعلم بماذكر فى اوائل الكتب الكلامية فتأمل

قوله لعدم اندراجه فى الاعتقاد) اذلا يقال اعتقدت معنى المثلث ومايقال من ان معنى اعتقاد الشئ اقتناؤه واتخاذه فى القلب لامايرادف التصديق على ماعليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص فى التعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانماحكم به فى هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لايكون الافى النسبة لالان الاعتقاد لايشمله فتعسف محض يأباه مقام ٣

يجوز التمسك بها فى ابطاله اذ حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجحدها مطلقا) اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لاتقوم عليه قطعا لان كل مايورد فى اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذلم يثبت بعد ضرورى لايقبل المنع وقد يقال اراد ان ماذكرناه فى امتناع كسبية الكل انما تقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولايعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لايستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقدمر نظيره فى الاستدلال الثانى على ان تصور العلم ضرورى (وبعضه نظرى بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب ﴿المقصد الرابع﴾ (فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة وهى) اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق (اربع) المذهب (الاول ان الكل ضرورى وبه قال ناس) من اصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لاتأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) اى توقف بعض من الكل او توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شئ منه لكنا نعنى بالكسبى المقدور لنا ماتتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لاما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء اولازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضرورى معنى

﴿ سيالكوتى ﴾

معلومة عليه داخل تحت الزعم كأنه قيل فزعم انه كيف يجوز التمسك بها فى ابطال ذلك التقدير **قوله** (اذ حينئذ يجاب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف **قوله** (فلا كلام) فى انه يجوز التمسك بها **قوله** (كان ذلك التقدير الخ) اذ الامور الواقعة فى نفس الامر متجامعة **قوله** (بان لنا معلومات الخ) فاللام فى قوله فالمعلومات للجنس **قوله** (لانا اذا اثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدمها صادقا فان صدق الشرطية لايتوقف على صدق طرفيها فقيل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التى استدللنا بها فلا يقوم حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود المنع على صدق المقدم لايدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور **قوله** (بالضرورة الوجدانية) يعنى ان مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماعدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص ههنا بالضرورة تنبيها على ان هذا الوجدان لاخفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيجئ فى المقصد الذى يليه **قوله** (بتأويل الطرائق) جمع طريقة ليصح تذكير اربع فانه ينظر فى تذكير العدد وتأنيثه الى واحد المعدود ان كان جمعا لا الى لفظ المعدود **قوله** (اى توقف بعض الخ) يريد انه لايجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فاما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل او الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض الى العلم المفهوم من الضرورى **قوله** (قال الامام الرازى الخ) تأييد لما تقدم فان مانقله من المحصل يدل على انقسام العلم الى الضرورى ابتداء والى مالزم منه ضروريا وهو الكسبى عندنا وقول ناقده قد سمى كل اليقينيات ضروريا يدل على اطلاق الضرورى عليهما بمعنى انه لاتأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع فى حيص بيص فقال يشير بنقله الى ضعف ماوقع فى بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام

٣ التعريف **قوله** (اى عنده) لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل فى بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا فى امم اى مع امم فيكون محصل معناه معنى عنده والا فكون فى بمعنى عند لم يذكر فى كتب العربية

قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه فى تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص فى الاولى ايضا لاشك ان الظهور والخفاء امران نسبيان فمراده ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص فى الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهى لفظة فى وفى الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله فى نفس المدرك

قوله العلم به) اى باعتبار تلك التصديقات الجهلية والا فلا لزوم بالنسبة الى من له تصديقات حقة اكثر اذ النوعان حينئذ مسميان بالعلم فتأمل

قوله صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر فى مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق

قوله والتصور ايضا اذ لانقيض له) اى لتميزه على حذف المضاف اذ المعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز ثم التمييز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديقات الاثبات او النفى والمتعلق الطرفان ولايخفى ان الاولى لانقيض لها والاخيرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح فى حواشى شرح العضد فلا يرد لزوم ان لايكون التصور علما بل تمييزا على صفة هى العلم وكذا الحال فى التصديق لكن يلزم ان لايكون التصديق نفس الاثبات والنفى بل صفة موجبة لهما وكذا ان لايكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لانسلم ان لنا صفة موجبة توجب الاثبات والنفى او الصورة العقلية بل ليس لنا فى الواقع الا احدهما فالصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدرى ويكون المعنى لايحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة اذ لايحتمل ٣

اليقينى دون البديهى المستغنى عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن الاشعرى (وفرقة تمنع ذلك) اى توقفه على النظر (وهؤلاء ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اى العلم (لايتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلى يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة او ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اى بعد النظر (غير واقع به) اى بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة له او مولدا (وان ارادوا) بعدم توقفه عليه (انه لايتوقف عليه اصلا) اى لاتأثيرا ولاوجوبا ولاعادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها المذهب ﴿الثانى﴾ فى هذه المسئلة (ان التصور لايكتسب بالنظر بل كل مايحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضرورى ومكتسب (وبه قال الامام الرازى) واختاره فى كتبه (لوجهين احدهما ان المطلوب التصورى (اما مشعور به) مطلقا (فلا يطلب) لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة (اولا) يكون مشعورا به اصلا (فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لايمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة ايضا (واجيب) عن هذا الوجه (بان الحصر) اى حصر المطلوب التصورى فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا (ممنوع لجواز ان يكون معلوما) ومشعورا به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال (لانسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا) اى من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته بكنهه (ولاشئ مما يصدق عليه) من ذاتياته او عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد تصور شئ) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان) الوجه (المجهول) فرضا (هو الذات)

﴿ سيالكوتى ﴾

الرازى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلالتهما على ان المراد بالضرورى معنى القطعى لا مايقابل النظرى فان الاشارة الى ماليس فى الشرح اثر منه لامعنى له **قوله** (دون البديهى) والا لم يصح تقسيمه الى القسمين **قوله** (ان ارادوا الخ) الفرق بين الوجوه الثلاثة انه على الاول نفى للتوقف الوجوبى مطلقا سواء كان سببيا اولا وعلى الثانى نفى للتوقف السببى وعلى الثالث نفى التوقف كناية عن نفى التأثير لاستلزام التأثير التوقف **قوله** (بذلك) اى بقوله اهل الحق **قوله** (بخلاف التصديق الخ) لان ماتتعلق به التصديق اعنى النسبة امر واحد معلوم تصورا مجهول تصديقا فلا يجرى الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر **قوله** (ان المطلوب التصورى) ملخصه انه لو كان المطلوب التصورى مكتسبا لما امتنع طلبه والتالى باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلان المطلوب التصورى اما مشعور به او غير مشعور به وكل منهما يمتنع طلبه فالمطلوب التصورى يمتنع طلبه وبما حررنا يندفع ماقيل لم لايجوز ان يحصل شئ فيه بطريق ان يترتب اشياء يرى انه هل يؤدى الى شئ ام لا فيتفق ان يؤدى الى تصور مخصوص **قوله** (بكنهه) قدر بهذا اللفظ ليصح مقابلته بقوله ولاشئ مما يصدق عليه فان هذا ايضا تصور للذات الا ان المراد به ولاشئ مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ماتقرر من ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماعدا الخاص ووقع فى بعض النسخ ولابشئ مما يصدق فهو تقدير للمعطوف **قوله** (فان الوجه المجهول فرضا هو الذات الخ) اشار بقوله فرضا الى ان اعتبار

٣ متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فمتعلق التمييز فى التصور اعنى المتصور لانقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق التصديق اعنى وقوع النسبة فى نفس الامر له نقيض وهو لاوقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وايضا ما لايحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما لم يحتمل بالقياس اليه واذا فات شئ من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المص فى شرح الاصول من ان متعلق التمييز فى التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز هذا واعترض ايضا على ماذكره الشارح بان كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض واجيب بان هذا فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلاشك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شئ على شئ فى الواقع لاينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير وبما ذكرنا من ان المتميز فى التصديق هو الاثبات والنفى كما صرح به الشارح فى الحواشى يندفع اعتراض الاستاد بان المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن آه وبهذا يتم ان التصور لانقيض له فحينئذ نقول تفسيره للتعريف منظور فيه لان التمييز الذى هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتمييز من قبيل الاضافة فكيف يكون اياهما قلت التمييز مجاز عما به التميز وما ذكرنا قرينة المجاز بقى ههنا بحثان الاول انه لاتناقض بين الادراكات الا يرى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لايصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفى والاثبات متناقضان الثانى انه ان اريد بما به التمييز الذى جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تمييزا اذ الشئ لايوجب نفسه وان اكتفى بالمغايرة الاعتبارية يكون مخالفا لما نقل عنه فى الحواشى من ان المراد نقيض التمييز لانقيض الصفة او المتعلق وان اريد امر آخر يلزم تحقق ٣

والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم ببعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا له (كما يعلم الروح) مثلا (بانها شئ به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الامور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بعينها) لتتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من اثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) اى الوجه المعلوم والوجه المجهول (امرا ثالثا) هو المطلوب (يقومان) اى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزأ واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل (ولا حاجة) في دفع هذه الشبهة (اليه) اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم الشخص فلابد ان تكون ذات ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لتمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اى ذات المطلوب وعينه ولابد هناك ايضا من ان يكون امر ما صدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اى بعض اعتبارات ذات المطلوب الذى هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلاثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب ووجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال

❊ سيالكوتى ❊

مجهولية الذات بطريق التمثيل اهتماما بشان ما هو الاهم اعنى اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشئ بحقيقته وقصدا اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى وهذا بناء على ان تصور الشئ بحقيقته حصول الشئ بنفسه فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول امر عارض له اذ الشئ اذا كان حاضرا لا يطلب شئ آخر يكون آلة لحضوره فليس المطلوب الا ثبوت ذلك العارض له وكونه وجها من وجوهه فآله التصديق **قوله** (مستبعد جدا) اذ القيام بمعنى العروض والحصول به ممتنع في الجزء واما بمعنى الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز فلانه لا يتصور النعتية والتبعية الابعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء ولاجل الخفاء في عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جدا دون غير صحيح **قوله** (ومنهم من اثبت الخ) اعلم انهم اختلفوا في علم الشئ بالوجه وعلم وجه الشئ فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما اصلا وقال المتأخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آلة لملاحظة الشئ والشئ معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى شئ ذى الوجه وقال المتقدمون التغاير بينهما بالاعتبار اذ لاشك في انه لا يمكن ان يشاهد بالضاحك امر سواه الا انه اذا اعتبر صدقه على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشئ بالوجه واذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية اذا علمت هذا فاعلم ان عود الامام اما مبنى على عدم التغاير مطلقا وتقريره ان الشئ المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهيه لان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شئ منهما فلا يمكن طلبه واما مبنى على رأى المتقدمين وتقريره ان المطلوب اذا كان مشعورا به بوجه دون وجه كان

٣ امور ثلثة الصفة والتمييز وشئ ثالث ينتهى به التمييز ولا يخفى بطلانه اللهم الا ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل

قوله متنافيان صدقا وكذبا) ان اخذ الانسان بمعنى السلب حتى يكون القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافي القضيتين كذبا ظاهر وان اخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغى ان يقيد بوجود الموضوع والا فالموجبتان المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع واو اقتصر على ذكر التنافى في الصدق لكان اظهر كما في حواشى العضد فتأمل

قوله فانا اذا رأينا من بعيد شبحا) قيل يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة ايضا من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهرا لاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان المطابق مثلا هو الايجاب والسلب دون ما يوجبهما نعم يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار عميزه اللهم الا ان يراد بالمطابقة ان يتعلق على ما في نفس الامر فليفهم

قوله فانها تحتمل النقيض ينبغى ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى او كصيب اى كمثل ذوى صيب والمعنى فان متعلق تمييزها يحتمل النقيض ليلائم ما سبق في التعريف من ان المعتبر عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز ٣

فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شئ واحد ظن ان العلم الجلى نوع يغاير العلم التفصيلى فانه قد اعترف عنده هناك بان الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بان المطلوب التصورى ليس احد الوجهين بل الشئ الذى له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغى ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصورى اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصورى يمتنع طلبه ولاشك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن (قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل) منهما (ينافى الآخر) فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثانى فينافيه وكذا الثانى ينعكس بعكس

❊ سيالكوتى ❊

المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشئ واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا لا يمكن طلب شئ منهما فان اجيب على رأى المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشئ والمجهول مجهولا من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاد الوجه المعلوم به ولا معنى حينئذ لجواب نقد المحصل اذ المطلوب ليس امرا ثالثا عندهم وان اجيب على رأى المتأخرين فالجواب ما ذكره في النقد وهو انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الامر الثالث الذى هو ذو الوجهين فكما ان الوجه المعلوم صار آلة لملاحظة الشئ ومرآة لانكشافه كذلك يطلب ذلك الشئ بان يصير امر آخر آلة لملاحظته ومرآته وتفصيله ان عارض الشئ قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما والشئ مغفولا عنه بالكلية وقد يجعل آلة لملاحظته وحينئذ يكون معلوما باعتبار ذلك العارض مجهولا باعتبار آخر فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه ولا معنى حينئذ لجواب المصنف اذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا فتدبر والله الموفق واما ما ذكره الشارح من انه الزام للامام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لذى الوجهين ففيه ان العبارة المشعرة بالتغاير ليس الا قوله لكن لما اجتمعا في شئ واحد اذ لابد من التغاير بين الظرف والمظروف وهو لا يقتضى التغاير بالذات لجواز ان يكون مراده لما اجتمعا في شئ واحد هو الكل من حيث هو كل بل نقول لابد من حمل كلامه على ذلك اذ لو حمل على ذلك لم يتم التقريب اذ لا يلزم من انتفاء الاجمال في الوجهين انتفاء الاجمال في الشئ ذى الوجهين وحينئذ لا يتم الالزام اذ ليس في الحقيقة الا الوجهان ولا يمكن طلب شئ منهما **قوله** (كانت قياسا مقسما) اى كانت مشتملة على قياس مقسم فان ما اثبت بطلان التالى قياس مقسم والشبهة في نفسها قياس استثنائى كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور مكتسبا لما امتنع طلبه لكن التالى باطل لان المطلوب لابد ان يكون معلوما ومجهولا ولا شئ من التصور كذلك لانه اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا **قوله** (وهذا العكس الخ) قيل ان عكس نقيض كل منهما ينافى عكس نقيض الاخرى فلا حاجة الى اعتبار العكس المستوى وليس بشئ لان المستدل لا يعترف بالمنافاة بينهما فانه يقول ان كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصديقى وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق بان ضم عكس نقيض احديهما الى عين الاخرى لينتج المحال هكذا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه **قوله** (اخص من نقيض الثانى) لان نقيضه سالبة جزئية اعنى ليس كل ما هو غير مشعور به

٣ وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض الخ اى احتمال متعلقه تمييز العاديات فليفهم

قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ) يريد دفع ما يقال من ان ما تركب منه الجبل اذا كان مخالفا في الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح ان يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافى بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع اما باخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلانى

قوله وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية) قيل فيه بحث لان ما ذكره من مثال العلم العادى وهو قوله الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا يحتمل ان يكون المخبر به في الحال او المآل باثبات الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية او على اعدامه وايجاد الذهب بدله سواء قصد به اظهار المعجزة او الكرامة ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثانى نعم لو بين ايجاب العادة حالا وما لا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل التمييز المتعلق بشئ ما دام ذلك الشئ وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التمييز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم بديهى لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءا فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه

قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية) قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك عقلا كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا اخذ جزئيا فعين وعلى وجه كلى فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى كما صرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر خيالى وهو لاشئ محض عند المتكلمين فليس من الاعيان ٣

النقيض الى قولنا كل مالايمتنع طلبه فهو مشعور به و ينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لايمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان (و) اجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى) اى نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه فكل تصور يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل مالايمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به و ينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ماليس تصورا مشعورا به لايمتنع طلبه وهذا لاينافى الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ماليس تصورا مشعورا به جاز ان لايكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ماليس تصورا غير مشعور به لايمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما ﴿ الوجه الثانى ﴾ من متمسكى الامام فى امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهية) اى المفهوم التصورى (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه (والاقسام) بامرها (باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشئ على نفسه محال بداهة (واما الثانى فلان جميع الاجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشئ بنفسه (والبعض) من اجزاء الماهية (ان عرفها وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد ابطل والخارج) اى وعرف

﴿ سيالكوتى ﴾

يمتنع طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تقتضى وجود الموضوع **قوله** (الى موجبة كلية) معدولة واما انعكاسها الى موجبة كلية سالبة الطرفين كما اثبته شارح المطالع فلا يفيد ههنا لان الموجبة السالبة الطرفين فى حكم السالبة البسيطة فى عدم اقتضاء وجود الموضوع فحينئذ يجوز ان يقال يصدق عكس نقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع فلا ينافى الاصل المقتضى لوجود الموضوع وكذا ضم عكس نقيض كل منهما مع عين الاخرى لاينتج لانتفاء ايجاب الصغرى و بما ذكرنا تبين ان الجواب المذكور تام واندفع ماقيل ان قولنا كل مالايمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمى عكس النقيض اولا وهذا القدر كاف فى امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لانه ان اراد انه بمعنى العدول لازم له فغير مسلم لان الشئ اما مشعور به اوغير مشعور به و كل منهما مما يمتنع طلبه فليس لما لايمتنع طلبه فرد حتى يصدق الايجاب العدولى وان اراد بمعنى السلب فمسلم لكن لايفيد لما عرفت **قوله** (واجيب بتقييد الموضوع الخ) وعندى جواب آخر للاعتراض وهو ان القضية المأخوذة فى القياس قولنا كل مشعور به مطلقا اى من جميع الوجوه يمتنع طلبه وعكس نقيضه كل مالايمتنع طلبه ليس مشعورا به مطلقا وعكسه المستوى بعض ماليس مشعورا به مطلقا لايمتنع طلبه وهذا لاينافى الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعورا به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديقى **قوله** (اى المفهوم التصورى) اى ما من شانه ان يتصور وفائدة التفسير اخراج المفهوم التصديقى فان الامام قائل باكتسابه والقرينة على ذلك التفسير قوله ان عرفت **قوله** (فامابنفسها) اى من غير تصريح بالجزء فيخرج عنه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل فى قوله بجزئها سواء كان الخ فيشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم التام **قوله** (وعرف الخ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشئ للخارج وما سيبطله هو التعريف بالخارج والتعريف للخارج لايستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف

بل من قبيل المعانى لكن بمطابقته للامر الخارجى وكونه وسيلة الى معرفته يوجد ماشبه الحال **قوله** ومن يرى انه من قبيل العلم الخ) قال شارح المقاصد فى مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس من اولى العلم فى شئ منهما لكن هذا المؤيد يدل على ان الادراك بالآلات الباطنية لايسمى علما منهم ايضا لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة **قوله** مع الغنى عنها تخل بالطرد) ليس معنى الغنى ههنا ان فى التعريف قيدا آخر يؤدى مؤداها و يقوم مقامها والا فالتعريف ايضا بدونها يخل بالطرد بل انه لايحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل انها مضرة والاقرب ان يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعانى يقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنية كالعلم بالآمنا ولذاتنا **قوله** اذ يخرج بها العلم بالجزئيات) اجيب بان من قيد المعانى بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر اشير اليه فيما سبق فان مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها

قوله بانه تميز معنى عند النفس الخ) فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتميز صفة المعنى الذى هو معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة للنفس العالم وان كان التميز المجرد صفة للمعنى مدفوع بما حققه الشارح فى اوائل البيان فى حواشى المطول بل المراد مابه التميز اعنى التميز واعتمد فيه على ظهور المراد

قوله (والتجلى هو الانكشاف التام) فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام حشو فى التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب نعم يرد ان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اى شئ غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالية موجود فى التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالا ولا مآلا فان قلت انتفاء الدغدغة ٣

الجزء الخارج هو منه (وسيبطل) وهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلابد ان يعرف جزأ منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لايعرف) الماهية (الا اذا كان شاملا لافرادها دون شئ مما عداها) ليكون مميزا لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولى (يتوقف على تصورها وانه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ماعداها مفصلا وانه محال) لاستحالة احاطة الذهن بما لايتناهى تفصيلا (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعنى صاحب نقد المحصل (بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من اجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها (قلنا) فى دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فامامعها) اى فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذا ليست تلك الاجزاء تمامها فلابد هناك من امر آخر معتبر فى ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (اودونها) اى او يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر فى العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) قلنا فى دفعه بطريق المناقضة (لايلزم من تقدم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فان الكل المجموعى وكل واحد قد يختلفان فى الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التى لاتسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذى لايهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزأ لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله (والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه (تقدم

﴿ سيالكوتى ﴾

الكل فهو تعريف للخارج وليس بالخارج جعل الشارح قوله الخارج صفة جرت على غير ما هى له فالمستتر فيه راجع الى البعض دون موصوف الخارج وهذا بناء على مذهب الكوفيين من انه لايجب ابراز الضمير فيما لايرتفع اللبس بالابراز كما نص عليه فى الرضى وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح واول وجهه انه لايجوز اشتمال احد الجزئين على الآخر لامتناع التكرار فى الذاتى فيكون كل منهما خارجا عن الآخر فالتعريف للخارج مستلزم للتعريف بالخارج ههنا **قوله** (فلابد ان يعرف جزأ منها) اذ لو لم يعرف شيأ من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بديهة او بشئ آخر او بجهولة فلا يكون الجزء المعرف معرفا لها **قوله** (لان كل جزء الخ) والا لزم التكرار فى الذاتى فلا يكون الذاتى ذاتيا **قوله** (شاملا لافرادها) اى معلوما شموله واختصاصه ليكون مرجحا لاعتباره للتعريف دون ماعداه **قوله** (مفصلا) اذ لو لم يعلم مفصلا لاحتمل وجوده فى بعض ماعداه فلم يقصد التميز التام **قوله** (قلنا الخ) الاعتراضات الثلثة مبنية على حمل الجواب الذى ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات شبهة الامام وهى قوله جميع اجزاء الشئ نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعر به قول الشارح فجاز تعريفها بجميع اجزائها لكن لاخفأ فى جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك وحينئذ يحمل الجواب الاول على اثبات المقدمة الممنوعة واما الثانى والثالث فغير موجه واما حمل ماذكره صاحب النقد على النقض على ماوهم فغير موجه لانه ذكر دليلا برأسه على عدم النفسية ولم يثبت ان دليل الامام يستلزم المحال **قوله** (بطريق المعارضة) فيه انه اذا كان المذكور فى النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة فان المعارضة للمعارضة لاتسمع الا ان يقال لما لم يستدل اولا على تلك المقدمة فكان المعارض مستدلا على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لا معارضة للمعارضة

٣ فى المآل لم يعلم قلت مايعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه

قوله ليتناول الظنيات) انما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئا منها لايطلب بالنظر من حيث هو كذلك لما سيجئ فى المرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفى وجها فى عدم التعرض لها

قوله ان خلا عن الحكم) اراد بالخلو عن الحكم على تقدير ان يفسر العلم بالحد المختار عدم ايجابه اياه

قوله اونسبة خبرية) قيل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بعضها استفهامية وانت خبير بانه انما اطلاقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشاآت واما التى فيها فقد اندرج فى قوله اوانشائية فلا محذور

قوله كما اذا شككت الخ) فيه انه قد اخرج الشك من تعريف العلم على المختار فكيف ادرجه ههنا فى التصور مع دخوله فى العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ماقاله الشارح فى حواشى التجريد وكان الشك عندهم يعنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج ههنا مبنى على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذى ادرج فى التصور فى صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة

قوله ولا المجموع المركب الخ) اعترض عليه بعد تسليم تبادر المقارنة عن عدم الخلو بانه لايخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن الحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكلى بالجزئى وهو خلاف المتبادر

قوله اذا جعل الحكم ادراكا) اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لانفسه كما هو على الحد المختار لايتأتى هذا القول كما لايتأتى على القول بفعليته

قوله كما توهمه العبارات الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع لاعبرة بايهام تلك العبارات فان اهل اللغة لايفرقون بين القبول والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم ٣

الكل) اى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما اراده اعنى الاجزاء المادية وحدها (جميع) حقيقة بل بعضا داخلا فى القسم الثانى (ولا كافية فى معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضى الارموى (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ما لخصه فى بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا احضرت) فى الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت صورها فيه مجتمعة (فهى) فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه (لا ان ثمه مجموعا) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شئ آخر) فى الذهن (هو الماهية) اى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصورى الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالمعرف) للماهية (مجموع امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذى هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل * حدست تصورات بمجموع * بمجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية فى الذهن (كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) فى الخارج (فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية (الا وله مدخل فى التقويم والكل) اى جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية بعينها (لا انها تترتب عليه) اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزأ منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء فى الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها فى الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها فى الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا (وسيتراء) اى الامام الرازى (بطرد هذه المغالطة) الثانية

❁ سيالكوتى ❁

قوله (يعنى ان تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الاجزاء والماهية والمستفاد مما ذكره القاضى التغاير بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى ما هو المقصود من ان الاجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هى الصور وان قوله فهى الماهية على حذف المضاف اى تصورها قوله (بل عينها) اى تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يعبر عنه بالماهية فلا حاجة الى حذف المضاف غاية ما فى الباب ان يراد من حيث قيامها بالذهن قوله (كما ستعرفه) اى فى بحث العلم من ان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فمن حيث القيام بالذهن يسمى علما ومع قطع النظر عنه يسمى معلوما قوله (هذه المغالطة الثانية الخ)

٣ مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام فى لفظ الفعل والانفعال بل فى مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة فى الكيف والانفعال الا مجازا وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تقريب لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره وجه ظاهر

قوله فالصواب ان يقسم العلم الخ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة اشياء

قوله كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة) قيل عليه قاسم الفعل الى القسمين المذكورين فى بعض الكتب المعتبرة هو ابو على بن سينا كما نقله فى شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فعل فما ذكره صلح لا عن تراضى الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصورى لا مطلق العلم كما صرح به الشارح فى حواشيه على ذلك الشرح فان اراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان اراد كتابه فالضمير فى ورد راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورد تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبنى على ما ذكره الرازى فى شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم يقع على احد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما وباعتبار حصوله فى الذهن تصور افراده بتصور معه تصديق نفس الحكم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار ويتم الحصر لكنه خلاف المتبادر

قوله فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا) قال رحمه الله اما اذا كان فعلا فلان المركب من الادراك والفعل لا يكون ادراكا وعلما واما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده ٣

(فى نفى التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغيير ما) فيقول فى نفى التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله فى تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه قيده به اشعارا بان هذه المغالطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى مطلقا مع شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء فى الخارج (هذا) اى هذا كما ذكرناه (او نختار انه) اى تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بان يكون تصوره ضروريا (او) يكون (معرفا بغيره) ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا الا يقال لا بد

❁ سيالكوتى ❁

فيه بحث اما اولا فلان ايراد هذه المقدمة فى اثناء الجواب عن الشبهة لا وجه له حينئذ واما ثانيا فلان ما نقله الشارح فى الوجود مما لا مساس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح ان يبين ان ما ذكره فى الوجود مرجعه هذه الشبهة وان وقع فيها تغيير واما ثالثا فلانه على هذا التقدير لا فائدة فى قوله وسيتراء الخ وما توهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشئ لانه لا دخل لطرد الامام فى كونه نقضا ولانه انما يكون اشارة الى النقض لو قال يطرد هذه الشبهة بعينها فى نفى التركيب الخارجى لانه بالتغيير لا يبقى تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفى التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندى فى حل هذه العبارة ان قوله هذه المغالطة اشارة الى الغلط فى الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذى هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغالطة وفائدة قوله وسيتراء الخ الاشارة الى ان ما ذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ما اورده فى نفى التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفى فيه عن الجواب اجمالا وبيان طرد هذه المغالطة فى نفى التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ما ليس بوجود انما يتم لو كان جميع الاجزاء التى فرضت غير وجودات عين الوجود الذى هو مجموع الاجزاء والا فاللازم ان يكون جميع اجزاء الوجود محض ما ليس بوجود وكذا قوله فذلك الزائد هو الوجود مبنى على ان تلك الاجزاء نفس المجموع الاجزاء وهى نفس الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق قوله (ان كانت اجزاؤه وجودات) اى ما تصدق عليه الوجود صدق الذاتى سواء كان تمام ماهيتها فيكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد وداخلا فيها فيكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع قوله (ساوى الجزء كله فى تمام الماهية) اى الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لا يكون الجزء جزأ ولا الكل كلا ويلزم تقدم الشئ على نفسه كما فى المباحث المشرقية قوله (وان كانت غير وجودات) اى لم يصدق عليها صدق الذاتى قوله (امر زائد) اى عارض كما يدل عليه قوله معروضاته قوله (لا اجزاؤه) وقد فرض انها اجزاؤه هذا خلف وبما حررناه ظهر ان الدليل المذكور تام على نفى التركيب اولا عدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل قوله (وانت خبير الخ) فيه بحث لان دلالته على نفى التركيب لا ينافى ما ذكره المصنف من طرد الامام اياه فى نفى التركيب الخارجى حيث قال الوجود بسيط فلا يحد فان مقصوده انه بسيط فى نفسه فالمراد بالتركيب الخارجى التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب فى الاعيان اذ لا سترة فى عدم كون الوجود مركبا فى الاعيان قوله (اشعارا الخ) فيه بحث اما اولا فلان الاشعار المذكور خفى غاية الخفاء واما ثانيا فلانه حينئذ يكون ترك التقييد بالخارجى مشعرا بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقا واما ثالثا فما فائدة الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب قوله (لا يقال لا بد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء

٣ يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم فى التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل

قوله متمايزان بالذات) قد يمنع ذلك ويدعى ان التمايز ليس الا بالعوارض واما الوجدان فربما لم يقنع به الخصم

قوله نوعا آخر من العلم) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون الامتياز بالهوية او بالعوارض كما سيأتى مثله فى مباحث العلم والوجدان فى مثله يمنع الجاحد

قوله ولا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضرورى بالعلم الحادث محل نظر قلت التقابل بين الضرورى والنظرى تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ما سيأتى تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما

قوله فهم منه انه لا يقدر عليه فراد القاضى الخ) فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد فى العرف نفى القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله فتجويز صدق التعريف عند حصول اصل الانفكاك مع انتفاء القدرة اخراج له عن المتبادر

قوله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا) الحق الصريح هو الجواب الثانى لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفى قرينته والاولى ان يجتنب فى التعريف عن مثله

قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الخ) الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث

قوله واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا) منع الملازمة بجواز توقف حصول شئ على اشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب فى عدول المصنف الى ما ذكره ٣

ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه اوغيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شئ من اجزائها الا يرى ان الجزء الصورى علة لحصول الماهية فى الخارج وليس علة لحصول شئ من اجزائها فيه ومن التزم ماذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت و يعود اليه ايضا الجواب برمته (او) نختار (انه) اى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (و يجب) فى تعريفه اياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطا فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص فى تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها (فلا دور و) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) اى مجملا (لا) على تصور ما عداها (مفصلا وانه) اى تصور ما عداها باعتبار شامل (ممكن كاختصاص) اى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ما عداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) اى الامور التى كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا (او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة) معها

❊ سيالكوتي ❊

قوله (ان الجزء الصورى الخ) يعنى ان الجزء الصورى فى المركبات كالسرير والبيت علة لحصول الماهية اذ الصورى ما به الشئ بالفعل وليس علة لحصول شئ من اجزاء المركب اما للجزء المادى فلتقدمه على الصورى واما للصورى فلامتناع علية الشئ لنفسه واذا كان الجزء الصورى علة لحصول المركب الخارجى مع عدم كونه علة لشئ من اجزائه فليجز مثل ذلك فى المركب الذهنى فان الوجود الذهنى بمثابة الوجود الخارجى وماذكره سابقا من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كانضمام الصورى مع المادى خارج عن الماهية فلا مناظرة فتدبر فانه زل فيه اقدام **قوله** (ماذكرتموه) من ان معرف الماهية لابد ان يعرف شيئا من اجزائها **قوله** (لغيره) باللام الجارة لان الكلام فى تعريف الجزء الشئ من اجزاء الماهية الذى هو خارج فضميره هو راجع الى البعض الذى رجع اليه الضمير فى تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج **قوله** (فان قلت الخ) اعتراض على قوله او يكون معرفا بغيره وليس متعلقا بقوله ومن التزم على ما وهم فصحف قوله لغيره الذى هو خارج عنه الى الباء الجارة نظرا الى هذا السؤال **قوله** (عاد الاشكال الخ) اى الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله و يعود اليه ايضا الجواب برمته فانه ما اجاب عن التعريف بنفسه ولا يجوز حمله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ما وهم لانه يستلزم استدراك قوله بحذافيره ورمته **قوله** (اذا كان لازما لها) اى شاملا لجميع افرادها فمعنى اللزوم للماهية ثبوته لها فى ضمن جميع الافراد بان لا يوجد فرد من افرادها بدونه فـ ... له الى الشمول وانما حملنا على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة **قوله** (بحيث ينتقل الخ) وكان غافلا من اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه لو لم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتميز التام **قوله** (فان قيل الخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب فى التصور بابطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه **قوله** (ضرورة) قيد به لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب فى التصور فتدبر فانه زل فيه اقدام **قوله** (فالماهية معلومة معها) اى مقارنة معها فى الحصول بحيث لا تنفك عنه ولا يتخلل بينهما زمان فلا يرد ان المعية الزمانية ممنوعة لان العلم باللازم عقيب العلم

٣ من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره فى المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى جهة اخرى فانه قادر حينئذ على الكون فى مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضى خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينتفى مع انتفاء المقدور فيكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما والالزم التوارد المستحيل على ماسيأتى ان شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك فى الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرط القتاد كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل حينئذ ايضا مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة ايجاب كما ان العلم النظرى مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جرى العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت هى يدل على مجهوليته

قوله بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ماهى) فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور و يؤيده ماسيأتى من قوله لجواز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتأمل

قوله بخلاف النظريات الخ) يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلية فى الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية التى يتوقف على قدرتنا فى الجملة كما يتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ٣

(فلا تعرف) الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها حينئذ الى معرف آخر و ينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ما حصوله ضرورى واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) فى الجواب عن هذه الشبهة (لمستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معا مرتبة وانه) اى ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذى هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى فى التعريف بالمعانى البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعانى البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا ● المذهب ❊الثالث❊ فى هذه المسئلة (ان ما اعتقاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات

❊ سيالكوتي ❊

بالملزوم والمعية الذاتية لا تنافى كونها معرفة للماهية اذ المعرف ما يستلزم معرفته معرفة الشئ لا ما يتوقف معرفته على معرفته **قوله** (فلا تعرف الماهية بها) اى بتوسطها وجعلها آلة المشاهدة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية **قوله** (اما اذا لم تكن الخ) لا يخفى ان حاصل الاستدلال انه لا شئ من التصورات بمكتسب بالامور الداخلة او الخارجة اذ لو اكتسب شئ منها بها فلا يخلو اما ان يكون الامور الداخلة فيه والخارجة عنه معلومة ضرورة ومستلزمة للعلم اولا وعلى كلا التقديرين يمتنع التعريف اما على الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما على الثانى فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان كانت معلومة بالكسب يحتاج الى معرف آخر فاما ان يتسلسل او ينتهى الى امور يكون حصولها بالضرورة فالملازمة بين المقدم والتالى ظاهرة اذ المقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة فى ماهية ما كسبية لا فى كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة فى المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر والكلام فى التحصيل التصورى مطلقا لانه مبنى على توهم ان المدعى ابطال الموجبة الكلية و بما ذكرنا ظهر فساد ما قيل فى بيان بطلان التالى اعنى قوله او ينتهى الى ما حصوله ضرورى من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالى بانه يستلزم خلاف المفروض جوابا عن المنع المذكور المورد على الملازمة **قوله** (قلنا الخ) حاصله انها ليست مستلزمة مطلقا حتى يكون الماهية معلومة معها ولا غير مستلزمة مطلقا حتى يمتنع التعريف بها بل مستلزمة مجتمعة غير مستلزمة متفرقة والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع **قوله** (بوجه اكمل) كونه اكمل مما سبق بناء على ان الشئ اذا انكشف انكشافا قويا عند النفس لا ينكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصور الشئ بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكمل مجموع الوجهين السابق واللاحق **قوله** (قد لا تكون ملحوظة قصدا) بان تكون حاصلة بتبع بعض المعانى المقصودة **قوله** (فاذا استحضرت الخ) هذا فى المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما فى نفس المعرف فى التعريف اللفظى عند من يقول بافادته التصور فانه ليس فيه الا اخطار ذلك المعنى الحاصل فى ضمن هذا اللفظ المعرف **قوله** (مما يتوقف عليه الخ) لما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقاديات بل العمليات لان اعتقاد حقيتها لازم خصصه بما يتوقف عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث انه مكلف فالحيثية للتعليل فيؤول الى ما ذكره الشارح

٣ ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبى يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا فى الجملة قلت ان الكسبيات كما يتوقف على قدرتنا يتوقف على اشياء ضرورية كالمبادى الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نسلم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتى للبديهى فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافى ما سيجئ من ان النظرى والكسبى متساويان صدقا اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويأول ما سيذكره بما سنذكره

قوله فهو اخص من الضرورى) فيه بحث لان البديهى على ما عرفه به ما يثبته العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضرورى غير مقدور فبينهما تناف ظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا او يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن فى وقت دون وقت موقوف على امور غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره فى قوله من غير استعانة بحس اوغيره محمول على الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل

قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او تعلقاتها اما على الاول فلانها بطريق الايجاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى واما على الثانى فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به

قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) اى علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض بالمقدمات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلى القطعى على ماذكره الآمدى فلا يبطل طرد التعريف بالضرورى الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة فى هذا النظر لكن يرد على القاضى العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثانى عنده كما سيأتى فى موقف ٣

التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (او عقلا) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولاشئ من غير المقدور كذلك) اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذ المذهب (بانه) اى بان ذلك اللازم المذكور (اولم يكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفا بتحصيله) بنظر ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه) اى التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لان من لايعلم هذه الامور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لايعلم التكليف قطعا) لابهذه الامور ولابغيرها واذ لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لايجوز اجماعا (والجواب ان الغافل) الذى لايجوز تكليفه اجماعا (من لايفهم الخطاب) اصلا كالصبى والمجنون (او) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذى لم تبلغه دعوة نبى قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلاتكليف على الاول اتفاقا ولاعلى الثانى عندنا (لامن لايعلم انه مكلف) مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ماكان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لاعن تصوره وذلك لايمنع من تكليفه (والالم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ماتقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا فى تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (نحو اثبات الصانع) اى ثبوته وكذا الحال فيما يأتى والمراد بالصفات الصفات التى تتوقف عليها التكليف قوله (ويبطله الخ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتج به عليه قوله (ان معرفة الله تعالى الخ) لايخفى ان كون المسائل التى يتوقف عليها التكليف اعنى وجوده وعلمه وقدرته وارساله الرسل ضرورية لاينافى كون معرفة الله واجبة اجماعا فلعله يستثنى تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجه بانه اولم يكن ضروريا كان العبد مكلفا بتحصيله فانه يشعر بانه على تقدير كونه ضروريا ليس العبد مكلفا بتحصيله قوله (حاصلا بالضرورة) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فما قيل ان الضرورة لاتستلزم الحصول فيلزم ان لايكلف من لم يحصل له مايتوقف عليه التكليف وهم قوله (ليثبت به الشرائع الخ) بناء على ان مالايتم الواجب المطلق الابه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب بوجوبه قوله (ان الغافل الخ) يعنى ان الغافل الذى حكم عليه بانه لايجوز تكليفه اجماعا له فرد ان احدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتباره وان الغافل لاينافى الاختلاف فى صدقه على بعض الاشياء فلاينافى قيد الاجماع بقوله ولاعلى الثانى عندنا وماقيل ان المراد ان الغافل الذى لايجوز تكليفه اجماعا لايخرج عن احد المذكورين لان كلا منهما لايجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فلايخفى ركاكته اذ المحكوم عليه بعدم الجواز اجماعا ليس الا الواحد المعين فلا فائدة لضم النوع الآخر اليه والحكم على سبيل الابهام قوله (فانه غافل الخ) اشار بذلك الى ان الجواب بالترديد وحاصله انه ان اريد بالعلم فى قوله لايعلم التكليف التصور يمنع الصغرى اعنى قوله لان من لايعلم هذه الامور لايعلم التكليف لان تصور التكليف لايتوقف على التصديق بالامور المذكورة وان اريد به التصديق يمنع الكبرى اعنى قوله واذا لم يعلم التكليف اى لم يصدق به كان غافلا فان الغافل من لايفهمه اولم يقل له انك مكلف وان اريد به التصديق اليقينى كما هو اللازم من الحد المختار فدائرة البحث اوسع لجواز ان يكون ظانا بالتكليف او مقلدا به ولهذا لم يقيد الشارح التصديق باليقينى لان الغافل فى الاصطلاح هو الغافل عن التصور قوله (عطف على ماتقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لامن لايعلم انه مكلف وحاصله ان اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بان مراد الجاحظ ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لايتوقف على وقوع

٣ الاعراض الآن يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازى ولايخفى بطلانه او يقيد الترتب بوجه مخصوص

قوله لاحتياجها الى مجاهدات الخ) قد يناقش فيه بان الاحتياج الى ماذكره يقتضى صعوبة الحصول لاتعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ لمعنى فى الحيوان به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ماهو طريق حكماء الهند طريق مقدور ايضا وسيأتى تتمة لهذا الكلام

قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبنى على ما اشرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر فى البديهيات اعتباره فى الحسيات

قوله ضرورى بالوجدان) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة يسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ماانكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر وبهذا يعلم ان التشبث بالوجدان تارة يسمع فى باب المناظرة واخرى يرد بانه ليس بحجة على الغير وكأن السر فى ذلك ان الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء فيدور عليه القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بانها لاتسمع فى محل النزاع واخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب فى مباحثهم ثم من المعلوم ان مانحن فيه من المقام الذى يقبل

قوله واذ لولاه الخ) هذا استدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة الواجدانية او تنبيه على الحكم البديهى وبالجملة الغرض منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الواجدانية محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور او التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المفسر بالحد المختار فلايجوز ان يكون التصديقات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيات البديهية اذ لاشك ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما فى العلم اليقينى ٣

فان العلم بوقوع شئ فرع لوقوعه فى نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزم الدور) المذهب ﴿ الرابع ﴾ فى هذه المسئلة (ان الكل نظرى) سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده اولا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية (ويبطله مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا (واحتجوا) على مذهبهم (بان الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم) تصورى او تصديقى (الا والنفس خالية عنه فى مبدأ الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب مايتفق من الشروط) كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى (والجواب ان الضرورى) المقابل للنظرى (قد تخلو عنه النفس اما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرهما (او استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى (فلفقده) اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعنى القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذ قد لايخلقه الله تعالى) فى العبد (حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (او نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا واسطة

﴿ المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية ﴾

اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولابد لنا من ذلك (اذ اليها المنتهى) فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهى المبادى الاولى ولولاها لم نحصل على علم اصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهى التى نجدها اما بنفوسنا او بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع فى العلوم لانها غير مشتركة) اى غير معلومة الاشتراك

﴿ سيالكوتى ﴾

التكليف فلادور كلام لامساس له اصلا قوله (ويبطله) اى كون الكل نظريا بالمعنى الذى مر فى تحرير محل النزاع حيث قال فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة فان فسر النظرى بمعنى مايتوقف على شئ كان خروجا عن محل النزاع قوله (بان الضرورى الخ) لان الضرورى مايلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا واللزوم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا ان المراد منه امتناع الانفكاك المقدور قوله (ان الضرورى المقابل للنظرى) اى الضرورى بالمعنى الاعم حاله ماذكر لان الضرورى وان كان بالمعنى الذى يرادف البديهى ايضا يمكن توقفه على شرط وليس هذا القيد احترازا عن الضرورى المقابل للكسبى اذ لافائدة فيه لتلازمهما فى الوجود عادة كما مر بل اشارة الى تعليل جواز الخلو وهو ان الضرورى المقابل للنظرى انما يقتضى عدم توقفه على النظر لا امتناع الخلو عنه والى ان خلاصة الجواب يرجع الى الترديد وهو انه ان اريد بالضرورى ماليس بنظرى فلانسلم امتناع الخلو عنه وان اريد به معنى آخر فهو لايقابل النظرى فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلايصح قوله فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى قوله (اى بيان ثبوتها وتحققها) ليس المراد تحققها فى نفسها فقط بل حصولها فى النفس واتصافها بها قوله (وانها تنقسم الخ) بفتح الهمزة عطف على اثبات العلوم فهو كالتفسير له اى اثبات انقسامها الى اقسامها المذكورة وقوله انها قليلة بكسر الهمزة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لاثباتها وكذلك قوله فهذان القسمان هما العمدة معترضة بالفاء لبيان سبب التعرض لاثباتها والرد على منكريها قوله (وانها قليلة النفع) لافادتها العلم لاصحاب الوجدان قوله (اى غير معلومة الاشتراك) صرف المتن عن ظاهره لان غاية الامر عدم العلم بالاشتراك لا انتفاء الاشتراك ثم عدم العلم ايضا اكثرى والا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كعلمنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان فى بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان واشار اليه بكلمة ربما وقال المصنف انها قليلة النفع لقلة مواد

٣ الحاصل بالتواتر قلت النظر فى الظن لايفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد فى مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر فى بعض كتبه ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات او امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادى للمطالب مما لابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم احد المحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل فى كلا القسمين

قوله وقد يقال اراد الخ) فان قلت لعل المعترف بطاق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التى استند للنابها فلايتم دليلنا عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المص على هذا القبيل قلت مدار نفى معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا فالمعترف بطاق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة فى الاستدلال

قوله بالضرورية الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضرورى بالوجدان وبعضه نظرى بالضرورة من ان الثانى ليس بالوجدان وتنبيه على ان مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفى اختلاف العبارة على الوجه الذى وقع دون العكس نكتة وهى ان ضرورية البديهى بادراك عدم النظر فهى انسب بالوجدان الذى هو الادراك الباطنى وضرورية وجود النظرى بتحقق وجود النظر الذى هو انسب بادراك العقل او الحس الظاهر الذى يعرف مبادى النظر على ان فى العبارة الاولى حذرا عن شناعة التكرار اللفظى وفى الثانية رعاية لحسن المقابلة

قوله بتأويل الطرائق) وجه التأويل ان الواجب فى العبارة اربعة لان المذكر بالتاء فاول المذاهب بالجمع المؤنث وهى الطرائق لانها جمع طريقة قال فى شرح اللب اعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا لفظا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبتت التاء سواء كان فى لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات فى جمع حمام اولم يكن ٣

يقينا (فلاتقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ماوجدناه (والى الحسيات) اراد بهـا ماللحس مدخـل فيها فيتناول التجربيـات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات والحـدسيات والمشاهدات (والبـديهيات) اى الاوليات ومافى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعنى الحسيات والبديهيات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة عـلى الغير اما البـديهيات فعـلى الاطلاق واما الحسيات فاذاثبت الاشـتراك فى اسبابها اعنى فيما يقتضيهـا من تجربة اوتواتر اوحدس اومشاهدة (والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمـالات) العقلية باعتبار قبولهما معاوردهما معا وقبول احديهما دون الاخرى (الفرقة الاولى المعترفون بهمـا وهم الاكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية (الفرقة الثانية القادحون فى الحسيات فقط) اى دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى افلاطون وارسـطو وبطليوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولماكان هـذا القدح منهم مستبعدا جـدا اشـار المصنف الى تأويله عـلى تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلهم ارادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (ان جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل لابدله (مع) الاحساس من (امور تنضم اليه) اى الى الحس (فتضطره) اى تلجئ تلك الامور العقل (الى الجزم) بماجزم به من الحسيات (لانعلم ماهى) اى ماتلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلاتكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لاشبهة فيه (والا) اى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات ماذكرناه من التأويل (فاليها) اى الى الحسيات (تنتهى علومهم) فيكون القدح الحقيق فيها قدحا فى علومهم التى يفتخرون بهـا وذلك لايتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانماقلنا بانتهاء علومهم اليها لان العـلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى عـلى الاسـتدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعـلم الارصـاد والهيئة المنسوب الى بطليوس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعـلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقدصرحوا بان الاوليات انماتحصـل للصبيان باستعداد يحصـل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقـدح فى الحسيات بأول الى القـدح فى البديهيات (قالوا اواعتبر حكم الحس فاما فى الكليات) اى فى القضايا الكلية (اوفى الجزئيات) اى فى الاحكام

❊ سيالكوتى ❊

اشتراكها قوله (والحدسيـات) ادرجها فى الحسيات بناء على ماسيصرح به فيمابعد من انه لابد فى الحدسيات من تكرار المشـاهدة ومقارنة القياس الخفى الحاصـل بلا تجشم كسب الاانه لمـاكان التعويل فيهـا على ذلك القياس عد مايحصل للنفس بمجرد القياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كالاصاحب النفس القدسيـة واما بناء على ان المراد بماللحس مدخل فيهااعم من مدخليته فى جميع انواعها او بعضها قوله (اومشاهدة) اى ادراك باحدى الحواس الظاهرة اوالبـاطنة ليعم الوهميات وهذا هو الحق فان مشـاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر والشعور وانماترك هذا القيد فيماسيأتى بناء على ظهوره وذكره هبنا واماماسيأتى من ان العمدة من هذه المبادى الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات الخ فلايقتضى ان يكون المشاهدات بجميع اقسامها عمدة حتى يلزم ان يكون الوجدانيات من العمدة لكونها قسما منها سيما اذاذكر ههنا ان الوجدانيات قليـلة النفع فى العلوم وبماحررنا لك اندفع الشـكوك التى عرضت للبعض فى هـذا المقـام قوله (باعتبار قبولهما الخ) واما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض احدهما مع الآخر اوبعضه فبعيد عن الاعتبار لم يذهب اليـه احـد قوله (ليس بمجرد الحس) والا لماوقع الغلط فيهـا قوله (فى القضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتباره فى القضايا الجزئية والمهملة والطبيعية لان

٣ قوله اى توقف بعض من الكل الخ) يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلاتوقف على النظر ورجعـه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى الحصول اعـنى الضرورى لان المراد به هو المفهوم

قوله قال الامام الرازى الخ) يشير بنقله الى ضعف ماوقع فى بعض نسخ الكتاب بعـد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازى ووجـه ضعفه ظاهر من كلام المحصـل وكلام ناقده لدلالتهما على ان مراد الامام بالضرورى معنى الاضطرارى لاما يقابل النظرى

قوله اوارادوا الخ) الفرق بين المرادين بحسب الظـاهر ظاهر لان الاول يشير اشـارة واضحة الى جواز حصوله بغيـر النظر بطريق خرق العادة والثانى لايشير اليه كذلك بل يجامع ظاهرا توقفه عقلا على نظرنا وان كان لايستلزمه وهذا القـدر من الفرق لاينافى الحكم بان كلا منهمـا مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة الى شئ ليس اشارة الى عدمه فتأمل

قوله بل كل مايحصل منه الخ) قيل لم لايجوز ان يحصل شئ منـه بطريق ان يترتب اشيـاء يرى انه هل يؤدى الى شئ ام لافيتفق ان يؤدى الى تصور مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب

قوله ان المطلوب التصورى اما مشعور به الخ) قيل عليه انه منقوض باكتساب التصـديق مع جريان الدليل فيه اجيب بان مايتعلق به التصديق كالقضية اوالنسبة معلوم بحسب التصور فلايمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلايمتنع طلب حصوله وهذا بخـلاف التصور فان مايكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقـا اذلاعلم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور

قوله بكنهه ولاشئ مما يصدق عليه) الواقع فى بعض نسخ المتن ولابشئ بالباء الجارة ولهـذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا لماعطف عليـه قـوله ولابشئ وفى بعض النسخ ولاشئ بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجـه والعلم بالشئ من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشئ منافيا بمجهوليته المطلقة وليس المنافى ٣

الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الكليات (فظاهر) لان الحس لايدرك الاهذه النار وتلك النار لاجميع النيران الموجودة فى الحـال ولوفرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعـا بافرادها الماضيـة والمستقبـلة فلايعطى حكما كليـا على جميع افرادها (سيمـا وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النـار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج) فى احد الازمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الافراد المتوهمة) الوجود فى الخارج (ايضا ولاشك انه لاتعلق للحس بها) اى بالافراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطى حكما متناولا اياهـا والحاصـل ان الحس لايعطى حكما كليا اصـلا لاحقيقيا ولاخارجيا فلايتصور اعتبار حكمه فى الكليات قطعا (واما الثانى) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات (فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا) واذاكان كذلك فحكمه فى اى جزئى كان فى معرض الغلط فلايكون مقبولا معتبرا وانماقلنا يغلط كثيرا (لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيـدة فى الظلمة) هـذا اذالم تكن بعيـدة جـدا والسبب فيه ان ماحولها من الهواء يستضئ بضوئها والشعـاع البصرى المحاذى لماحولهـا لاينفذ فى الظلمة نفوذا تاما فلايتميز عنـد الرائى جرم النـار عن الهواء المضئ بها المشابه بضوئه اياها فيـدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذاكانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضئ بمجاورتها فادركها على ماهى عليه من الصغر واذاكانت بعيدة جداكانت كالمرئيات البعيدة التى ستعرف حالها (وكالعنبة فى الماء ترى كالاجاصة) وسببـه ان رؤية الاشياء عـلى القول الاظهر انماهى بخروج الشعاع عـلى هيئة مخروط مستـدير رأسه عنـد الحدقة وقاعدته عـلى سطح المرئى ويتفاوت مقـدار المرئى صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى تنفـذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذاكان الشفـاف المتوسط بين الرائى والمرئى متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا مايلى الرائى رقيقا كالهواء ومايلى المرئى غليظا كالماء فى مثالنـا

❊ سيالكوتى ❊

الحكم فيهـا اما على امر لايتعلق بالحس اوعلى امر مخصوص يتعلق به فهو يشـارك الشق الاول اوالثانى وانمالم يفسر الكليـات والجزئيات بالمفهومات الكلية والجزئيـة مع انه حينئذ يكون الترديد حاصرا رعاية للفظ فى فان المناسب على هذا التفسير كلمة على واجراء للاجمال على وفق التفصيل بقوله اما الاول واما الثانى فانه صريح فى حمـل الكليـات على القضايا الكليـة حيث قال لان الحكم فى قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال فلان حكم الحس فى الجزئيات الخ قوله (انا نرى الصغير كبيرا) لاخفاء فى ان الرؤية البصرية لاتتعدى الى المفعولين وجعل الثانى حالا لايصح من حيث المعـنى فلابد من القول بالتضمين اى نرى الصغير ونحسبه كبيرا مثـلا وقس على ذلك ماسيأتى قوله (فيدركهما معا جملة) فالمدرك ههنا مجموع النار ومايشبهه فليس هذا من اشتباه الشئ بمثله على ماوهم فان معناه ان يعتقد مثـل الشئ نفسـه قوله (على القول الاظهر) اى الاشهر بين الحكماء احترازعن مذهب طائفة منهم وهوان الشئ الذى بين البصر والمرئى يتكيف بكيفيـة الشعاع البصرى ويصير ذلك آلة للابصـار وعماذهب اليه الامام من انه اذاقابل المرئى الرائى على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصـال شعاع ولاانطباع صورة قوله (بخروج الشعـاع) المتحقق اوالمتوهم فانهم متفقون على ان الرؤية بخروج الشعـاع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج متحقق والرؤية باتصال الشعاع بالمرئى من غير انطباع الصورة فى الحدقة والطبيعيين يقولون بان الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيمـاسيأتى فى بحث الادراك بالبصر قوله (بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سـواء كان الزاوية متحققـة اومتوهمة والصورة منطبعة عنـدها اولا قيـل كونه عـلى هيئـة المخروط المخصوص من الاصول الموضوعة للمناظر وقدبرهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن وفيه تأمل

٣ انها الاتصوره ولوبوجه والتوجيه ان مراده شئ مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب

قوله فان الوجه المجهول فرضـا هو الذات والحقيقة) قال فى شرح المقـاصد هذا تحقيق لـماهو المبهم اعنى امكان اكتسـاب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيمـا يطلب تصوره حتى لوعـلم الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لابالتعريف والمنبه عليه بحث ظاهر اذاكتساب بعض العوارض للشئ بعـد معرفة حقيقتـه قديكون من حيث انه آلة لملاحظتـه ومرآة تعرف حاله به فيكون المطلوب التصوردون التصديق وكون التصور بالعارض انقص من التصـور بالكنـه لاينافى كون الاول مطلوبا قديتعلق به الغرض دون الثـانى والاولى ان تعيين جهـة المجهولية للذات لكونها اغلب وانسب لمن هو بصـدد معرفة حقائق الاشياء فلذا حمل الشارح الذات فى عبارة المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتى يشمل انواع التعريفات كما سيأتى مثله على ان فيه تنبيها على التوجيهين

قوله احـد الوجهـين جزأ الخ) فى كونه جزأ كفاية فى ان القيام ههنا غير واقع موقعـه فلهذا اقتصر عليـه والافيجـوز ان يكون كلا الوجهين جزأ

قوله ولاخفاء فى انه ليس هنك امرثالث) قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشى بالنسبـة الى الانسان كنا نعلمه قبل ان يصير آلة لملاحظة امر ماهو الانسان فاذاتصورنا الانسان بالماشى ففيه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة فى هذا الآن ونطلب شيئـا آخر هو آلة ملاحظـة اخرى لملحوظنا ولافساد فى كون الشئ الواحد ملحوظا بجهتين والواقع ليس الاهذا فليتأمل

قوله قياسا مقسما) القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقترانى مركب من منفصلة وحمليات بعدد اجزاء الانفصال والتأليفات بين الحمليات واجزاء الانفصال متحدة النتيجة وكأنه انمايسمى مقسما لان الحمليات منقسمة على اجزاء الانفصال

قوله اذالعكس المستوى لعكس نقيض الخ) لايخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافى عكس نقيض الآخر فلاحاجة الى اعتبار ٣

هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفى المرئى فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى مع كون المرئى شيأ واحدا فيرى فى الصورة الثانية اكبر منه فى الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفى العتبة اذا كانت فى الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت فى الماء والزاوية التى بين الاولين اصغر من التى بين الاخيرين فلذلك ترى فى الماء اكبر منها فى الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتى الاضلاع فالزاوية التى ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التى ضلعاها اطول (وبالعكس) اى وترى الكبير صغيرا (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئى كأنه نقطة وبعد ذلك ينمحى اثره فلا يرى اصلا (و) ترى (الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين) وذلك لان النور البصرى ينفذ من الدماغ فى عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هى ملتقاهما فيرى واحدا فاذا انحرفتا اوانحرفت احديهما امتدت تلك الخطوط الى المرئى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين (او) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فانا نراه) على التقديرين (قمرين) اما على التقدير الاول فلما مر واما على الثانى فلان الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فان تلك الخطوط) اى التى على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ماسوى السهم فانه ينفذ على الاستقامة فى الشفاف المتشابه وغير المتشابه اذ الخطوط الداخلة تتفاوت فى الانعطاف بحسب القرب من السهم وبعدها عنه فعلم من ذلك ان الجزء الذى يقع عليه سهم المخروط على مقداره وماعداه متفاوت فى الصغر والكبر بحسب القرب والبعد منه قوله (تنعطف وتميل) بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان مايلى المرئى اغلظ والى جهة السهم ان كان ارق وبسبب هذا يصير الزاوية عند الحدقة اوسع فى الاول بصيرورة وتره اطول واضيق فى الثانى لقصروتره مع اتحاد ضلعى الزاوية فيهما لان المفروض عدم التفاوت فى جميع التقادير بحسب القرب والبعد والالكان من الصورة الثانية اعنى والخاتم المقرب من العين الخ قوله (وبعد ذلك) اى بعد كونه كالنقطة ينمحى اثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته كالمعدومة وليس ذلك اشارة الى التقارب جدا حتى يرد ان مابعد التقارب جدا هو الانطباق فيستفاد منه ان انمحاء الاثر بعد انمحاء الزاوية مع انه ذكر فى بحث الرؤية من الالهيات ان انمحاء الاثر عند ضيق الزاوية غاية التضييق وصيرورتها كالمعدومة قوله (فيرى واحدا) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئى دفعة واحدة عند الرياضيين ولحصول صورة واحدة فى الملتقى عند الطبيعيين والابصار انما يتم بحصول الصورة فيه بل وفى الحس المشترك لابمجرد الانطباع فى الجليدية والا لرئى الشئ الواحد شيئين فيرى لذلك اثنين لعدم وقوع الشعاع من العينين على المرئى دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة فى الوضعين من الملتقى لاجل المحاذاتين عند الطبيعيين قوله (فلان الشعاع الخ) يعنى ان القمر اذا كان قريبا من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقا بسطح الماء نافذا الى الهواء فيرى ذلك الشعاع قمر السماء بطريق النفوذ اليه وقمر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قمرين قوله (وينعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قمر السماء عن سطح الماء لوضع قمر الماء وانما قالوا لورصد ارتفاع قمر السما بالآلة وانحطاط قمر الماء بها فى دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساويا للآخر

٣ الانعكاس بالعكس المستوى وكأنه اراد ان يثبت التنافى بتصريح احدى المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحملتين معا وجها آخر غير ماذكره المص وهو ان عكس نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل مالايمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هذا

قوله وهذا اخص من نقيض الثانى) لان نقيض الثانى سالبة لايحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول يحتاج اليه

قوله ممالم يقم عليه برهان) اى على زعمهم والافقد ايد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التى اوردها الكاتبى وههنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لاتنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم فى بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفى وفى بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ماليس بحيوان ليس بانسان اطلق عليه العكس فى الاصطلاح ام لابل هو عكس اصطلاحى كما صرح به الشارح فى بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه محقق فيكفى فى اثبات مطلوب المدعى فالحق ان الجواب هو الثانى واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازى عنه فليطلب من شرح المطالع

قوله اى المفهوم التصورى) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقى لان النزاع فى المفهوم التصورى فان قلت ماهية الشئ ما به الشئ هو هو سواء وجد الفاهم اولم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم اولم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم مامن شانه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل

قوله فلان جميع الاجزاء نفسها) فان قلت التعريف بالجزء لايتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشئ لاجزؤه وحمل الجزء على ماليس بخارج لايلائم جعله قسيما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا فى التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتأمل

قوله اى وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذى ٣

اليه ايضا فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) اى الذى يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف فى العصبتين اوفى احديهما واما الاحول الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اى ويرى الكثير واحدا (كارحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) فى الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج المؤلف (منها) والسبب فى ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا فى الحس المشترك عند ادراك اللون الثانى ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولاتقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصرى على تلك الالوان باسرها فى زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجودا كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشئ بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شئ يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصرى المنعكس عن ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (ومايريه صاحب خفة اليد والشعبذة) مما لاوجود له فى الخارج اصلا

﴿ سيالكوتى ﴾

وانما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعا لان ذينك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فيرى احدهما بعد الآخر بتقليب الحدقة والالتفات اليه قوله (لاعتياده بالوقوف الخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذى يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة واحدة فيرى واحدا اما اذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يعتاده من لاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله فقلما قوله (ان ما ادركه الحس الظاهر) سواء كان الادراك باتصال الشعاع او بالانطباع قوله (يتأدى) ليست المراد بالتأدى الانتقال لاستحالته على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر قوله (ثم الى الخيال) ذكره استطرادا ولامدخل له فى الغلط قوله (وايضا الخ) الوجه الاول مبنى على الامتزاج فى الحس المشترك والثانى على الامتزاج فى الباصرة قوله (قيل هذا الخ) اعترض على المصنف بان السراب ليس مما ذكره لان السراب ليس معدوما مطلقا اى باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود الاانه اشتبه عند النظر بالماء بسبب تشابهه به فيكون من اشتباه الشئ بمثله وعندى ان فى السراب غلطين احدهما رؤية نفسه فانه امر مخيل وليس فى الخارج الا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل فهو معدوم من حيث ذاته وبحسب الناظر انه موجود وهو الذى قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا ماذكره صاحب القيل وهو من اشتباه مخيل بمخيل مثله اذ ليس شئ من السراب والماء موجودا ولك ان تقول معنى كلام المصنف كالسراب كما فى السراب فانه يرى الماء المعدوم موجودا قوله (يتراءى للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج باراء المهملتين والجيمين الاضطراب والحركة وتحقيقه ان الخطوط الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصقيلة التى فى الارض السبخة انعكست مترجرجة لان الشعاع المنعكس يكون مترجرجا كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان زوايا الشعاع صغيرة ملاصقة بالارض لكون وترها بقدر قامة الرائى يكون زوايا الانعكاس ايضا كذلك لوجوب التساوى بين زاويتى الشعاع والانعكاس والشعاع المترجرج الملاصق بالارض يرى كالماء الجارى على الارض لمشابهته له فى اللطافة والسيلان قوله (والشعبذة) الشعبذة والشعوذة خفة فى اليد بمعنى واحد كالسحر يرى الشئ بغير ماعليه كذا فى القاموس وفى شمس العلوم قال الخليل الشعوذة ليست من كلام اهل البادية قوله (مما لاوجود له) فى المكان الذى رئى فيه لاانه لاوجود له مطلقا فلا يرد انه اذا كان سببه عدم التمييز بين الشئ ومايشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجودا وتحقيقه ماذكره

٣ سيبطل هو التعريف بالخارج لالخارج

قوله فلابد ان يعرف جزأ منهما) اذ لولم يعرف شيئا من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة او بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفا سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف الا الموصل

قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج) فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف وخارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجأ على ان الغير لايطلق على الكل بالنسبة الى جزئيه يبقى الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريفه للمركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشئ من اجزائه فهو الجواب الحق على ماسيأتى من الكلام الآتى فى تقرير الاعتراض

قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولوقال الا اذا علم شموله لافرادها دون شئ مما عداها لم يرد هذا

قوله واجاب عنه بعض المتأخرين الخ) قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء الامنعا وسندا والالكان الكلام الآتى عليه كلاما على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذى اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه

قوله فان اراد هذا المجيب الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان اراد الاجزاء المادية محذوف ومثله غير عزيز فى التراكيب لكن القول بالجزء الصورى رأى الطوسى ومن تبعه ومختار الشارح ان الصور الاجتماعية ليست بجزء لامن المحدود ولامن الحد كما نطلع عليه

قوله والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثانى وهو ٣

وسببه عدم تميز النفس بين الشئ وبين مايشبهه امابسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبهه وامابسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لايقف عليه الامن يعرف تلك الاعمال (وكالخط لنزول القطرة) فان القطرة اذانزلت سريعا نرى هناك خط مستقيم ولاوجود له قطعا (والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذاادبرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النارولاوجود لها بلاشبهة والسبب فى هذين ان البصر اذاادرك القطرة اوالشعلة فى موضع واداها الى الحس المشترك ثم ادركها فى موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها فى الموضع الثانى بصورتها فى الموضع الاول فيرى كامر ممتد اماعلى الاستقامة اوالاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها فى مواضع متعددة فى زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها فى تلك المواضع دفعة واحدة فيرى اذلك خطامستقيما اودائرة (و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس) اى ونرى الساكن متحركا (كالظل يرى ساكنا) وسببه ان البصر اذاادرك الشئ فى موضع محاذيا الشئ بعدما ادركه فى موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) ابدالان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا اوانحطاطا فلابد ان يتحرك الظل انتقاصا اوازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذى هو عرض فلايكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولايحس بازدياده وانتقاصه مع انه لايخلو عن احدهما قطعا (وكراكب السفينة) المتحركة (يراهاساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لانه لمالم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولماتبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون فى نفسه وفى السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر) نراه (سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب ابدافاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منافى جزء من اجزاء ذلك الغيم

❊ سيالكوتى ❊

الامام فى التفسير الكبيران المشعبذ الحاذق يظهر عمل شئ ويشغل اذهان الناظرين به ويأخذعيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشئ والتحديق نحوه عمل شيئا آخر عملا بسرعة فيبقى هذا العمل خفيا لتعاون الشيئين اشتغالهم بالامر الاول وسرعة الاتيان بهذا العمل الثانى وحينئذ يظهرلهم شئ آخر غير ماانتظروه فيتعجبون منه ولوانه سكت ولم يتكلم بمايصرف الخواطر الى ضد مايريد ان يعمله ولم يحرك النفوس والاوهام الى غير مايريد اخراجه افطن الناظرون لكل مايفعله فهذا هوالمراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التى يحتال وكلما كان اخذه العيون والخواطر وجذبهاالى ماسوى مقصوده اقوى كان احذق فى عمله انتهى وبهذا ظهر ان بيان الشارح للسبب قاصر فانه انما يجرى فى صورة يكون الانتقال الى المشابه دون المخالف **قوله** (ان البصر الخ) يعنى ان الحركة ليست بمبصرة بالذات بل ينتزعها الوهم عن الشئ المبصر اوالملموس بتوسط اختلاف اوضاعه بالقياس الى غيره فاذاكان تغير الاوضاع مستفادا من الاحساس حكمت النفس بالحركة والافلا **قوله** (الظل مرتبة من مراتب الخ) فان النور القائم بالمضئ لذاته يسمى ضوأ والقائم بالمضئ بغيره يسمى ظلا **قوله** (المقصود انه الخ) يعنى ليس المراد بالسكون والحركة النقلة بل التغير فالمعنى ان الظل يرى غيرمتغير وجودا وعدما فى اجزاء ماوقع عليه وهو فى الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل محاذاة ماوقع عليه بها وهذامع ظهوره قدخفى على بعض الناظرين وزل فيه قدمه **قوله** (مع تخيله السكون الخ) لعدم تبدل الاوضاع بينهما واماتبدل اوضاعها بالنسبة الى الماء فلايحس به ايضالتشابه اجزاء الماء وانمايحس التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركا بخلاف راكب الفرس فانه يحس بتبدل اوضاعه بالقياس الى الفرس بالحركة القسرية ويحس

٣ ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام

قوله يعنى ان تلك الصورالمجتمعة الخ) لماكان ظاهر كلام المصنف يفيد القدح فى كون مجموع الاجزاء امرا يوجب حصولها حصول امر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموى ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصولها حصول امر آخر مغايرلها بالذات هو تصور المجموع اعنى الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدح فى ذلك المتبادر حيث قال يعنى ان تلك الصورآه وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اى تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد واشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلى ههنا وان كان تصور الماهية الاانه عبرعنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم

قوله فكمالان جميع الاجزاء الى قوله امر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لان الاجتماع لماكان خارجا عن الماهية لازمالها يكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذاكانا حاصلين تكون الماهية حاصلة من غيراثر للنظر والاكتساب اذلاشك فى حصول الشئ عند حصول جميع اجزائه فمامعنى ماسيذكره فى تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انمايحصل بالكسب الذى هوجمع تلك الاجزاء وترتيبها

قوله وسنراه الخ) قيل فائدة هذا الكلام هى النقض الاجمالى على التمسك الثانى بانه اوصح بجميع مقدماته لماتخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح ففيه ان النقض انمايصح لولم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فينقض المغير لاالاصل على ان التغيير فى حده كانه اخرج عن الاصل بالكلية فقوله لتغييرماليس كماينبغى الاانه لماارادترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو ان الاجزاء يحصل الكل والكل مرتب على مايحصله ذهنا كان كمافى التعريف اوخارجا فتأمل

قوله اويختارانه الخ) لايخفى ان القدح فى بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف فى دفعه الاانهم لماجوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التفصى عن الاشكالات كلها ٣

فاذافرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع فى الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصيرذلك الجزء الذى كان قدنفذ الشعاع فيه قريبا من القمر ونفذ الشعاع فى جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التى هى بمنزلة المسافة (واذاتحركنا الى جهة رأيناه) اى القمر (متحركا اليها) اذاكان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب فى جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذاكان حركتنا نحوالمشرق فان القمر متحرك نحوالمغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منتكسا) فى الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انماتنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة فى الفارسية بجنك فاذاكان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائى والى ماتحت رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذاكان الشجر على طرف الرائى كان الامر فى الانعكاس على عكس ماذكر الاترى انك اذاسترت سطح الماء من جانبك سترعنك رأس الشجر فى الصورة الاولى وقاعدتها فى الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى مادونه ويكون ماهو اقرب منه اطول مماهو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لاتدرك الانعكاس لتعودها فى رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ولانفوذ هناك اذربما لايكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال فى باقى الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منتكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة) اذافرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر

❊ سيالكوتى ❊

بتبدل اوضاع الفرس بالقياس الى الارض متحركة الى خلاف جهة حركة الفرس **قوله** (فاذافرضنا الخ) فرض حركة الغيم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهورا تامابخلاف مااذافرض حركته مخالفة لحركة القمر فى الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه اسرع من حركته فى الصحو لكن الغلط فى هذا الاعتبار اخفى من الغلط فى الاعتبار الاول **قوله** (اسرع فى الرؤية) وان كان فى الواقع حركة القمراسرع منه باضعاف لاتحصى **قوله** (فيتخيل ان القمر الخ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين الغيم واشتغال الحس بالقمر لكونه اضوء من الغيم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فقداشتبه على البصر حركة الغيم بحركة القمر **قوله** (الى جهة) اى مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما اذاتحركنا نحو المغرب اولا كما اذاتحركنا الى جهة الشمال اوالجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة واذاكانت بطيئة فبطيئة **قوله** (اذاكان هناك غيم) اما متحرك اوغير متحرك الى خلاف جهة حركتنا امااذاكان متحركا الى جهة حركتنا فلايعرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء الغيم بينه وبيننا على التعاقب فى جهة حركتنا **قوله** (فيتخيل الخ) لانه تبدل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على اشتغال الحس به **قوله** (ونرى الخ) هذا اذاكانت رؤية الشجر بتوسط الماء **قوله** (انماتنعكس الخ) لوجوب تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح فى بحث الابصار **قوله** (كان الامر الخ) اى فى انعكاس ماينعكس الى رأس الشجر من موضع ابعد من الرائى والى ماتحت رأسه من موضع اقرب منه لوجوب تساوى الزاويتين واما الشجر فيرى على الانعكاس كما فى الصورة الاولى سواء كان الرائى قريبا من الشجر اومتصلا به كمايرى نفسه منتكسا لكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأسه من موضع ابعد والى ماتحت رأسه من موضع اقرب

٣ **قوله** الايرى ان الجزء الصورى الخ) قيل ارادته ماهو بمنزلة الجزء الصورى من الجمع والانضمام اللازم له لاحقيقة كماهو المشهور فلاينافى ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجى وما صرح به فى اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ففيه ان حديث العلية حينئذ لايكاد يصح وقيل هذا على المشهور وماذكره فى الموضعين على التحقيق

قوله عاد الاشكال بحذافيره) حذافير الشئ اعاليه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا بحذافيرها اى باسرها والواحد حذفار واراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بالاشيا هى لاالاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يردان الغرض انه معرف بغيره فلايحسن ان الغيراما نفسه اوغيره اوجزء اوخارج عنه

قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصا فينقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور اويتسلسل قلت المجيب انما يلزم وجوب معرفة الاختصاص فى المعرف لافى كل وجه فتأمل

قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لايخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الاانه من قبيل تعيين الطريق عند المص كما سنذكر مثله فى موقف الجوهر

قوله اوينتهى الى ماحصوله ضرورى) واذالا انتهاء لمنافاته الفرض تعين التسلسل المحال وفيه المطلوب وبهذا سقط مايقال ليس للانتهاء الى ماحصوله ضرورى معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة المأخوذة فى المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام فى التحصيل التصورى مطلقا واما مايقال فى جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجة الضرورية او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لاالمجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور فى المتن على كل من الجوابين بانفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجة وهذا ٣

اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله و المنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم و بعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتئا و بالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية * الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) اى بكون شئ موجودا مستمرا (عند تواردها) اى توارد الامثال (كما تقوله اهل السنة في الالوان) من انها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنافآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة (فقام الاحتمال) اى احتمال غلط الحس (في الكل) اى في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز

﴿ سيالكوتي ﴾

قوله (طويلا بقدر طوله) فمعنى قوله نرى الوجه طويلا انا نراه فنحسبه طويلا مما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضا مما هو عليه بواسطة قصر طوله قوله (من خط مستقيم مساو لطول الوجه) اى مساو لما يجب في رؤية الطول وان كان اقصر في المقدار منه اذ لو انعكس من خط اقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئيا والكلام في رؤية الوجه بتمامه طولا وعرضا فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك الخط بحيث يكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع و يقعان على طول الوجه بتمامه فقيل ان ههنا اعتراضا قويا مشهورا وهو انه ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية الزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكسا الى شئ خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئيا توهم محض منشاؤه عدم التدبر وحمل المساواة على المساواة في المقدار قوله (لان الانعكاس الخ) وذلك لان المرآة المذكورة لا انحداب في طولها انما الانحداب في عرضها فاذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط مستقيم فقط واذا حاذى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحن فقط واذا كان طولها موربا في محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرآة محاذيا لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه مستقيم وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرآة و بعضه منحن وهو من حاذاه من عرض المرآة و يكون الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئيا على حاله وهو ما حاذى طوله و بعضه اقصر مما عليه بضيق زاوية انعكاسه فيرى معوجا وقيل المراد انه قريب من استقامته لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لانه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم و بعضها منحن فان في صورة التدريب ووضعه خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا عرضية مستديرة وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة وكلا التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لافادتهما

٣ الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والاظهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري فتأمل قوله فاذا استحضرت ولوحظت قصدا الخ) هذا الجواب يتأتى في المركب ايضا لكنه عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور في التعريف بالخارج او ببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف لا يكون نفس المعرف والا لزم تعريف الشئ بنفسه ولا تفصيل فيه ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل فليس هناك الا ان يكون الماهية غير ملحوظة قصدا او يلاحظ قصدا وتسمية هذا القدر كسبا واعتبار معرف ومعرف مما لا يرضى به احد
قوله لا يعلم التكليف قطعا الخ) قيل ان الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله ولان العلم بوقوع التكليف الى آخره فيرد انه لم لا يكفي الظن او التقليد وايضا الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم الاصغاء حينئذ فتأمل
قوله والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا الخ) فان قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين الا ان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فتأمل
قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزوم الدور) قد يدفع الدور بان مدعى الجاحظ ومتبعيه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرطا لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف اى لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يتم حينئذ قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر ٣

كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا * الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض (النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم (جزمه بما يراه في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) اى صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج و يشاهدها و يجزم بوجودها و يصيح خوفا منها (فجاز في غيرهما مثله) اى مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى فتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس بحال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لا يقال ذلك) اى غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا (لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه (و بيان انتفائها) باسرها (و) بيان (وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط و بيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا (وانه) اى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفي البداهة) اى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والعجب ممن سمع هذا) الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) في الامثلة المذكورة (ببيان اسباب الغلط) المعينة وانتفائها في غيرها (والعجب منه) اى من العجب الذي اشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التأليف الحكمي بل من شانه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس

﴿ سيالكوتي ﴾

انقسام الخط الى البعض المستقيم والمنحنى غير صحيح اما الاول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة ان يرى طول الوجه صغيرا مما عليه لا معوجا واما الثاني فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضي رؤية الوجه معوجا قوله (اى صاحب البرسام) وهو ورم محل الدماغ اما كلها او بعضها قوله (مثله) اشار بذلك الى ان ما يراه النائم والمبرسم ليس صورة الغلط لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته في الجزم بحال اليقظة والصحة فلا وقوع له والكلام فيه قوله (للاستراحة) اى بدفع التعب الذي حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور العارضة له من خارج قوله (بدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضي مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها في كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط المتخيلة لكون الورم في محلها او فيما يجاورها قوله (لا يقال هذا الخ) السؤال والجواب عام الورود في جميع وجوه الغلط الا انه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهرا معلوما لكل احد ثم وروده انما هو بالنظر الى المتن واما على ما بينه الشارح بقوله اذ يجوز ان يكون للانسان حالة الخ فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ما ذكره ههنا بقوله لجواز ان يكون للغلط الخ لكان انسب قوله (تأليف الخ) فسر الحكم

٣ قوله و يبطله ما مر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظر الذي يحتاج الى النظر لا فيما يتناوله وغيره من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فالابطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج ممنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضروري توهما منهم ان الضروري ما لا يجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد عليهم اولا بان مدعاهم اعني نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظي وان مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكلية ما لا يتوقف على امر اصلا و بالنظري الذي اثبتوه ما يتوقف على شئ في الجملة فتأمل
قوله في اثبات العلوم الضرورية) اى اثبات انواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منته الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات اقسامها ليصح الاحتجاج في مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم مما سبق من حيث بين ان الكل ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من اثبات وهو انما يحصل بدفع شبهة الخصم
قوله والحدسيات) قيل ادراج الحدسيات في الحسيات التي للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض من الاشخاص نظري بالنسبة الى آخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها و بالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعا والجواب اولا ان الكلام في الضروريات العامة ولا حدس للعامة الا و يتقدم الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وثانيا ان ما ادخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج في البديهيات لانه في حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس في ان العقل لا يحتاج الى نظر فتأمل
قوله اى الاوليات) وجه التفسير ان البديهي ٣

الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان اعجب لانه يأول الى نزاع لفظى اذمقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لايجدى نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم فى المحسوسات انما هو للعقل اواثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التى ذكرها دالة على غلط العقل فى الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط فى الاحكام التى يستقل العقل بها اذلاشهادة لمتهم فلوتمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فصيرتلك الشبه منقوضة بهما وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البداهة تنفى احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفى احتمال الغلط فى بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب فى الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال فى هذه المغالط اوازالة ماعسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها فى سائر المحسوسات لالاثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لايوجب انتفاء الحكم قلنا نعم اواثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر على ماذكره لكنا لم نثبت ذلك الابشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق اوالجلى فظهر انه لاتشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه * الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس فى الجزئيات التى نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (انا نرى الثلج فى غاية البياض مع انه ليس بابيض) اصلا (فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة) لالون لها وهى الاجزاء المائية الرشية (وفواهم سببه) اى سبب انا نراه ابيض (مداخلة الهواء) المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جدا (وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كاون البياض الاترى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ماعلى سطوحها من الضوء بياضا فى الغاية (من النمط الاول) اى من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لافائدة فيه على ماقرره (واظهر منه) اى من الثلج فى الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقا ناعما فانه يرى ابيض ولابياض هناك (و) انما كان اظهر لانه (لم يحدث

❊ سيالكوتي ❊

بمايشعر بكونه فعلا رعاية للفظ الحاكم والمقصود انه ادراك الفة وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته اى مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية الطرفين من الصدق اى مطابقته للارتباط الذى بينهما فى الواقع فى حد ذاته اوعدم مطابقته له **قوله** (اذ لاشهادة لمتهم) فيه بحث لان اتهام العقل فى صور معاونته الحس انما جاء من جانب الحس فليس متهما فى صورة الاستقبال حتى لايصح حكمه فى البديهيات والقول بان شهادة المتهم لايصح انما هو فى الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تخيل محض لانه من قبيل قضاء القاضى المبنى على الشهادة الكاذبة وعدم صحة قضائه المبنى على الشهادة الصادقة **قوله** (واما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بمالايهمه اذلادخل له فى الجواب لا لاجل انه لافائدة فيه اذلايقول به عاقل فضلا عن فاضل **قوله** (وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة مايشبهه ووجه الضبط فى الوجوه الاربعة ان سبب الغلط امامر فى الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشئ آخر وعدم تبدل الوضع وهو الوجه الاول وفى الحاس وهو الوجه الثالث وفى المحسوس فاما التماثل وهو الوجه الثانى اوالتشابه وهو الوجه الرابع واما ايراد سراب فى الوجه الاول فقد عرفت حاله **قوله** (فانا اذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ماقيل يجوز ان يكون سبب

٣ بمعنى الضرورى يعم الكل وكون فطرية القياس فى حكم الاوليات بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لااحتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين

قوله واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك الخ) قال الاستاذ المحقق قداشتبه الكلام واضطرب ههنا وفى المقصد السادس من المرصد السادس فى بيان الضروريات وذلك انه قال المص ههنا كماهو المشهوران الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لاتقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها بانها العمدة فى العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهيات فمطلقا واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك فى الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك فى الوجدان لم لاتقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك فى الوجدانيات مما لايعلم قطعا قلت كذا فى غيره سيما الحدسيات واعلم ان هذا انما يرد على ماحمل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله اى غير معلومة الاشتراك يقينا ففهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ماوجدناه واما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجدانى مايجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما مايدركه من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمص بانها غير مشتركة ويقولون فى التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح فى ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادى الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهى وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره الااذا شاركه فى الامور المقتضية لها فلايمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضى ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندراجها فى المشاهدات وان يكون الحسيات حجة على الاطلاق لعده اياها فى مقابلة مااشترط فيه الاشتراك فى الاسباب مع تصريحه ههنا بانها ايضا مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك فى الاسباب واخرجها ٣

له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان اجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة فى الصور والكيفيات (لاتفاعل بينها) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فيجاز ان يتوهم فيمابينهما تفاعل (واظهر منهما) فى الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فانه يرى ابيض ولابياض هناك قطعا (اذليس ثمه الاالزجاج والهواء المحتقن) فى ذلك الشق (وشئ منهما غير ملون) اى ليس شئ منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذليس هناك اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (ان مقتضاه) اى مقتضى ماذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لايعتبر فى الكليات ولافى الجزئيات (ان لايجزم العقل) بحكم كلى اوجزئى (بمجرده) اى بمجرد الحس والاحساس به اما فى الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما فى الجزئى فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل فى الكليات ولافى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور اخر توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور فى بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائما (لا ان لايوثق بجزمه) اى بجزم العقل (بماجزم به) من الاحكام الكلية اوالجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس فى هذه الصور وكيف لايوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على ان لايوثق اى لاعدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اى لان لايوثق بكون الجزم محتملا للحصول فى بعض المحسوسات بان تنضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل قطعا اذلافائدة فى هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولالعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط) اى لافى الحسيات فانهم معترفون بها (قالوا هى اضعف من الحسيات لانها فرعها) وذلك لان الانسان فى مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا اوسلبا اما ببديهة عقله كما فى البديهيات او بمعاونة شئ آخر

❊ سيالكوتي ❊

تخيله سبب حدوثه فلا نسلم ان البياض ليس بموجود **قوله** (المشروط به عندهم) فانهم ذهبوا الى ان المزاج شرط فى حدوث الالوان ولايحدث فى البسائط **قوله** (مع كونه مشروطا الخ) على ماهو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى ان التفاعل ليس بشرط بل مجرد الاجتماع فى العناصر يوجب استعداد فيضان الكيفية المتوسطة التى هى المزاج وان لم يكن بينهما تفاعل فى الكيفيات **قوله** (واما الثلج الخ) بخلاف تفاعل الاجزاء الزجاجة مع الاجزاء الهوائية بعد الدق فانه مستبعد لكونها صلبة غير ملاصقة بالاجزاء الهوائية **قوله** (مع ان بديهته الخ) فلا يحتاج فى انتفاء الغلط فيماجزم به الى بيان الامور الثلثة المذكورة **قوله** (اى لاعدم الوثوق الخ) اى ليس مقتضى ماذكر عدم الوثوق بماجزم وليس مقتضاه كونه محتملا للغلط فيماجزم به **قوله** (اذلافائدة الخ) اذالمقصود اثبات الجزم والوثوق به **قوله** (اضعف من الحسيات) يعنى الضعف الذى فى الحسيات بناء على عروض الغلط فى بعضها موجود فى البديهيات لكونها فرعها مع الضعف الذى فى نفسها كما يدل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعناه وماقيل ان افعل ههنا بمعنى ان صاحبه متباعد عن الغير فى اصل الفعل متزايدا فى كماله لابمعنى تفضيله بالنسبة اليه فيرد عليه لزوم استعمال افعل بدون الامور الثلثة وتقدير المفضل عليه ههنا غير ظاهر **قوله** (عن الادراكات كلها) فان نوقش بان الانسان لم يخل عن ادراك نفسه خص الادراكات بالحصولية **قوله** (تنبه لمشاركات بينها الخ) يعنى ان احساس الجزئيات شرط يتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكور ان فيكون البديهيات فرعا للحسيات ولكون المقصود ههنا اثبات الفرعية ترك الواو فى قوله تنبه وعطف الانتزاع عليه وجعل المجموع جزاء لقوله فاذا استعمل بخلاف ماوقع فى حاشية المطالع بالواو لان المقصود

٣ هناك من العمدة وصرح بانه لايمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف بعيد بلغ الى ههنا كلام الاستاذ وسيجئ مناز يادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى

قوله باعتبار قبولهما الخ) يريد ان حصر الاحتمالات العقلية فى الاربع بهذا الاعتبار لامطلقا اوجود احتمالات اخر باعتبار قبول بعض احدهما مع كل الآخر اومع بعضه

قوله ليس بمجرد الحس) والالما وقع الغلط فى احكام الحس قيل احتجاجهم المذكور بظاهره لايلائم حمل مدعاهم على هذه الارادة

قوله فالقدح فى الحسيات يؤول الى القدح فى البديهيات) يمكن ان يناقش فيه ان القدح فى الحسيات بمعنى ان الحس لايفيد اليقين والقدح فيها بهذا المعنى لايؤول الى القدح فى البديهيات لجواز ان يكون الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الظن كافيا فى الاستعداد فى البديهيات

قوله اى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية) لايخفى انه يبقى احتمالان آخران وهو ان يكون الحكم فى القضية المهملة اوالجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر انهما تشاركان للشق الاول فى الفساد هذا والاولى ان لايحمل الكليات والجزئيات منا على القضايا

قوله لان الحس لايدرك الخ) ولان حكمه لما كان يغلط فى الجزئيات كثيرا كما ستبينه فلوفرض ادراكه بجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمة ايضا لم يكن حكمه الكلى يقينيا

قوله فلايتميز عند الرائى جرم النار عن الهواء المستضئ بها) فالاقرب على هذا الرأى ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبيه بالشئ ذلك الشئ وان جاز عده من باب رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لايخفى

قوله على ماهية مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هى قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التضائف الى نقطة هى رأسه فان قلت اذا كان المرئى مستديرا فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعا فينبغى ان يكون المخروط ايضا مضلعا بناء على ان قاعدته تنطبق على سطح المرئى قلت لايجب ٣

كما فى سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد حسا فقد علما) متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالاكمه) فانه لايعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها فى الماهية لعدم احساسه بجزئياتها (والعنين) فانه لايعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا فى حصول حكم عقلى ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس باقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا فى البديهيات التى هى فرع (القدح فى الحسيات) التى هى اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح فى لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها (واهم فى ذلك) اعنى القدح فى البديهيات (شبه الاولى اجلى البديهيات) واقواها فى الجزم قولنا (الشئ اما ان يكون اولا يكون) اعنى الترديد بين النفى والاثبات بانهما لايجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقينى اما الاول) وهو كونه اجلى البديهيات واقواها (فلان المعترفين بها) اى بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) الترديد بين النفى والاثبات (وثلاثة اخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اى وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) فى الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفى والاثبات (الثانى) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) فى الكمية مثلا (لشئ واحد متساوية)

﴿ سيالكوتى ﴾

هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعنى قوله والنزع الخ انه استعد لان يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور وحاصله ان بعد حصول الصور المحسوسة فى الخيال اذا تنبه النفس بتوسط القوة المتصرفة لما بين تلك الصور من الامور التى بها المشاركة بينها والامور التى بها المباينة بينها فى ضمن تلك الصور الجزئية استعدت لان يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية والغواشى الغريبة فالمنبه به هى تلك الصور والادراكات من حيث حصولها فى ضمن الصور الخيالية والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة فى ذاتها فتدبر فانه مما خفى على اقوام وقالوا بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليقاتى على حواشى المطالع **قوله** (فانه لايعرف الخ) يعنى انه فاقد للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على احساس الجزئيات فاقيل يجوز حصول العرفان بحقايقها والحكم باختلاف حقايقها بطريق آخر مما لا ورود له **قوله** (واعترض بانه الخ) هذا انما يرد لو جعل دليل الاضعفية لمجرد الفرعية بان يقال البديهيات فرع الحسيات وكل فرع فهو اضعف من الاصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفا على قوله هى اضعف من الحسيات اما اذا جعل معطوفا على قوله لانها فرعها ويكون المعنى انها فرعها واذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح فى الحسيات بخلاف الحسيات فان القدح فيها يوجب القدح فى البديهيات فتكون اضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى **قوله** (فان الاستعداد الخ) السند ليس بجيد لان الاستعداد والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والتعقل **قوله** (شرط) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعا له اولا لا ما يقابل المعد **قوله** (ولم يرد) الظاهر اذ لم يرد لكونه تعليلا لعدم اللزوم الا انه اورده فى صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشأنه بانه فائدة مطلوبة فى نفسه وان قطع النظر عن كونه تعليلا **قوله** (لازمة لها كالنتيجة) اى لزوما ذاتيا يمتنع انفكاكها عنها **قوله** (اعنى الترديد الخ) اشار بالعناية الى ان المراد بالكون واللاكون اعم من المحمولى والرابطى كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلثة والى ان الانفصال بينهما حقيقى والمراد بالنفى والاثبات الانتفاء والثبوت لا الانتزاع والايقاع لانهما يرتفعان عن الشك وفى ذلك رد لما فى شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيرا للترديد المذكور **قوله** (الكل اعظم من الجزء) اى الكل المقدارى اعظم من جزئه المقدارى **قوله** (مثلا) لا فائدة فيه لان المساواة واللامساواة خاصة للكم لا توجد فى غيره الا بالتبع وما قيل ان مسافتى

٣ ان ينطبق قاعدته على سطح المرئى بل هى تشتمل على سطح المرئى وعلى امور اخر غيره نعم المخروط الصغير الداخل فى المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئى يكون تابعا لسطح المرئى ان كان مضلعا فمضلع وان كان مستديرا فمستدير

قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحا على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفى فى الابصار الانطباع فى الجليدية والا يرى شئ واحد شيئين لانطباع صورته فى جليدتى العينين بل لابد من تأدى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لا بمعنى انتقالها اليهما اذ لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها فى الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض بصورته على الجليدية واوجوب تأدى الصورة الى الملتقى قال فى بيان سبب رؤية الواحد كثيرا وقعت الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هى ملتقاهما لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا بقى ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحدوث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعيين اعنى القول بالانطباع اولا يرى ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئى ليس مدركا وكلما كان المرئى ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من المرئى اقل فيرى لذلك اصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التى ترتسم فيها صورة المرئى قلت لا يخفى على المنصف ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتأمل

قوله فالزاوية التى ضلعاها اقصر الخ) هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان يكون الزاوية متساوية او اصغر وان كان ضلعاها اقصر

قوله وبعد ذلك ينمحى اثره فلا يرى اصلا) الظاهر من سياق كلامه ههنا ان انمحاء الاثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض ٣

فى الكمية (والا) اى وان لم تكن متساوية فى الكمية (لحقيقتها) فى الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشئ (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفى والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه فى الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاثة قولنا (الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين والا) اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان فى مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) اى كائنين فى آن واحد فى مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا * ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التى اوردوها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التى ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) فى التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارة ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر بقى ههنا شئ وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح

﴿ سيالكوتى ﴾

الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشئ واحد اعنى زمانهما فمنشأ عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان منطبق على الآخر بمعنى انه يزيد بزيادة الآخر وينتقص بانتقاصه **قوله** (لمساواتها الخ) والمساواة فى الكمية هى الاتحاد فيها فيكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد **قوله** (اكثر مباحث الكم المتصل) اراد به المقدار بقرينة مقابلة الزمان والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب فان تينك المقدمتين مما يصدر به كتب العلمين لكونهما من مباديهما وغيرها مما يذكر فى الحكمة كالخواص الثلثة من قبوله القسمة ووجود المعادلة وقبوله المساواة والمفاوتة فانها تتوقف على ان الكل اعظم من الجزء **قوله** (وكثير من مباحث الزمان) مثل اثبات كونه كما لقبوله المساواة والمفاوتة واثبات كونه مقدار الاسرع الحركات لانه يقدر به كل الحركات فيكون مقدار الاسرعها لان الاكبر يقدر بالاصغر دون العكس **قوله** (والجسم) اى الطبيعى مثل قبول التخلخل والتكاثف والنمو والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل اعظم من الجزء فى المقدار **قوله** (لكونه) اى الكثير من مباحثهما راجعا الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زمانا او جسما طبيعيا وفيه دفع لاستبعاد تعلق تينك المقدمتين بمباحثهما **قوله** (وقيل الاولى الخ) لما كان يرد على ظاهر ما فى المتن انا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن فى مكانين عن الجسمين الكائنين فى مكانين لان كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بتشخصه بخلاف الجسم الواحد فى مكانين ويندفع بان المراد لا يتميز الواحد من حيث انه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان اى اثنان فيؤول الى ما ذكره بقوله الاولى الا ان عبارته اصرح فيكون اولى **قوله** (لكان الواحد اثنين) لان المفروض انه واحد وقد حصل فى مكانين فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة بانا لا نسلم ذلك لانه موقوف على عدم جواز حصول الواحد فى مكانين مكابرة **قوله** (لجواز كون الحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا الفطرية القياس لان تلك الحجج المركبة ليست لاثباتها بل لاظهار جلائها ولو سلم فالقضايا الفطرية داخلة فى البديهيات ههنا كما مر **قوله** (بقى الخ) اى هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة اخفى من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات فى نفسها ابين وان كانت اخفى من حيث انها ملخصة مكابرة

٣ الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه فى بحث رؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة

قوله تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان) يعنى كهيئة الدالين ظهر احدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقى على سبيل التقاطع الصليبى

قوله من محاذاتين الخ) فلا يلتقى مؤداهما فى الحس المشترك على موضع واحد بل موقع احدهما حينئذ غير موقع الآخر فيتأدى المرئى الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة خمسة اذرع والثانى على مسافة ذراع مثلا وكان الثانى بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه فى تلك الحالة واحدا ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا ينعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر لزم فى الصورة المذكورة ان يكون تركب العصبتين باقيا بحاله متزايلا معا وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين

قوله اى الذى يقصد الحول تكلفا) قيل فحينئذ يكون مغنيا عن حديث الغمز فى القمر لان ذلك من صور الحول الجعلى وانت خبير بان المقصود تكثير امثلة الغلط فلا ضير فى التعميم بعد ذكر صورة منه ولا فى ان يحمل على غيره من الصور

قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بان الادراكات تتوقف على التفات النفس فاذا رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدى الصورتين ولا يلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا يدرك الا تلك النقطة وانت خبير بان اعتياد ان الواقع ليس كذلك متحقق فى الاحول الجعلى ايضا بل هو فيه اظهر فينبغى ان لا يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عندى ان الاحول الفطرى ربما تنحرف العصبتان من ٣

ان اجلى البديهيات ماذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل (واما الثانى) اعنى كونه غير يقينى (فلوجوه) اربعة (الاول انه) اى هذا التصديق الذى هو قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذى هو مفهوم قولنا لايكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه ومايعتبر فيها (وانه لايتصور) اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلايكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع (اذ كل متصور متميز) فان ادراك الشئ ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك اوهو نفس ذلك الامتياز كما سلف فى تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) فى نفسه لان المتميز هو الذى ثبت له التميز والتعين الذى هو مفهوم ثبوتى وثبوته للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ فى نفسه (فيكون المعدوم ثابتا) فى نفسه فلايكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اى محال باطل (لايقال) تصور المعدوم يقتضى تميزه فى الذهن لافى الخارج وتميزه فيه لايقتضى الاثبوته هناك و (انه) اى المعدوم (ثابت فى الذهن) فلاخلف فى ذلك اذ المعدوم فى الخارج يكون ثابتا موجودا فى الذهن (وايضا) ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعى تصوره) اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا (لانا نقول) فى جواب الاول (الكلام فى المعدوم مطلقا) اى المعدوم فى الخارج والذهن معا فان قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجى والذهنى و بين مايقابله (و يمتنع ان يكون له) اى المعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان فى الخارج اوفى الذهن لان الثابت بوجه ما لايكون معدوما مطلقا ونقول فى جواب الثانى (الآخر معارضة) اى الحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لاحل) لتلك الحجة (وانها) اى معارضة ماذكرتم لماذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لانهما قطعيتان (وهو) اى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القوادح) فى البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره فى الجواب عنه الوجه (الثانى) من تلك الوجوه الاربعة (انه) اى

✿ سيالكوتى ✿

قوله (كونه غير يقينى) اما بان لايكون حاصلا اصلا كما يدل عليه الوجه الاول اولا كما فى الوجوه الاخر والى التعميم اشار الشارح بقوله فضلا عن ان يكون يقينيا قوله (يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فيما سيأتى لما امكن الحكم بالانفصال بينهما فالحكم هنها بالمنافاة بين ان يكون وان لايكون وخلاصة الحكم بالمنافاة بين هذا الشئ موجود وهذا الشئ معدوم فالمعدوم جزء من التالى ولذا زاد الشارح قوله ومايعتبر فيها وان اخذ قضية حملية ردد بين محموليها نظرا الى الظاهر قلنا الشئ اما ان يكون واما ان لايكون فحرف السلب جزء من المحمول الثانى سواء اخذ بطريق العدول او بطريق السلب والحكم بالترديد بين المحمول المحصل ونقيضه العدولى او السلبى وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض العدولى والسلبى وليس الترديد بين الاثبات والنفى لعدم الانحصار فيهما كما مر فما قيل هذا ظاهر اذا اخذ لايكون معدولة واما اذا اخذ سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلى فلا لان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلث لا الاربع ليس بشئ منشأه قلة التدبر قوله (مفهوم ثبوتى) اى ليس السلب داخلا فيه احترازا عن محمول السالبة المحمول فان ثبوته لايستدعى وجود الموضوع قوله (اى محال باطل) اى ليس الخلف ههنا بمعنى خلاف المفروض اذ لم يفرض سابقا عدم ثبوت المعدوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذى هو معنى الخلف عليه قوله (لايقال الخ) منشأ هذا السؤال حمل الموجود والمعدوم فى الترديد المذكور على ما هو المتبادر اعنى الموجود الخارجى والمعدوم الخارجى قوله (اى المعدوم فى الخارج الخ) يعنى ان الاطلاق بمعنى العموم لامقابل التقييد قوله (وقد يجاب الخ) لايخفى ان مقصود ذلك القائل دفع هذه المعارضة بانه على تقدير صحتها لايضرنا فالقول بانا لانسلم تحقق التعارض لان دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع مما لاوجه له قوله (الوجه الثانى الخ) لايخفى

ثم الوضع الخلق بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقى بالنسبة الى توهمه اذا انحراف المنحرف قد يؤدى الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطرى لما كان واقعا على خطأ حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعى بالنسبة الى شخصه يحرف العصبتين طالبا لادراكه بوجه آخر مغايرا لما ادركه اولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته الا يرى انه اذا انظر الى شئ يعتبر وضعه فى النظر فمنهم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجد انه الاستقامة و به يظهر ان قلما فى عبارة الشرح ليس للنفى الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به ابو على الفنوى فقال فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم

قوله ثم الى الخيال) هذا ثم لادخل له فى اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان اولية التأدى الى الحس المشترك بالنسبة الى التأدى الى الخيال لا الحس الظاهر

قوله من باب اشتباه الشئ بمثله) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المص بانه كان ينبغى ان يذكر هذه الصورة فى الوجه الثانى من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لامثلية فى نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فبين لان الماء معدوم فى نفس الامر وان وجد شئ يتراءى للبصر

قوله واما بسبب الخ) الفرق بين الصورتين ان فى الاولى يرى ما يرى فى مكان غير الاول وفى الثانية يرى فى المكان الاول

قوله ونفذ الشعاع فى جزء آخر) اى غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة من الغيم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لايكون الا فى هذه الصورة

قوله على عكس ماذكر) يعنى انه ينعكس الى رأس الشجرة من موضع ابعد من الرائى والى ماتحت رأسه من موضع اقرب منه وينبغى ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قدم الرائى لاعينه فانك اذا حدبت ظهرك وقربت عينك من الماء فلاشك ان الموضع الذى ينعكس منه الشعاع الى رأس الشجر الذى فى جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل

قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) ٣

قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون (يقتضى تميز المعدوم عن الموجود) اذ لولا تميزه عن غيره لما امكن الحكم بالانفصال بينهما (ولوكان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وماهية بها يمتاز عن الموجود (و) كان (للعقل سلبها) اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشئ مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) اى وان لم يكن للعقل سلبها (انتفى الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسيم له) لانه رفعه الذى يقابله (هذا خلف) لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المردد فيه) فى قولنا هذا (ثبوت الشئ وعدمه اما فى نفسه) فيكون (كقولنا السواد اما موجود اولا) اى ليس بموجود (واما الغير) فيكون (كقولنا الجسم اما اسود اولا) ولايتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهو ان يكون الترديد بين وجود الشئ وعدمه فى نفسه كما فى قولنا السواد اما موجود اولا باطل (لانه لايعقل شئ من طرفيه) اى لايتصور من شئ منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشئ اما نفسه فلايفيد حمله عليه) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشئ نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) اى ذلك الشئ كالسواد مثلا (فى نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) اى وان لم يكن معدوما فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عاد الكلام)

✿ سيالكوتى ✿

ان اوله يدل على ان الكلام فى المعدوم وآخره على انه فى العدم فلابد من التطبيق بان يقال المراد بالعدم المعدوم او يضم بقوله ولوكان المعدوم متميزا قولنا ولاتميز له الا باعتبار العدم اذ الذات المبهمة والنسبة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة قوله (وماهية) عطف تفسيرى للاشارة الى ان ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة قوله (والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لان المقابل اما رفع الشئ او اخص منه قوله (الوجه الثالث الخ) لايخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحمل مطلقا فيكون قادحا فى الاحكام الحسية ايضا مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين فى البديهيات لايعترفون من الحسيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم فيها العقل ولاشهادة له بهم قوله (اى لايتصور الخ) اى ليس المراد نفى التعقل مطلقا اذ الباطل ايضا يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته قوله (اما نفسه) اذ لم تعتبر التغاير بين الشئ ونفسه بوجه من الوجوه لايمكن الحمل اصلا لان النسبة تقتضى تغاير الطرفين ولو بوجه واذا اعتبر التغاير بوجه يمكن الحمل لكن يكون عاريا عن الفائدة فلابد ان يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليترتب عليه قوله فلايفيد وبقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليترتب قوله فهو فى نفسه معدوم ولايجوز ان يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتب شئ منهما كما لايخفى ولم يتعرض لكونه جزأ لعدم ذهاب احد اليه مع انه يلزمه كلا الامرين عدم الافادة وكونه معدوما فى نفسه اى مع قطع النظر عن ذلك الجزء قوله (فلايفيد حمله) اى لامواطأة ولا اشتقاقا اذ لافائدة فى قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التغاير الاعتبارى والاختلاف فى ان الوجود موجود اولا ليس بمعنى انه متصف بنفسه اولا بل بمعنى انه متصف بوجود خاص اولا قوله (بل كان موجودا) ولو بالتبع لكونه مقابلا للمعدوم فى نفسه فيتناول الحال ايضا ويعود الكلام الى ذلك الوجود الذى هو بالتبع اما نفسه اوغيره الخ فيثبت المدعى وهو كونه معدوما فى نفسه او يتسلسل الوجودات وماقيل انه يجوز ان ينتهى الى وجود خاص هو عينه وهو جزئى حقيقى فيمتنع

٣ فيه اعتراض قوى مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التى تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لاتكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهنا عليه فى موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى مايقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التى هى حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوى لطول الوجه الى شئ خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وسيشير اليه فى موقف الجوهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة يكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة منعكسة على انفسها من خط مساو لطول الوجه فقد سهى لان تلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم تكن واصلة الا الى الحدقة فيلزم ان لايرى غيرها وايضا فان تلك الخطوط غير السهم ليست قائمة على سطح المرآة بل مائلة الى احد اطرافها فلا تكون منعكسة على انفسها بل المنعكسة على انفسها انما هى الخطوط القائمة على المرآة بحيث لايكون فيه ميل الى جانب اصلا نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صيقل فى جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح الصيقل ينعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على انفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساو للكوة فيكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على انفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لايقرب من سطح المرآة فكيف التساوى فلايكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلايكون منعكسة على انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه فى الامتداد بل المراد مساواته اياه فى مجرد كونه موقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول الوجه يصدق ٣

الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشئ وهو باطل لما مر اوغيره فالشئ معدوم فى نفسه اذلوكان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى اوتتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) ايضا ولم يكن الشئ معدومافى نفسه على ذلك التقدير (اوجد) ذلك الشئ (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذاخلف) فاذن ثبت ان الشئ معدوم فى نفسه (والوجود موجود والا) اى وان لم يكن الوجود موجودا (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوما (اووجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولامعدوما (وفيهما) اى فى اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اماموجود اومعدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع فى هذه المنفصلة وعلى الثانى يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مماذكر من كون السواد معدومافى نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الموجود) الذى هو الوجود (بالمعدوم) الذى هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله فى الحركات والالوان) بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (و يحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لايجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله (وايضا فانه) اى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وانه باطل لايقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ماذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا ننقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لايمتنع التسلسل فى الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه فى الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين

﴿ سيالكوتى ﴾

حمله على الشئ كما حققه الشارح قدس سره فى كتبه ولايكون الشئ معدوما فى نفسه لانه موجود بوجود هو نفسه فيندفع بان الترديد فى قولنا فلان وجود الشئ امانفسه اوغيره فى الوجود المحمول فى قولنا السواد موجود الذى به صار الشئ موجودا لكونه فى مقابلة المعدوم على ان الجزئى الحقيقى انما يمتنع حمله مواطأة لااشتقاقا والمراد بالحمل ههنا اعم كما مر **قوله** (وكان موجودا بوجودين) بناء على ان الترديد المذكور فى الوجود الذى صار به موجودا **قوله** (اجتمع النقيضان الخ) واما لزوم المثلين على تقدير كونه موجودا فلايضر المستدل لانه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو احدى جهده وانما تعرض لاجتماع النقيضين لان فيه ثبوت المدعى **قوله** (فان قيل لايمتنع الخ) نقل عن الشارح قدس سره وللقائل ان يقول مايقال من ان التسلسل فى الامور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذلاسبيل للعقل الى ان يعتبر مالانهاية له فلاتسلسل فى الحقيقة فى هذا الموضع واما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لاتتناهى كما فى قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا قطعا لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور فى الموصوفية بانها اماعين السواد فلايكون مفيدا لكونه حمل الشئ على نفسه اوغيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا انتهى يعنى ان الحكم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس بصحيح على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما فى مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكرارها واللزوم والوحدة والوجوب والامكان والاعراض النسبية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مماتكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل

٣ ان يقال ان اشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغى ان يرى طول الوجه بحاله على مايقتضيه مساق كلامه وقيل فى الجواب ان المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصور المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للوضع الذى انعكس منه الشعاع البصرى اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن فى كفاية كل مماذكر فى حيز الجوابين فى رؤية طول الوجه على ماهو عليه فى نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليتأمل

قوله من خط بعضه مستقيم) اى كمستقيم والمقصود انه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة فى الجملة لانه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم و بعضها منحن فان فى صورة التأريب وضعه خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لاعلى الاستدارة التامة فتأمل

قوله يرى فى نومه) فان قلت لارؤية ههنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يرى فى النوم غلط فى رؤية الحس نفسها بل ان الجزم فى الحالين واحد فلانجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطأ فى الجزم الواقع فى المنام احتمل الجزم الواقع فى اليقظة ان يكون خطأ ايضا ونظيره ما سيأتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض فى العاديات فليتفهم

قوله لايقال ذلك الخ) الاعتراض وان خص بقضية النائم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال كل غلط بسبب لايوجد فى غير صورة الغلط والجواب الجواب

قوله قلنا فكذلك البداهة تنفى الخ) قيل هذا انما يتم اذا لم يتفاوت البديهة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا فى الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس وهو متهم قصر بديهة العقل عن الجزم بحقيقته بل يجوز ان يكون فيه سبب خفى كما فى بياض الثلج مثلا بخلاف البديهى العقلى نحو الاربعة زوج فان العقل لايجد فيه احتمالا للفردية

قوله الرابع انا نرى الثلج فى غاية البياض الخ) فيه بحث لانه من اشتباه الضوء المنعكس باللون ٣

الموصوف والصفة فتقوم بهما لابغيرهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجيا بل توجد فى الذهن قائمة بالمنتسبين (مع ان حكم الذهن) بان السواد موصوف بالوجود فى الخارج (اما مطابق الخارج)فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالزام) الذى ذكرناه (اولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لاللخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا فى الخارج لم يلزم وجود الموصوفية فى الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا فى الخارج ظرفا لنفس الموصوفية و بين ان يكون ظرفا لوجودها (واما النفى) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده امانفسه فنفيه عنه) اى سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشئ عن نفسه (اوغيره) وهو باطل لوجهين* الاول قوله (فيتوقف فيه عنه على تصوره) اى يتوقف نفى الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم

﴿ سيالكوتى ﴾

مثلا اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للواحد لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حيث ذاتها وانها مفهوم من المفهومات اعتبر بها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا بجواز التسلسل فيها لانه حينئذ ينقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل لايقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلا ولايجب عليه الملاحظة القصدية فى كل مرتبة وان كان النفس ابديا فلاتكون الآحاد موجودة حتى يجرى التطبيق فلاتسلسل وعلى تقدير فرضه لايلزم المحال من لزوم تناهى مالايتناهى اوكون الناقص كالزائد اذلاغير متناه فى نفس الامر ولازائد فيه بل بمجرد الفرض واما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والالزم وجود الامور الغير المتناهية فى نفس الامر و يجرى فيها التطبيق عندنا وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع فى ذلك الوجود ولاينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل اذلامدخل لاعتبار العقل فى وجودها واذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود امور غير متناهية فى الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن بقى لى بحث فى كون مانحن فيه من هذا القبيل لان صحة الحكم فى قولنا السواد موجود بناء على الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها نسبة بين الطرفين وآلة لملاحظة حال احدهما بالقياس الى الآخر وحينئذ لايمكن للعقل ان يحملها على السواد اصلا ثم اذا لاحظها قصدا واعتبر انها مفهوم لابد من حصوله للطرفين والالم يكن احدهما حاصلا للآخر اعتبر موصوفية ثانية هى آلة لملاحظة حال الموصوفية الاولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائما فينقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره واما تجويز المتكلمين عدم تناهى تعلقات العلم بالفعل مع انها امور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلان هذه التعلقات ليست فى الخارج ولافى الذهن فلايجرى التطبيق فيها وانما هى فى علمه تعالى وهى بالنظر اليه متناهية لاحاطته بها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام **قوله** (معنى كونها الخ) وذلك لاينافى قيامها بالطرفين و بهذا القدر تم الجواب الا انه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع مايرد من انها اذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة فى الذهن فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعنى انها توجد فى الذهن قائمة بهما لابدونهما ومعنى ذلك انه اذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع اتصاف احدهما بالآخر **قوله** (وقد يجاب الخ) هذا الجواب اختيار للشق الثانى ومنع للزوم كونه حكما باطلا فان الباطل مالايطابق نفس الامر لامالايطابق الخارج ومبنى على ان يكون فى الخارج ظرفا للوجود لاللموصوف والجواب الثانى باختيار الشق الاول ومنع لزوم كونها خارجيا بمعنى الموجود فى الخارج ومبنى على تقدير كونه ظرفا للموصوف **قوله** (للفرق الظاهر الخ) فان الموجود فى الخارج مايكون الخارج ظرفا لوجوده لامايكون ظرفا لنفسه الا ترى ان قولنا زيد موجود فى الخارج يقتضى وجود زيد فيه لاوجود وجوده **قوله** (لانه سلب الشئ عن نفسه) بناء على ان مفهوم

٣ وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد فى الوجه الاول اللهم الا ان يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الاول بان الاول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لايعرف الغالط فيه غلطه الابعد التأمل والامعان ولهذا لايعرفه العوام و بهذا الاعتبار افرز الرابع عن الاول واما قوله نظنها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان اللون ليس محسوسا فيما ذكر من الصور مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا فلا محذور فيه ايضا فتأمل

قوله مشروطا عندهم بالتفاعل) قيل هذا بناء على المشهور والافمنهم من ذهب الى ان التجاوز بين الاجزاء المتصغرة جدا وتماسها على اوضاع معينة معد لانخلاع كيفياتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها

قوله اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة) واما فى الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها يسرى فيها بعد الدق الهواء و يحصل له مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل

قوله ان لايجزم العقل بمجرده) فان قلت الجزم ببياض الثلج مما لايسمع انكاره قلت الحق ان الحكم ببياضه ظن قوى لايخطر معه نقيضه بالبال لاجزم

قوله فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد) قد اشرنا الى ان احتمال غلطه فى الجزئى يستلزم احتمال غلطه فى الكلى لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره

قوله قالوا هى اضعف من الحسيات) فان قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا ولايجوز التجريد عن المعنى التفضيلى لمكان الافتران بمن قلت قد حققت فى حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يقصد به ان صاحبه متباعد عن الغير فى اصل الفعل متزايد الى كماله فيه لابمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة فى اصل الفعل وانه المعنى الاوضح فى الافاعل فى صفاته تعالى نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة عن الحسيات فى الضعف متزايدة فيه الى كماله

قوله عن الادراكات كلها) لاشك فى الحلو ٣

عليه بذلك النفى (وهو) اى تصور السواد (يستدعى تميزه وثبوته) لما عرفت فى الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا فى نفى الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (فى الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفى الثبوت الخارجى عنه ولا محذور فيه (لما مر) من ان الكلام فى النفى المطلق المقابل للثبوت الذى هو اعم من الخارجى والذهنى فلو كان السواد ثابتا فى الذهن لم يصح نفى الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد فى الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت فى الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه و بين الموجود فى الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر فى تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفى الوجود عن السواد وتصور هذا النفى هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور فى المحصل * والوجه الثانى من ذينك الوجهين قوله (وايضا فانه) اى نفى الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) فى مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافى الترديد بينه و بين العدم قال فى المحصل فقد ظهر انه ليس لقولك السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا (والثانى) وهو ان يكون الترديد فى قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما فى قولنا الجسم اما اسود اولا (باطل) ايضا (لان الجزء الثبوتى منه لا يعقل)

❊ سيالكوتى ❊

قولنا السواد ليس بموجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشئ عن نفسه فاندفع ما توهم من ان المراد بنفى السواد عند من يقول ان وجوده عينه نفى نفس السواد لا اثبات النفى له فلا يلزم التناقض وانما كان سلب الشئ عن نفسه تناقضا لان ثبوت الشئ لنفسه دائم واطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من انه انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والايجاب وهو ممنوع **قوله** (وهو محال) لاستلزامه اجتماع النقيضين وقد قلتم ان الشئ اما ان يكون اولا يكون **قوله** (وليس ثبوت السواد الخ) لا يخفى على الفطن ان ثبوت السواد فى الذهن لا دخل له فى التفريع المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبنى على عدم عموم نفى الثبوت حتى لو كان النفى مختصا بالثبوت الخارجى لم يكن ثبوت السواد فى الذهن منافيا له وان نفيه غير صحيح فى نفسه لكون ثبوته فى الذهن لازما مما ذكر فالواجب ان يقال وليس نفسه فى الخارج والصواب ان يقال ان قوله وليس فى الذهن جملة حالية والمعنى ان تصور السواد يستدعى ثبوته فى الذهن والحال انه ليس بثابت فيه لما مر ان الكلام فى نفى الوجود عنه وهو محال **قوله** (لا لانتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشئ بنقيضه و يتم الجواب بهذا القدر الا انه لما كان يرد عليه ان صحة الحكم بالانتفاء يستدعى الانتفاء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم الخ يعنى انا لم نحكم عليه بانه معدوم مطلقا حتى ينافى ثبوته فى الذهن بل رددناه بين كونه معدوما مطلقا و بين كونه موجودا فى الجملة ولا شك فى صحته بان يكون ثابتا فى وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم انه يلزم من ذلك ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعا **قوله** (وقد يتوهم الخ) انما كان توهما لان المراد بالنفى هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره انما يتم اذا كان الحكم فعلا اما اذا كان كيفا اوانفعالا فلا ولانه يحتاج فى اتمامه الى اعتبار مقدمات لا اشارة اليها فى المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا النفى الخ ولانه يرد عليه ان هذا النفى معدوم خاص فيجوز ان يكون تصورا ثابتا فى الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقا ولظهور كونه توهما لم يتعرض الشارح لبيانه ثم انه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله وليس فى الذهن لما مر والله اعلم باسرار عباده **قوله** (قال فى المحصل الخ) لما كان المذكور فى المتن سابقا من الوجه الثالث هو ان الجزء الثبوتى والسلبى ليس له معنى محصل و بذلك لا يتم ان المنفصلة المذكورة غير يقينية

٣ بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضورى فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه

قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات الخ) اعترض عليه بان الامور المشتركة هى عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغايرلها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره فى حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالامور فى تردد الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة لذلك من غير تلخيص الامر المشترك والمباين و بانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسى او الفصلى او غيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا

قوله ولا يحكم باختلافها فى الماهية) فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام فى قوله ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات قلت المدعى ان من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضرورى اليقينى وذا ليس بموجود فى صورة التقليد واما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان فى الماهية بالتواتر فليفهم

قوله واعترض عليه) والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة هذا وفى جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلام ستطلع عليه فى بحث العلة والمعلول

قوله الاشياء المساوية فى الكمية لشئ واحد) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انهما متساويتان فى الكمية لشئ واحد اعنى زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين فى الكمية سواء اعتبر المسافة جوهرا او عرضا اذ لا مساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان ٣

على وجه يكون معناه صحيحا (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهى) اى اللاموصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات (فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان) اعنى الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشئ منهما (ولا وجودية والا) اى وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسهما) اى نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزأ لهما (او غيرهما) يعنى به ما كان خارجا عنهما قائما بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بها) اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فتتسلسل) الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتى من قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا (فاذن الحق) منه هو (السلب ابدا وانتم لا تقولون به) اى بتعين الحقية فى الجزء السلبى * الوجه (الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس يقينيا ان يقال (الواسطة) المسماة بالحال (ثابتة بينهما) اى بين الموجود والمعدوم (لما سيأتى) بيانه فى الموقف الثانى (واذ اثبتها قوم بلغوا

❊ سيالكوتى ❊

ضم اليه ما نقل عن المحصل ليتم التقريب **قوله** (صحيحا) اى يمكن ان يكون مطابقا للواقع **قوله** (لانه حكم بوحدة الاثنين) لا يخفى ان الحمل فى قولنا الجسم اسود بالنسبة الى المشتق حمل مواطأة و بالنسبة الى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الحالين المذكورين فى الوجهين لازم فى القول المذكور على تقدير المغايرة فلا يرد ان الصواب كلمة او بدل الواو فى قوله ولان الموصوفية الخ **قوله** (ولان المحمول) اى بالاشتقاق كالسواد مثلا فاندفع ما قيل لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضى الموصوفية والانتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح فى حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى **قوله** (لان الموصوفية الخ) لم يقل ههنا ان الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع يحتاج الى موصوفية اخرى باعتبارها يحمل وهكذا فيلزم التسلسل كما ذكره سابقا لان هذا الوجه مبنى على جواز التسلسل فى الامور الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولان فيه تكثير الوجوه القادحة **قوله** (اى اللاموصوفية) اى مفهومها فيكفى فى ذلك صدقها على المعدوم اذ لو كانت وجودية امتنع اتصاف المعدوم بها فما قيل ان المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع افرادها وهى انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة النفى موقوفة على وجودية مدخول حرف النفى فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفية عدمية صورة النفى على وجودية المدخول لا ينافى كون العلم بوجودية المدخول مستفادا من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال فى كل معلول بالقياس الى علته **قوله** (فلا يعقلان دونها) اى لا يعقلان متجاوزين عنها بان لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لانا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فينفكان عن الموصوفية فقيل انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شئ من الموصوفات والصفات بالكنه وهو ممنوع ناش من سوء فهم العبارة **قوله** (موصوفية بها) اى موصوفية موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر **قوله** (واذا لم يكن الخ) وايضا يلزم اجتماع الوجود والعدم فى قولكم الشئ اما ان يكون اولا يكون **قوله** (الواسطة ثابتة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون والوجه الثانى اعنى قوله واذ اثبتها يفيد عدم قطعيته فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة وعطفه على قوله لما سيأتى وهم

٣ اما اذا جعلت المسافة جوهرا فظاهر واما اذا جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما متطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انفرض جزء من الزمان انفرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين ايضا بمعنى انه اذا انفرض جزء من احدهما انفرض جزء من الاخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية فى كل مرتبة بحسب المقدار

قوله فحقيقتها فى الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشئ) فى هذا التعليل شائبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة فى الكمية والكلام فى بيان استلزام مساواة الاشياء لشئ فى الكمية تساويها فليتأمل

قوله يخرج اكثر مباحث الكم المتصل) اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار و بمباحث الكم المنفصل الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المنفصل مع ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقى الكلام فى ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمى وهو مقدار قار ولك ان تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة فى كليهما لان المراد مباحث خصوصياتهما لكن يبقى الكلام فى عدم التعرض لمباحث خصوصيتى الخط والسطح

قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده) اى الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين فى مكانين

قوله وقيل الاولى الخ) قيل وجه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر فى نفس الامر ممنوع لانه موجود بوجود واحد وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفى والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قيل لان مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الامر جسمين فيبقى المناقشة فى العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفى والاثبات فيه

قوله المكان الواحد اثنين) ان قلت لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشئ ٣

في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ماليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الار بعة ان قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ما ثبت له العدم) على انه تركيب تقييدى (لا) اى ليس مفهوم المعدوم (ان ثمه ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر) والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) اى مفهوم المعدوم هو (المتميز) لكونه متصورا ولكونه محكوما عليه بالانفصال بينه و بين الموجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم و يلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (الى حد تقوم الحجة الخ) اى في بعض المواد وهو ما اذا اخبروا عن المحسوس وفائدة اعتبار الكثرة الى هذا الحد الاشارة الى ان الكثرة الزائدة في جانب نفى الواسطة لا ترفع الاشتباه لان كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة في المحسوسات واحتمال تطرق الغلط في المعقولات جار فيهما **قوله** (بل ولا ثقة الخ) لا يخفى ان هذا الاضراب مستدرك اذ يكفى قوله فثبت بهذه الوجوه الخ في اتمام الوجوه الاربعة **قوله** (وستعرف جواب الخ) اما اشارة الى ما ذكره في مبحث الحال من ان عدم الواسطة بين النفى والاثبات ضرورى والواسطة انما تثبت اذا فسر الموجود بمعنى الموجود اصالة والمعدوم بما لا وجود له اصلا وان النزاع بين الفريقين لفظى وهو المذكور في شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأبى عنه واما اشارة الى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من ان البديهى ما يجزم به بعد تصور الطرفين والنسبة فلعل فيه خللا فيطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم دفع الثقة عن البديهيات التى تصور اطرافها كما هو حقها لكن هذا ينافى كون هذا التصديق من اجلى البديهيات اللهم الا ان يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلما عند المجيب **قوله** (تركيب تقييدى الخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهى متحققة في نفس الامر اذ لا تنافى بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجية لا يقتضى تحققها في نفس الامر اذ الاشعار بالشئ لا يستدعى وقوعه **قوله** (والا اقتضى الخ) لما تقرر ان ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وانما استدل على ذلك مع ان المعلوم من اللغة ان المعتبر في المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية لانه اقناعى لا يليق بالمطالب العقلية وما قيل ان قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذاته في نفس الامر فليس بشئ اما اولا فلان هذا المنع لا يضر المجيب كما لا يخفى واما ثانيا فلان اخذه كذلك غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وههنا لا يمكن ذلك لان العدم سلب الوجود مطلقا لا سلبه عن شئ **قوله** (فهو ممنوع) لان الذات لم يقع محمولا **قوله** (ولا استحالة فيه) اذ اللازم منه ان يكون الشئ متصفا بنقيضه وذلك متحقق فان مفهوم اللامعلوم معلوم والوجود معدوم انما المحال ان يصدق النقيضان على شئ واحد وليس للمعدوم المطلق فرد في نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدوم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على اتصافه بمفهوم ثبوتى فيلزم اجتماع النقيضين

٣ الواحد في آن في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية

قوله وليس يلزم) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافى هذا التوقف بداهتها بمعنى اوليتها لان الاولى هو الذى يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شئ آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملخص كما في تلك القضايا فتأمل

قوله بقى ههنا شئ) قد يجاب بان هذه الاستدلالات ابين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تأمل فليتأمل

قوله واما الثانى اعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة) عدم اليقينية اعم من بقاء اصل التصديق فلا ضير في دلالة الوجوه على عدم حصول اصل العلم مع ان المدعى عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى ههنا مشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر

قوله يتوقف على تصور المعدوم وانه لا يتصور) هذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذت سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلى فلا لان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلث لا الاربع اللهم الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول لان الحصر حينئذ ليس الا بملاحظة مساواتها للسالبة فلا يكون الحصر عقليا كما سيجئ نظيره في بحث الوجود

قوله وايضا ان كان المعدوم متصورا الخ) للخصم ان يقول بطريق الالتزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر

قوله عن المنع الذى سنذكره) وهو قوله والجواب ان المتصور الخ ولك ان تقول لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم ان مقدمات الحجتين بديهية

قوله لكان له حقيقة) قال سيف الدين الابهرى فيه نظر لان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس لهما حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق النوعية الصادق على كلها ٣

المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه الثانى من ان اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشئ قسيماله وانما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيماله ومن حيث انه عدم خاص قسما منه (والحمل) اى حمل الموجود على السواد انما صح (للتغاير مفهوما) فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود (والاتحاد هوية) اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى في الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (كون قسم من الشئ قسيماله) اذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لا سلب المعدوم وقيل لان العدم ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن والخارج ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة وليس بشئ اما اولا فلان العبارة لا تساعده اذ لا يبقى حينئذ وليس في ذلك كون قسيم الشئ قسما منه واما ثانيا فلان الكلام في عدم العدم المطلق وانه قسم من العدم المطلق وقسيم له فالقول بانه ليس قسما من المعدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه واما ثالثا فلان القول بان العدم موجود في الذهن مما لا معنى له لان الاعدام كلها من جملة المعدومات كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدومات نعم انه بعد التصور موجود في الذهن والكلام ههنا في نفس العدم واما رابعا فلان القول بان العدم ليس بمعدوم ولا موجود انما هو في العدم المطلق والكلام ههنا في عدم العدم المطلق وهو عدم خاص **قوله** (اذ يكون عدم العدم المطلق الخ) يعنى ان هذا المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور في الاعتبار الاول كونه عدما مقيدا بقيد وحينئذ الاعتبار الثانى هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف باعتبار كذا افاده بعض المحققين **قوله** (والاتحاد هوية) قال المصنف في بحث الماهية ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه وقال الشارح ان التفسير المذكور لا يطرد في نحو الانسان اعمى اذ لا هوية لمفهوم الاعمى متحدة مع هوية الانسان والا لكان موجودا خارجيا فلذا صرف المتن عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده اى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لان هويته عين هويته لكن قال المحقق الدوانى نافلا عن الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشئ متحدة معه بالعرض لكونها منتزعة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالهوية جار في الذاتيات والعرضيات والامور العدمية اقول ولعل هذا هو المراد بالاتحاد في الصدق فرجع التفسيرين واحد **قوله** (اى ذاتا صدقا عليه) فان قلت الصدق الموصول بعلى معناه الحمل فيلزم اخذ الحمل في تفسيره قلت هذا بيان لوجه صحته واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين اثنين و بهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الصدق كما اختار الشارح فيما يأتى غير صحيح **قوله** (فهذا جواب عن الدليل الخ) اراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشئ وعدمه في نفسه وقوله اعنى قوله وايضا الخ بيان للدليل الثانى وقد عرفت فيما سبق ان الترديد المذكور بقوله اما نفسه او غيره بحسب الذات والمفهوم فحاصل الجواب ان لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان المحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انهما اثنان وههنا ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية و بهذا ظهر انه لا يتم الجواب بدون بيان جهتى التغاير والاتحاد

٣ اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هى سلوب الحقائق ولا استحالة فيه

قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لان مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود او ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل

قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه) قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشئ ونفسه اشتقاقا مما تفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل الشئ على نفسه بالمواطأة لا يفيد لكن كلامنا في حمل الوجود على السواد اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات دو هذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحمل على تقدير صحته بديهى والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما الاتصاف بمطلقه في ضمنه فاعتبارى

قوله وقد يقال نحن نلتزم الخ) قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان ببديهية العقل اولم يكن

قوله واما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا الترديد جار في الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فيندرج الجزئية في النفسية و يلائمه التعليل اذ لا فائدة في قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل

قوله بل كان موجودا) اشارة الى ان ترتب عود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للوجودية لان السواد مثلا من الذوات ولم يقل احد بالحالية فيها

قوله او تسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشئ موجودا بوجود هو عينه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذى هو جزئى حقيقى فلا يحمل على الحقيقة كما سبق ٣

الدليل الاول فى هذا الشق اعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما يجى من ان الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معه وما اجتماع النقيضين وقد ذكر فى طرف النفى من هذا الترديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما قررناه لك هناك ومما مر فى جواب الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما اسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافى صدق ترديدها بينه و بين العدم وهذا اعنى قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول فى الشق الاول من الترديد الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثانى فى هذا الشق ايضا وحاصله ان نقل الموصوفية (ونحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لا وجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع) ونقيضه اعنى اللاامتناع اذ لا وجود لهما فى الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجى محالا انما المحال ارتفاعهما فى الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود فى الخارج (وستفاد انت) فيما يرد عليك من المباحث الآتية (زيادة تحقيق نتعلق به) او بذلك التحقيق الذى زيد لك (الى الجواب التفصيلى) فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما ذكرنا جوابه ايضا * الشبهة (الثانية) للقادحين فى البديهيات فقط (انا نجزم بالعاديات) التى جرت بها العادة (كجزمنا بالاوليات) التى هى البديهيات (سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم) وطمانينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات (فنها) اى من العاديات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذى رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا اب وام بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا) من ترعرع الصبى اى تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها ان اوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلا محققين فى العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره) اى ولم تنقلب احجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لا ماء (البحر) الذى رأيناه من قبل (دهنا وعسلا و) ان (ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب عن خطابى بما يطابقه حتى فاهم) للمخوطب به (عالم) بما يطابقه

❁ سيالكوتى ❁

قوله (من ان الماهية فى حد ذاتها الخ) بناء على ان شيئا منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها فهما مسلوبان عنها فى مرتبتها وارتفاع النقيضين فى المرتبة جائز واذا لم يكن فى نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالمعدوم قوله (اجتماع النقيضين) اى اجتماعهما المحال وهو صدقهما على شئ واحد قوله (مما قررنا لك) بقوله وجوابه ان ثبوت السواد فى الذهن الخ قوله (ومما مر الخ) وهو ان اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لا ما صدق عليه وهذا على تقدير ان يقرر اول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ قوله (ايضا) متعلق لقوله جواب قوله (لا فرق بينهما الخ) رد عليه انه ان اريد به عدم الفرق فى اصل الجزم وعدم احتمال النقيض فمسلم لكن لا يستلزم ذلك التساوى بينهما فى عدم الاعتماد وان اريد به عدمه فى مرتبة الجزم وخصوصيته فممنوع فان الاوليات لا يمكن نقيضها امكانا ذاتيا بخلاف العاديات قوله (ان هذا الشيخ الخ) المحكوم عليه فى هذه القضية وان كان من الحسيات لكن الحكم ليس منها اذ لم يستند ذلك الى الحس وكذا فى قوله ان ابنى هذا ليس بجبريل فالقيل المناسب اسقاط لفظ هذا حتى لا يكون من الحسيات اذهم قائلون بها وكون القضية منها يقتضى القدح فيها ايضا ليس بشئ قوله (فكان وليدا) اى مولودا ثم طفلا الاسنان اربعة سن النمو يسمى سن الحداثة وهو الى قريب من ثلثين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو الى نحو من خمس وثلثين سنة او اربعين ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو الكهولة وهو الى نحو من ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف فى القوة وهو سن الشيخوخة الى آخر العمر وسن الحداثة ينقسم الى سن الطفولة وهو ان يكون المولود غير مستعد الاعضاء للحركة والنهوض ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو ان لا يكون الانسان قد استوقت السقوط والنبات ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة وثبات الانسان قبل المراهقة ثم سن الغلامية والرهاق الى ان يبقل وجهه ثم سن الفتا الى ان يقف النمو

٣ قوله لو جد ذلك الشئ مرتين) فيه بحث لان الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما يلزم اذا ثبت وجود ذلك الشئ بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والآخر خاصا فلا فتأمل

قوله اجتمع النقيضان) فان قلت اذا كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم جوز هذا قلت التجويز فى نفس الامر ممنوع وانما المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله فى مرتبة الاستحالة

قوله اذ لم يكن موجودا ولا معدوما) لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان الوجود اذا لم يكن موجودا صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه

قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين) اذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا الحسية التى قالوا بصحتها كما لا يخفى

قوله واما غيره) قد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تصر يحه باحتمال الجزئية وفسادها

قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل فى الامور الذهنية) نقل عنه رحمه الله انه قال والقائل ان يقول ما يقال من ان التسلسل فى الامور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كانت منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل فى مثل هذا الموضع فى الحقيقة اما اذا كانت صحة الحكم مثلا موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما فى قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها حينئذ على تعقلات لا نهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور فى الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيدا لكونه حمل الشئ على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة ٣

من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) فى (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اى احتمال الخطأ (قائما فى الكل) اى فى كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل) اى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فله ان اوجب) اى اثبت واوجد باختياره (شيئا من ذلك) اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذواتها قطعا (وعموم القدرة) لجميع الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة (واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) اى وضع (غريب فلكى لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله او وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا فى الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا يفى بضبطها التواريخ فاقتضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل صورة الملك (فانا نجزم بان ابنى هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التى نراها ليست جبريل (وانتم) يا اهل الملة (تجوزونه) اى تجوزون ما ذكر من كون ابنى او الذبابة جبريل (اذ نقلتم انه كان يظهر) جبريل تارة (فى صورة دحية الكلبى) وكان له اخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اى امكان نقيض ما جزمنا به من العاديات (لا ينافى الجزم بالوقوع) اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا (كما فى بعض المحسوسات) فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز فى هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر ان الجزم فى العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية وقدمر ذلك فى تعريف العلم * الشبهة (الثالثة) لمنكرى البديهيات فقط ان يقال (للامزجة والعادات تأثير فى الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف القلب يستقبحه) جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان او باطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (و بطلان ما يخالفه) وان كان حقا (فجاز ان يكون الجزم) من بديهة العقل (فى الكل) اى كل ما حكمت به (لمزاج او عادة عامين) لجميع افراد الانسان المتفقين فى البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج او عادة (لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيآت

❁ سيالكوتى ❁

قوله (لم نجدها مما يجوز الجزم بها) فضلا عن ان يجزم قوله (فكان الاحتمال) لا حاجة الى هذه المقدمة قوله (باتفاق العقلاء) متعلق لم نجدها قوله (وكان له اخرى الخ) اى تارة اخرى قوله (دوى) اى صوت خفى كدوى الذباب فيجوز ان يكون الذبابة جبريل بتبدل الصورة ودويه يهادويه قوله (كما فى المحسوسات الخ) اشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيها مع انهم قائلون بها قوله (لا نسلم امكان فرض الخلو الخ) يعنى ان اريد بالفرض المذكور ما يعم الفرض الممتنع اعنى مجرد التقدير والتصور فلا يفيد اذ يجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنعا مستلزما للمحال اعنى بقاء الجزم بتلك القضايا كفرض اشتراك الجزئى الحقيقى وان اريد به الفرض الممكن اعنى ما يجوزه العقل فلا نسلم امكانه لان تجويز العقل تقدير الخلو عن شئ فرع شعوره بذلك الشئ وهو ظاهر ويجوز ان لا يشعر ببعض الهيئات المزاجية والعادات فاندفع ان امكان الفرض انما يقتضى امكان الشعور لا الشعور بالفعل ولا يحتاج الى ان يقال ان لفظ الامكان مقحم

٣ الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا هذا والظاهر عندى ان ما ذكره من بطلان القول المذكور اعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهى حق بلا مرية واما بطلان التسلسل فى الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا فلا اما عند الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتب فى جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الامور بحسب الخارج وهو ظاهر واما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورها مفصلا والنفس لا يقدر عليه باعترافهم واما عند المتكلمين فلانهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها لو وجدت لاتصفت محالها بها فلها نسبة اليها بالمحلية و يعود الكلام فيها فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة وانت خبير بان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية يتصف بها محالها فى نفس الامر فلمحالها اليها نسبة بالمحلية فى نفس الامر و يعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه وايضا فهم قائلون بعدم تناهى تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل فى التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب فى ابطاله الى غير ذلك من المواضع و يؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود فى جريان برهان التطبيق انما الخلاف فيهم فى اشتراط الاجتماع فى الوجود والترتب وجريان ذلك البرهان او غيره من البراهين ابطال التسلسل فى تلك الامور مطلقا غير ظاهر ثم ما ذكره من ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع اعتباره فى مرتبة من المراتب التى لا نقف عند حد فلا يتحقق التسلسل فى نفس الامر كلام ذكره الشارح فى حواشى المطالع ايضا وهو محل بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار امور غير متناهية فى ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات المحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهى كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهى فى الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شئ فتأمل

قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل ان اراد استحالة قيام النسبة نفسها فمسلم ولا يفيد وان اراد استحالة قيام صورتها ٣

المزاجية اوالعادية وكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر) الا يرى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس) عنها (مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) لزوالها والخلو عنها (والجواب انه) اى ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك فى القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اى جميع القضايا البديهية (كذلك) اى حاصلة بتأثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا * الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على انه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (نعجز عن القدح فيهما وما هو) اى العجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدماتهما مع ان احدهما) اى احدى تلك المقدمات وهى الامور المعتبرة فى صحة الدليلين (خطأ قطعا والا) اى وان لم تكن احديها خطأ بل كانت باسرها صوابا (اجتمع النقيضان) فى الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديها خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها (فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما) دائما (فان ذلك) العجز (لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل) من ذينك الدليلين المتعارضين (عن كثب) اى قرب (قلنا فحين العجز ولو آنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) اى الجزم فى آن بما لا يجوز الجزم به (كاف فى رفع الثقة) عن احكام البديهة (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية (ان البديهى ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهى (على تجريدهما) اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له فى ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (ولعل فيه) اى فى تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء

✦ سيالكوتي ✦

فانه يأبى عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو ولا لى ان يقدر لفظ الامكان فى قوله اذ لا نشعر فانه يرد عليه انا لا نسلم عدم امكان الشعور **قوله** (لا يدل على جواز الخ) لما كان الخصم مدعيا لاستلزام تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها فى جميع البديهيات لكونه منكرا لجميع البديهيات كفى للمجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلى فلا يرد ان الجواب مشعر بجواز تأثيرها فى بعض البديهيات اى الاوليات وليس كذلك **قوله** (فان الجزم بكون الكل الخ) هذا تبرع من المجيب ولا حاجة له اليه لانه مانع يكفيه الجواز فلا يرد ان لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة فى عدم المدخلية للمزاج والعادة **قوله** (بحسب الظاهر) قيد به اذ لا يمكن تعارض القواطع حقيقة **قوله** (عن القدح فيهما) بالمنع والنقض والمعارضة **قوله** (الا للجزم بمقدماتهما الخ) اى الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح اما الصحة فلان الجزم بالمقدمات ليس معناه الا الجزم بصحتها وكونها صادقة واما البداهة فلانه لا يتم التقريب بدونها اذ الجزم باحكام النظر مع كون احديها خطأ لا يوجب ارتفاع الوثوق عن احكام البداهة وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاولة العلوم العقلية الخ وذلك لانه لولا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدح فيها ولا اقل من المنع **قوله** (وهى الامور الخ) يعنى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليعم الشرائط ايضا لا ما جعل جزأ منه والاولى تقديمه فى تفسير قوله بمقدماتهما **قوله** (لصحة الدليلين) وصحتهما يقتضى صحة لازميهما اعنى النتيجتين المتناقضتين **قوله** (بعد تسليم الخ) اى لا نسلم ان مقدماتهما بديهية حتى يكون خطأ ما فيها موجبا لرفع الوثوق عن احكامها مطلقا واعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهية قد يجزم ببعض المقدمات مع كونه خطأ فارتفع الوثوق عن احكامها مطلقا وحاصل الجواب ان البديهى يتوقف على تصور الطرفين

٣ ممنوع اذ لا فساد فيه كما فى قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا اقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ

قوله لا الخارج فانه اخص منها) فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود فى الخارج على ان فى الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا فى الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذى ذكره بقوله وايضا فتدبر

قوله فتفيد عنه تناقض) قال الابهرى لقائل ان يقول انما يلزم التناقض ان لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفى للفطن نعم يمكن ان يجاب بان المراد بنفى وجود السواد عند من يقول بان وجوده عينه نفى نفس السواد لا اثبات النفى له فلا يلزم التناقض

قوله ولم نحكم على السواد) اى لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو ينفى الاولية وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعا فتأمل

قوله راجعة الى نفى الوجود عن السواد) فيه بحث لان الظاهر ان نفى الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا نسلم انه يتوقف على تصوره وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا

قوله وما ذكرناه هو المذكور فى المحصل) وهو المناسب لقول المصنف ايضا وليس فى الذهن لما مر اذ لو رجعت الضمائر الى نفس النفى لا تجه ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود فى الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله اولا يكون اعنى الموضوع فى القضية المذكورة واما ثبوت الوجود الذهنى بنفس النفى المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتأمل

قوله قال فى المحصل الخ) قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشىء لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان احد الشقين لا ينافى الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافى تعيينه والمذكور فى المحصل مبنى على بطلان الشقين جميعا فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف واظهار لمقصوده ٣

فيهما اما لكرنهما نظريين اوغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهى لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التى جرد اطرافها على ما هو حقها * الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) اى ازمنة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطاؤه) ظهورا لا يبقى معه فيه شبهة (ولذلك تنقل المذاهب) المتنافية وادلتها المخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه و بالعكس (فيجاز مثله فى الكل) اى كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها * الشبهة (السادسة) لهم (ان فى كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) اى البداهة فى تلك القضايا (وهو) اى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) فى البديهيات باسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البديهى بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) اى من تلك القضايا التى وقع النزاع فى بداهتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لافعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى (وهم) اى الاشاعرة والحكماء (منعوه) اى كذبوا هذا الحكم (وعارضوه) اى قابلوا ادعاء الضرورة فيه (بضرورة اخرى فى انه لابد له) اى للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلابد بالضرورة فى صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) اى ذلك المرجح (من خارج) اى لا يكون صادرا عن العبد (والا تسلسل) ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد تمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يمتنع) بالبديهة (رؤية اعمى الصين) فى ظلمة الليل (بقة اندلس و) يمتنع ايضا بالبديهة (رؤية ما لا يكون مقابلا) للرائى (او فى حكمه) كما فى رؤية الاشياء فى المرآة فانها فى حكم المقابل (وجوز) اى ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم فى دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا

✦ سيالكوتي ✦

كما هو مناط الحكم فاذا لم يتصور كذلك اخطأ البديهة فى ذلك البديهى وحكمه بخلاف الواقع وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن احكامها فيما تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر فقد زل فيه اقدام **قوله** (فلا يلزم الخ) وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم فى كل بديهى اذ لا عبرة بالجزم الحاصل فلا وثوق بشىء منها فخارج عن قانون المناظرة لان المجيب مانع فلابد للخصم من اثبات الاحتمال المذكور **قوله** (آونة) بالمد جمع اوان بمعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك فى القاموس فقيد التطاول مستفاد من لفظ آونة وانما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويجا للشبهة **قوله** (تنقل المذاهب المتنافية) اى من شخص واحد **قوله** (الصدق النافع حسن الخ) بمعنى يستحق فاعله المدح والثواب والقبح بخلافه هذا اذا خصصنا افعال العباد وان عممنا لافعال الواجب ايضا اكتفى على استحقاق المدح والذم فانهما بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونهما صفة كمال او صفة نقصان او كونهما ملائما للغرض وغير ملائم له فانه لا خلاف فى كون الحاكم بهما العقل اما بديهة او نظرا **قوله** (وادعى بعضهم الخ) وهو ابو الحسين البصرى سواء كان ذلك مذهبه فى الواقع او قال به تلبيسا على اصحابه وتفصيله فى الموقف الخامس **قوله** (اى كذبا) اى المنع وكذا المعارضة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اذ لا دليل ههنا **قوله** (هو ارادته تعالى) على رأى المليين **قوله** (او فى حكمه)

٣ **قوله** لان الجزء الثبوتى منه لا يعقل الخ) رد عليه ان هذا الكلام متأت فى الحسيات ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها فينتقض دليلهم بها

قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابهرى لقائل ان يقول لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضى الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب ان ما ذكر نقض اجمالى لا يشفى لان المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية اخرى و يتسلسل فلم لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم يتعرض له ههنا واشار الى محذور آخر على ان تعيين المغايرة فى المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون الترديد بين ثبوت الشىء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه فى نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حينئذ هو الترديد بين العينية والغيرية وقد ساق اليه الكلام واما جواب الابهرى عما لزم شق الغيرية بانا لا نسلم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية اخرى و يتسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوف الذى اعتبر محمولا فى المثال فلا شك انه اذا كان مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام فى الموصوف الثانى كالكلام فى الاول وهلم جرا وتسلسل قطعا

قوله لصدقها على المعدوم) قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لان المراد بعدمية اللاموصوفية ان افرادها الصادقة هى عليها اعنى اللاموصوفيات معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم بان يكون جميع الافراد الصادقة هى عليها الموصوفة بها معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة نفسها عدمية فى الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وايضا عدمية صورة النفى مبنية على وجودية مدخول حرف النفى فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور اللهم ٣

(الرابعة للكل) اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالالوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود فى ازمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل (وانكره) اى بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا انها متجددة آنافآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجود اما مقارن للعالم اومباين له) فان البديهة تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى (السادسة للمتكلمين) القائلين بالخلاء قالوا (يجب) بالبديهة (انتهاء الاجسام) اى انتهاء كل واحد منها (الى ملاء اوخلاء وينكره الحكماء) النافون الخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشئ (الا عن شئ) آخر هو مادته وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شئ لا عن شئ (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة اصلا (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لا يترجح) احد طرفيه على الآخر (الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز ان يرجح احد طرفى مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لألمه ولذته) اى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلهما ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آلة) اى الانسان وليس هو ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم

⟪ سيالكوتى ⟫

هذا على رأى اهل الشعاع واما القائلون بالانطباع فالمرئى هو الصورة المنطبعة فى المرآة وهى مقابلة للرائى **قوله** (اى لجمهور الناس) فالتعبير عنه بالكل بناء على ان للاكثر حكم الكل **قوله** (اما باعادة المعدوم) فالمعاد فى الآن الثالث بعينه الموجود فى الآن الاول كما هو المشاهد وغلط الحس فى عدم تفطنه بتخلل آن العدم بينهما العدم تثبت صورة المرئى فى الآن الاول ممتازا عن صورته فى الآن الثانى كما فى رؤية القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة **قوله** (واما بتعاقب الامثال) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس فى عدم تفطنه لمغايرة الثانى للاول للتماثل بينهما وكون وجه الامتياز خفيا **قوله** (اما مقارن للعالم اومباين له) لانه اما ان يمكن تخلل ثالث بينهما اولا **قوله** (القائلين بالخلاء) خارج العالم اى بالبعد الموهوم الذى يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المفروض بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون انه نفى صرف وعدم محض يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه خلاف ما فى نفس الامر **قوله** (اى انتهاء كل واحد) يعنى ان الجمع المعرف باللام للكل الافرادى كما هو الشايع فى الاستعمال لا للكل المجموعى ليصح الحكم بالترديد **قوله** (الا بزمان) لانه قبلية لا تجامع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهى بالزمان **قوله** (ويعارضونهم الخ) فانها قبلية لا تجامع فيها القبل البعد وليس بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان **قوله** (ويجوزون الخ) بل يقولون بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها **قوله** (الممكن لا يترجح الخ) اى لا يجوز ان يترجح احد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوى سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما فى العقل الاول او امر آخر كالعناية الازلية والداعى الذى يدعو الفاعل المختار الى اختيار احد الطرفين والمسلمون ينكرون هذا الحكم فى الفاعل المختار ويقولون انه يرجح احد الطرفين المتساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح اى داع يدعوه اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام **قوله** (قال فى النهاية الخ)

٣ الا ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها فى الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت ان لا يكون للجزء الثبوتى معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب فى استلزام عدمية الطبيعة فى الجملة حتى يلزم الدور فتأمل

قوله ولا وجودية) فان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل هو ههنا اول المسئلة

قوله فلا بطلان دونها وهو ظاهر البطلان) انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شئ من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شئ من الماهيات بالكنه ممنوع

قوله فاهما حينئذ موصوفية بها فتسلسل) فان قلت اتصاف فهما بالموصوفية بها ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك فى عدم كونهما حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا فى اتصاف الموجودات بالعدميات فى نفس الامر فلم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا نسلم حينئذ بطلان التسلسل كما اشار اليه المص فيما سبق فتأمل

قوله الواسطة ثابتة بينهما) لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو اذ يكفى ان يقال اثبت القوم الواسطة ونفاها الاكثرون آه

قوله واذا اثبتها قوم بالغوا الخ) ظاهره انه معطوف على قوله لما سيأتى فاذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بان كثرة القائلين فى العقليات لا يكون حجة قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من ان القائلين بها بالغوا فى الكثرة حدا تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس ففى المعقول يكون شبهة لا اقل

قوله بل ولا ثقة الخ) الظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهى المخصوص فلهذا لم يرجع ضمير به الى مطلق البديهى واحتاج الى هذا الترقى

قوله وقع هناك محمولا) سياق الجواب مبنى على ان لا يكون معدولة وقد سبق الكلام فيه

قوله على انه تركيب تقييدى) ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات المعدوم فى نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة ٣

الانسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (يمتنع) بالبديهة (الفعل عن نائم اومعدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابهما) اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) *الشبهة (الرابعة) فيقال فى جواب الخامسة لا نسلم ان مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت * وفى جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاولى قد يقع خلل فى تصور طرفيه كامر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات (وقد اجيب عنها) اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة (بان الجازم بها) اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب بداهتها (بديهة الوهم) لا بديهة العقل (وهى) اى بديهة الوهم (كاذبة) لا اعتماد على احكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التى جزمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) اى بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذى يظهر به

⟪ سيالكوتى ⟫

استشهاد على حل المحل فى المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة الا ان ارتسام الجزئيات المادية فى آلاتها فهى كالصفحة عند الناظر ولك ان تحمل المحل على معناه الظاهر فيكون الخلاف فى ان حصول الالم واللذة الجسميين فى ذات الانسان او البدن الذى هو آلة له على ما هو التحقيق وانما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمطابقة بما فى النهاية فانه المنقول عنه **قوله** (يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم الخ) اى غير ما يلزم الحيوة كالنفس واما ما يصدر عنه من التقلب والحكة فليس منه فى حال النوم بل فى حال بين النوم واليقظة ولعل هذا مذهب بعض الاشعرية والا فالمصنف نص فى مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الافعال المتقنة القليلة عن النائم واختلفوا فى كونها مكتسبة اوضرورية وما قيل ان المراد الفعل الاختيارى فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيارى عند القائلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثابا عليه ومعاقبا به **قوله** (وجوزه المعتزلة توليدا) كالقتل المتولد حال نوم الرامى اوموته من الرمى الصادر عنه حال اليقظة والحيوة **قوله** (ضرورية) وهى اعم من البديهية بمعنى الاولية والاشتباه فى الاعم لا يوجب الاشتباه فى الاخص لجواز كونه فى ضمن غير الاولية **قوله** (فى شبه السوفسطائية) النافين للعلوم الضرورية مطلقا فتلك القضايا لو لم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتا لمدعاهم وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقا **قوله** (اى عن الشبهة الاخيرة) اشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهى ان الضمير يرد الى اقرب المذكورات **قوله** (وهى كاذبة) اى فى الجملة **قوله** (اذ تحكم بما ينتج الخ) اى فى بعض المواد تحكم بالمقدمات المنتجة لنقيض ما حكمت به فتكون فى احد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على احكامها مطلقا اذ لا شهادة لمتهم **قوله** (وقد يقال الخ) على التوجيه السابق ضمير نقايضها راجع الى بديهة الوهم بادنى ملابسة او بحذف المضاف اى احكامها بخلاف هذا التوجيه فانه فيه راجع الى ما رجع اليه ضمير بها اعنى القضايا المذكورة والاول اظهر معنى لان دعوى ان بديهة الوهم حاكمة فى جميع تلك القضايا بما ينتج نقايضها تعسف واعلم انه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة

٣ التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فمعناه ان فرضنا ففرضا والا فلا

قوله والا اقتضى مفهوم المعدوم الخ) قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم فى نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذات فى نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدى وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة فى مفهوم المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله الا ان ثمة ذاتا الخ الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان فى نفس الامر ذاتا ثبت له هذا المفهوم العدمى او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل

قوله وهو الثابت لكونه متميزا) هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة واما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت

قوله ولا استحالة فيه الخ) فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته فى نفسه ولا شك فى ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بامر ثبوتى هو التميز وقد لزم اتصافه بامر ثبوتى آخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثانى والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شئ منهما وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مساو با عنه الوجود المطلق وحينئذ لا محذور اذ هو فرضى كما قيل مثله فى مسئلة المجهول المطلق فلا محذور فتأمل

قوله وليس فى ذلك كون قسم من الشئ قسيما له) لان العدم الخاص ليس قسيما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم فى الذهن والخارج اذ العدم موجود فى الذهن ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة كما اشير اليه فى التجريد

قوله من حيث انه رفع للعدم المطلق) اراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شئ معين لا العدم فى الذهن والخارج اى عدم الوجود الذهنى والخارجى كما ان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص ٣

كذب بديهة الوهم اذبه يمتاز بديهة العقل عنها (فيدور) اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التى استعملت فيه (وايضا) اذ توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقائضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التى لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به فى بديهى (مالم يتيقن انه لا ينتج نقيضه) اى مالم يتيقن ان ذلك البديهى ليس فى مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهى اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى انفسها ورد بانا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل (ثم انهم) اى المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان اجبتم عنها) اى عن هذه الشبه (فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفوا عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (الا بالجواب عنها) اى عن هذه الشبه (وانه) اى الجواب عنها انما يحصل (بالنظر الدقيق فلا تبق) البديهيات (ضرورية) لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) اى عدم بقائها ضرورية ووثوقا بها لاجل الضرورة هو (المراد) من ايراد تلك الشبه (وايضا فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشئ اعنى البديهى على نفسه (وان لم تجيبوا عنها) عن الشبه (تمت ونفت الجزم) بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن

❊ سيالكوتى ❊

والخامسة ايضا فلا وجه للتخصيص بالسادسة وليس بشئ لان خلاصة الثالثة جواز كون الجزم فى الاوليات ناشئا من مزاج او عادة عامين فلا تكون يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بد فى دفعها من اثبات ان المزاج والعادة لا مدخل لهما فى الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهة بصحة مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع كون احديهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات لجواز ان يكون الجزم فى كلها من هذا القبيل فلا بد فى دفعها من اثبات ان الجزم فى تلك الصورة ناش من بديهة الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهة آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات لجواز ظهور خطأها بعد ازمنة متطاولة فلا بد فى دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناش من بديهة الوهم وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهة العقل ولا شك ان ذينك الاثباتين دونهما خرط القتاد بخلاف السادسة فانه يكفى فى دفعها مجرد جواز ان يكون الحاكم فى تلك القضايا بديهة الوهم كما لا يخفى **قوله** (اى يلزم الدور) اشارة الى ان الفعل مسند الى المصدر كما فى قولهم لقد حيل بين العير والنزوان **قوله** (يتوقف على صحة البديهيات الخ) فلا بد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقا على الجزم بصحة هذه البديهيات وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقا هذا اذا اريد بالدور معناه الحقيقى وان اريد به توقف الشئ على نفسه نقول فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات **قوله** (وايضا اذا توقف الخ) وروده على تقرير قد يقال ظاهر واما على تقرير الشارح ففيه بحث لانه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على ان ليس الحاكم بها بديهة الوهم لا على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل الا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور فى قوله اذ به يمتاز بديهة الوهم عن بديهة العقل **قوله** (اى مالم يتيقن ان ذلك الخ) فقوله لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم انتجت الناقة بصيغة المجهول ونتجها اهلها **قوله** (لتوقفها) اى توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يرد ان مجرد

٣ قسما منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت قسم الشئ مثبت له لا رافع وايضا رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من العدم بالبداهة قلت القسمية لا ثبات بحسب الذات والقسمية الرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه وان اشعر به كلام الشارح فى بحث التقابل والاستلزام لا يقدح فى القسمية

قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين) اى الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا واما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه

قوله فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول) اراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه ثم ان كون ماذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية ههنا بحسب الخارج اذ لو اريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والحمل انما افاد التغاير مفهوما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية حينئذ الا ان يحمل على دفع وهم فالاظهر ان يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيريتهما الغيرية بحسب مجموعهما لا بحسب كل منهما فتدبر

قوله على ما يجئ من ان الماهية ليست موجودة ولا معدومة) قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها ولا داخلا فيها لا انها فى نفسها منفكة عن احدهما وحينئذ لم يظهر له فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهى دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم وانما يلزم اذا كان العدم نفسها او داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه اعنى العدم حال اتصافها به فتأمل

قوله وبما مر فى جواب الخ) هذا على التوهم الذى ذكره هناك وهو ان يرجع الضمائر الى نفى الوجود وقد نبه هناك على جواب آخر فتدبر

قوله فى هذا الشق ايضا) اى كما ان الاول جواب بعينه او كما ان الدليل الاول فى الشق الثانى او فى هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثانى المذكور اولا منه

قوله كجزمنا بالاوليات) قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره فى تحقيق الحد المختار للعلم واشار اليه ههنا ايضا نعم لنا ان نقول فالجزم ٣

ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التى نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل فى جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المنكرون لهما) اى للحسيات والبديهيات (جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما) اى الحسيات والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما (ولا طريق) الى العلم (غيرهما) اى غير الضرورة والنظر (وامثالهم) اى افضل السوفسطائية (لا ادرية) القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا شئ يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف فى الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم لشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا) بذلك البطلان والوجوب (ومناقض) فى نفسه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكا فانا شاك) فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضا (فى انى شاك وهلم جرا) فلا ينتهى بى الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شئ ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة فى الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها فى القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس فى نفس الامر شئ يحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظاهر ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) اى مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء (لانها لافادة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة) اى محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفى القيدان المعتبران فى المناظرة (فالاشتغال به) اى بجواب ما ذكروه من الشبه (التزام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قرروه فى قولهم ان اجبتم عنها الخ (بل الطريق معهم) فى الزامهم ودفع انكارهم (ان تعد عليهم امور لابداهم

❊ سيالكوتى ❊

التوقف على النظر لا ينفى كونها ضرورية **قوله** (ولا طريق غيرهما) اذ الالهام ليس من اسباب المعرفة بالشئ عند اهل الحق والتعليم داخل فى النظر الا ان صاحبه غير مستقل به والتصفية التى تفيد العلم لاحتياجها الى رياضات شاقة قلما يفى بها المزاج نادر فى حكم العدم **قوله** (فيتناقض) منصوب جواب النفى **قوله** (وبالجملة الخ) اشار بذلك الى ان انكارهم لا يختص بالموجودات بل ينكرون ثبوت حكم ما فى نفس الامر **قوله** (تابعة للاعتقادات) ليس للاشياء ثبوت فى انفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية

٣ بالحسيات ايضا كذلك فلم يقولون بهما

قوله اى تحركونشأ) مدته فى الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلثين بدليل زيادة الجمال والقوة وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين واما مدة الكهولة وهى التى يكون النقصان فيها خفيا فهى من خمسة وثلثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهى التى يكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالى وتفصيله موكول الى موضعه

قوله اما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم الى القادر المختار) قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله فى خلق الانسان ذلك التدريج وقد قال عز من قائل * ولن تجد لسنة الله تبديلا واجيب بان هذا دليل نقلى قطعى الثبوت لكنه ظنى الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج فى الخلق لانه يمكن الاضمار بان يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا اراد تبديله بخرق عادته

قوله فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب) اى بواسطة استعداد مخصوص حدث فى المادة بسببه

قوله بان ابنى هذا ليس جبرئيل) قيل المناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال انا اجزم بان ابنى اى من حكم بكونه ابنى ووصف بنبوتى وولدى وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبرئيل حتى لا يكون القضية من الحسيات اذهم قائلون بالحسيات وكون القضية منها يقتضى القدح فيها ايضا

قوله وكان له اخرى دوى كدوى الذباب) فيه بحث لان المستفاد من هذا النقل ان جبرئيل عليه السلام كان له دوى كدوى الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون الذبابة التى نراها جبرئيل عليه السلام وليس الكلام فى التجويز فى نفس الامر بل فى الاستدلال عليه بهذا المنقول تدبر

قوله لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض الخ) قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعى امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى واجيب تارة بان لفظ الامكان فى المدعى مقحم واخرى ٣

من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) فى انكار الاشياء كلها (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك ومايناقضه فان ابوا الا الاصرار) على الانكار (اوجعوا ضربا واصلوا نارا او يعترفوا) اى الى ان يعترفوا (بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه و بين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادئ رأيهم

﴿ المرصد الخامس فى النظر اذ به يحصل المطلوب ﴾

الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقصد)ه المقصد (الاول فى تعريفه قال القاضى) الباقلانى النظر (هو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسئلة) اربعة السؤال (الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق وغيره طابق و(الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره فى تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدى وزاد عليه المصنف فقال (لا يطلبه عاقل فاذن المطلوب) بالفكر من الظن (ما تعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج فى العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يترتب

﴿ سيالكوتى ﴾

عند من يقول ان كل مجتهد مصيب **قوله** (الى ان يعترفوا) او يجزموا حذف الثانى لظهوره **قوله** (الذى هو اثبات الخ) بان يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب لايراد مباحث النظر فيه **قوله** (وقيل هو معرفة الله تعالى) بان يراد به المطلوب من خلقة الانسان قال الله تعالى ﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما اى ليعرفون وحمل التوجيهين على الاختلاف فى موضوع الفن بانه المعلوم او ذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية اى شئ كان موضوعه **قوله** (فيلزم مما ذكر فى تعريفه الخ) من كون الظن المطابق مطلوبا ان يكون الجهل مطلوبا **قوله** (وهو ممتنع) اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم لما فى الواقع ولاشك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعا ذاتيا **قوله** (وزاد عليه الخ) اشار بذلك الى ان ماذكره الآمدى ملحوظ للمصنف ايضا الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجها آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل فقوله لا يطلبه خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطفا على قوله والظن الغير المطابق جهل والضمير عائدا الى الجهل على ما وهم وقيل انه المراد بالامتناع فى عبارة الآمدى فالزائد قوله فاذن المطلوب **قوله** (فاذن المطلوب بالفكر الخ) اى المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذى يعلم مطابقته بعد حصوله اذ لو لم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمل ان يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوبا فى الجملة وقد بان بطلانه **قوله** (فيكون علما) لكونه جزما مطابقا للواقع ضرورة ان مايعلم مطابقته يجزم به النفس **قوله** (قد يكتفى) اى لا نسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقته لم لا يجوز ان يكون الظن المطابق الذى يظن مطابقته بعد حصوله **قوله** (قلنا بل يطلب الخ) اضراب عن مقدر اى لا نسلم انه اذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا بان يكون الظن المطابق الذى يعلم مطابقته مطلوبا بل يطلب بالنظر فى الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن اى اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلى كالعمل فى الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذى غلب على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب المجتهد المخطئ ايضا وقد ظهر بما حررنا لك

٣ بارادة الامكان فى الدليل ايضا اى فلا يمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع امكان فرض الخلو منع الامكان العقلى الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلى الذى ادعاه المعترض اعنى الامكان الوقوعى كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان ابيت فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن اى تحققه الا ان التوصيف بالامكان حينئذ لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اى لا نسلم امكان الخلو المفروض وانت خبير بان هذا مع عدم نفعه فى دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ قد لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يقدح فى نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر لا يلائمه كما لا يخفى على المتأمل

قوله ولئن سلم الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالى وتحققه

قوله اى جميع القضايا البديهية) التقييد بالبديهية مشعر بجواز ان يكون الجزم فى بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهى هو الاولى اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلى لا ينافى سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئى حتى يرد الاعتراض نعم تعرض للاول ليكون ردا لمدعى الخصم صريحا والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وحينئذ لا محذور فتأمل

قوله ليس مما للامزجة او العادات الخ) لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة فى عدم المدخلية للمزاج والعادة والحق ان هذا وسائر ماذكر من قبل فى اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية والمنتهية اليها المذكورة فى صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله فى الاستدلال على ان الكل ليس بنظرى

قوله وما هو الا للجزم بمقدماتها) الواو فى قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها فمحصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان ٣

على الظن من حيث هو ظن كما فى الاجتهاديات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذى هو الظن مطلقا (طلب الاخص) الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثانى غلبة الظن غير اصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) اى عن تعريف القاضى (ما يطلب به اصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل او غلبة الاعتقاد التى فى الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان مأخوذة فى ماهيته (وقد اجاب عنه الآمدى بان له) اى للنظر (خاصتين افادة) اصل (الظن وافادة غلبته) بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم (وقد اكتفى) فى تعريفه (بذكر احداهما) يعنى احدى الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) اى كل خواصه فى تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم) فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التى اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هى وهذا) الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر (تعديد لاقسامه) فان ما يطلب به

﴿ سيالكوتى ﴾

الفرق بين جواب الشارح وجواب المصنف بما لا مزيد عليه وان القول باتحادهما فى المآل وهم **قوله** (ولا يلزم من طلب الاعم الخ) دفع لما ادعاه المعترض من قوله اذ لو لم يعلم مطابقته لاحتمل ان يكون غير مطابق فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوبا **قوله** (لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته) مقوم اياه مميز له عما عداه من انواع الادراك فالمراد بالغلبة القوة والرجحان الذى هو فصل له متحد معه فى الوجود لا المعنى المصدرى الذى هو الاعتبارى المحض ولا تحاده معه فى الوجود عبر عن الظن به وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل ان كونه مأخوذا فى حقيقته لا يصح ان يعبر به عنه ويقال ما يطلب غلبة الظن مقام ما يطلب به الظن **قوله** (فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) اشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما حققه المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة **قوله** (فكأنه قيل الخ) فاضافة الغلبة الى الظن لامية والاختصاص من حيث كونه جزأ له مقوما اياه ولذا قال الشارح فى الظن دون هى الظن فما قيل ان الاولى ان يقول هى الظن ليس بشئ **قوله** (على ان الغلبة اى الرجحان) لان المعنى المصدرى مأخوذ فى ماهية الظن مقوم اياه مميز له عما عداه من الادراكات وهذا التنبيه حصل من جعل طلبها طلبه فانه مشعر باتحادهما فى الوجود فيكون ذاتيا له وهذا التنبيه غير مشهور وان كان كون الظن موصوفا بالرجحان مشهورا فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام **قوله** (اذ يوجب جوابه الخ) النظر الاول نقض اجمالى لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر الثانى حل له بان الاكتفاء باحدى الخواص انما هو فى الخواص الشاملة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يقال ان كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلثة لان المراد بقولنا الذى يطلب به العلم ان شانه هذا ولذا اورد صيغة المضارع لا انه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الفكر فى صورتى العلم والظن متحدا لانه حركة فى المعانى طلبا للمبادى يصدق على كل نظر انه حركة فى المعانى من شانه ان يطلب به علم وظن وغلبة ظن فتدبر ولا تلتفت الى الشكوك التى نشأت من قلة **قوله** (التحديد الخ) تقرير السؤال ان ماذكره القاضى تعديد لاقسام النظر ولا شئ من التعديد بتحديد اما الصغرى فلان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر واما الكبرى فلان التعديد بيان الاقسام والتحديد بيان لمفهوم الشئ من حيث هو وحاصل الجواب انا لا نسلم انه تعديد لاقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار

٣ بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد ان العجز فى جميع مواقع التعارض كذلك ثم المراد من القدح ان يقال لا نسلم اذا نظر الى كل واحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التقدير لا يرده منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح كما ظن لا الجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعى الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضى السند

قوله والجواب بعد تسليم كون مقدمات الخ) فيه بحث اما اولا فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم فى الجزم بالبديهة بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهية فى نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام فى الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالاولى فان سبب الجزم الغلط وما له الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل

قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات) قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ فى كل بديهى اذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشئ منها ورد بان الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك

قوله ولذلك تنقل المذاهب الخ) الظاهر ان مراد المصنف بنقل المذهب العدول منه الى آخر كما يقال فى العرف فلان نقل مذهبه وهذا فى الفروع اكثر من ان يحصى وفى العقائد كما عدل ابو الحسن عن مذهب الجبائى واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف

قوله السادسة انهم ان فى كل مذهب) قيل الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة فى السادسة فتأمل

قوله اى ماذكر) اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى

قوله بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة) لان المراد بالحسن فى محل النزاع كونه مناطا ٣

العلم ومايطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (لانقسام اليهما) اى الى هذين القسمين (خاصة له) اى للنظر (مميزة) اياه عما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى فيقال) لفظة (او للترديد وهو) اى الترديد (للابهام فينافى التحديد الذى يقصد به البيان والجواب منع كونه) اى كون او فى الحدود التى ذكر فيها (للترديد بل) هو (للتقسيم اى اياما كان من القسمين) المذكورين فى هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده هذا وهو انه الفكر الذى يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذلك وهو انه الفكر الذى يطلب به ظن فهو فى الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين فى الحقيقة المخصوصة المشاركين فى ماهية مطلق النظر ولم يرد باو ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او التشكيك لينافى التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) فى هذا الحد (زائد) لاحاجة اليه (اذ بافى الحد مغن عنه) فانه يكفى ان يقال النظر هو الذى يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد بالفكر) ههنا هو (الحركات التخيلية) اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لماقيل من ان حركة الذهن اذا كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات تسمى تخيلا (كيف كانت) اى سواء طلب بها علم اوظن اولم يطلب * قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قديكون لطلب علم اوظن فيسمى نظرا وقد لايكون فلايسمى به كاكثر حديث النفس (فهو) بالمعنى الذى ذكرناه (جنس للنظر) لامرادف له على ماهو المتعارف (والباقى) من الحد (فصل) له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولايقال ان الفصل كاف فى التمييز والجنس مستغن عنه) فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها

﴿ سيالكوتى ﴾

خاصة اعنى الانقسام اليهما الا انه لما كانت خاصة بمفهومه فقط غير صادقة على افراده اخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان اخذ القدر المشترك بين القسمين وورد فيما هو سبب لانقسامه اليهما فقيل الفكر الذى يطلب به احد الامرين ايهما كان فهو تعريف رسمى له فتدبر فانه مما خفى على الافهام وزل فيه الاقدام قوله (وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال فى الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان او للتقسيم والتقسيم ينافى التحديد وحاصل الثانى ان او للترديد وهو ينافى التحديد نعم منشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة او فى التعريف وغاية مايقال ان السؤال الثالث هو ان كلمة او ينافى التحديد وقد يقرر منافاته اياه بتلك العبارة وقد يقرر بهذه العبارة قوله (او للترديد) لانه موضوع لاحد الامرين من غير تعيين قوله (وحاصله الخ) لما كان عبارة المتن موهمة بالحكم بدخول القسمين فى المحدود فيكون تحديدا لاقسامه لاتعريفا اشار الى دفعه بان المقصود منه ان المحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف احدهما هذا وتعريف الآخر ذلك قوله (على سبيل الشك) من المتكلم او التشكيك للمخاطب قوله (الحركات) الظاهر الحركة الا انه اورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليترتب عليه كونه جنسا قوله (اى الذهنية) بذكر الخاص وارادة العام قوله (لا العينية) فقيد التخيلية لاخراج العينية المحسوسة كالحركة فى الاين والكيف والكم والوضع لا للاحتراز عن الحركة الواقعة فى المعقولات حتى يكون منافيا لماقيل واطلاق الفكر على الحركة التخيلية بمعنى الذهنية واقع فى حكمة العين فى مبحث العلم حيث قال فان اريد بالفكر الحركات التخيلية الخ قوله (فهو جنس للنظر والباقى فصل له) بناء على ماتقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فما اعتبر داخلا فى مفهوماتها فهو ذاتى لها قوله (والفصل يحصلها الخ) التحصيل بالمعنى اللغوى اى جعلها حاصلة متحققة فى نفس الامر لابالمعنى الاصطلاحى اعنى ازالة ابهام الجنس وجعله مطابقا لتمام ماهية النوع فانها تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقى فصلا بمعنى المميز الذاتى لاينافى ماذكره سابقا من ان هذا التعريف رسمى

٣ للثواب وبالقبح كونه مناطا للعقاب لامعنى الملايمة والمنافرة والعقل لامدخل له فى الثواب والعقاب وسيجىء التفصيل فى الالهيات

قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى) فيه بحث اما اولا فلان مدعى البديهة هو ابوالحسين البصرى وهو لايقول بكون العبد موجدا لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البديهة فى ذلك بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لايدعون البديهة فيه كل ذلك مذكور فى الموقف الخامس واما ثانيا فلان الفلاسفة يوافقون اباالحسين فى مذهبه كماصرح به فى الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق ان ماذكره ههنا مبنى على ظاهر مانقل من ابى الحسين من ادعاء الضرورة فى استقلال العبد تلبيسا الامر على سائر المعتزلة كيلا يظنوا برجوعه عن مذهبهم كما اشار اليه فى الالهيات اوان مدعى البداهة غيره وان لم يذكر فى هذا الكتاب والله اعلم

قوله اى قابلا) اشارة الى ان المعارضة ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعى الخصم ان الحكم ضرورى وبهذا المعنى قوله فيمابعد ويعارضونهم فلاتغفل

قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار) اشارة الى ان المقصود ههنا نفى استقلال العبد فى فعله الاختيارى وهو الثابت بماذكر لان المرجح ولوكان ارادة العبد لايستند اليه دفعا للتسلسل بل يستند الى الله تعالى فينتفى استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة اصلا فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم فى الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلايحتاج الى ارادة اخرى وسيجىء تمام الكلام فى موضعه ان شاءالله تعالى

قوله اوفى حكمه كمافى رؤية الاشياء فى المرآت الخ) هذا اذا كان المرئى بالمرآت ماله الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذاكان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائى حقيقة كماقيل فلاحاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهرى ان ماهو فى حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم تكن مقابلة للرائى لانهم عنوا بالمقابل المحاذى القائم بنفسه الا انها فى حكم محالها ولايخفى انه تعسف ٣

ويميزها الا ترى انك اذاقلت النظر هوالذى يطلب به علم اوظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذاهو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مماله مدخل فى ذلك الطلب (قال الآمدى لم يذكره جزأ من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلولهما (ومابعده هو الحدلهما وفيه تمحل لايخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة فى خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولواريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذى ذكره القاضى (تعريفه الشامل) لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعى والظنى والموصل الى التصور سواء كان فى مفرد اومركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اى للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه) اى النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم ارباب التعاليم) القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب امور معلومة اومظنونة للتأدى الى) امر (آخر وعليه اشكال لان احدهما انه غيرجامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) اى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اى كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها (نزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قاله ابن سينا لايشفى غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لابد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الامع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه

﴿ سيالكوتى ﴾

وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبنى على ان يكون ماذكره تعريفا لمطلق النظر ولاشك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخلا فى ماهية المقسم وهذا مبنى على ان يكون ماذكره تعريفا لقسميه فالنظر العلمى الفكر الذى يطلب به العلم والنظر الظنى الفكر الذى يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل فى مفهوميهما وحمل الجنس على الذاتى والفصل على المميز مطلقا ممالا يقبله الطبع السليم سيمااذا لوحظ قوله والفصل يحصلها قوله (بل ربما اوهم شموله لغير النظر) كالحيوة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل فى الاكتساب واشار بلفظ الايهام الى كونه باطلا من احكام الوهم لاالى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سببا قريبا لهما قوله (بيانا لاتحاد مدلولهما) اى مفهوميهما فالآمدى حمل الفكر على المعنى المتعارف قوله (الشامل لجميع اقسامه) لان جميع افراده يطلب به العلم او الظن سواء حصل اولا قوله (والقطعى) باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسى البرهانى قوله (والظنى) من حيث المادة كالنظر القياسى الخطابى اومن حيث الصورة كالاستقراء والتمثيل قوله (على اختلاف اقسامه) من اليقينى والظنى والجهلى فان النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به العلم اوالظن اذ العاقل لايطلب الجهل المركب قوله (لايشفى غليلا) بالشين المعجمة والفاء والغليل بالغين المعجمة العطش وشدته وحرارة الجوف وقدجاء صفة مشبهة يقال غل فهو غليل كمافى القاموس وكلا المعنيين يصح ههنا ويجوز ان يكون بالعين المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض قوله (وقداجيب ايضابانه الخ) فيه بحث اما اولا فلم لايكفى المساواة فى الصدق فى الانتقال واماثانيا فذكر المحدود لم لايكفى قرينة فلاحاجة الى قرينة اخرى واما ثالثا فلانه لانسلم لزوم ضمها مع الفصل اوالخاصة حتى يتحقق التركيب واما رابعا فلان انضمامها معه لايقتضى ان يكون بينهما ترتيب لم لايكفى مجرد الانضمام من غيرملاحظة ترتيب قوله (ومعنى المشتق الخ) فيه بحث لانه لوكان معناه ذلك لزم دخول العرض العام اعنى شئ والنسبة فى فصل الماهيات الحقيقية والتحقيق ان المشتق

٣ قوله اما باعادة المعدوم) واما بتعاقب الامثال المشهور من مذهب المنكرين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها تجدد الامثال واماالقول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر فى كل آن لايكون من قبيل اعادة المعدوم اذلاعدم فلااعادة والافان وجد فى آن ثم عدم فى آن ثان ثم وجد فى آن ثالث وهكذا تساوى آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم فى آن ووجد فى آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن ان يقال لماارتسم فى الحس فى آن الوجود وبقى صورته فى آن عدمه يحس انه لم يزل

قوله اى انتهاء كل واحد) انمافسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملاء اذ لواريد بمجموع الاجسام لايكون لانتهائه الى ملاء معنى وههنا بحث وهو انه سيجىء فى بحث المكان ان الخلاء الذى يثبته المتكلمون وينكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لايتماسان وليس بينهما مايماسهما فيكون مابينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبته بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لايجوزه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفى يثبته الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذى اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه اوالى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهوالمحدد مثلا ليس منتهيا الى شئ منهما عندهم بل بالمعنى الثانى وهو البعد الموهوم واللاشئ المحض فلايصح القول بانكار الحكماء لان ماوراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معنى ههنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فلان الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيماوراء المحدد ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الاطلس للنمو وقداشار اليه الامام ايضا فى الملخص والمصنف فى اواخر موقف الجوهر وسنذكره فى بحث المكان ان شاءالله تعالى

قوله الا بمرجح) اى بمرجح خارجى وهوالذى يسمونه بالداعى قيل الفلاسفة يجعلون العناية ٣

فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثانى فلعدم انحصار التعريف بالمفرد فى المشتقات والحق ان التعريف بالمعانى المفردة جائز عقلا فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذى هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة ولم يكن ايضا للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور (وثانيهما انه) اى الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا للصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظن) المذكور فى الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضا (ان يوضع) فى الحد (مكان قوله للادى) قولنا (بحيث يؤدى) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فمقدماته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة ايضا (بل هى مجهولة) جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقينى كامر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن فى تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه فى التصورات

❊ سيالكوتى ❊

والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة وان ما قالوا من معنى المشتق فهو تعبير عنه بلازمه **قوله** (يخرجه عن كونه حدا) لان الحد ما يكون بالذاتيات فقط اما كلها او بعضها **قوله** (مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصلا يكون المطلوب حاصلا لاستلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصلا لا يمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال انما هو على تقدير كونه مخطرا بالبال ملتفتا اليه قصدا فيجوز ان يكون حاصلا بالتبع فاذا اخطر استلزم الانتقال **قوله** (لم ينضبط الخ) لان المعانى البسيطة التى تستلزم الانتقال الى اخرى تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والعرف والعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك **قوله** (للصناعة الخ) اذ مدخليتها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة واكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة **قوله** (والاختيار الخ) اذ الاختيار فيه انما هو فى الانتقال من المطلوب المشعور به الى المبدأ والانتقال فيه الى المطلوب يترتب من غير اختيار بخلاف المعانى المركبة فان للاختيار فيها مدخلا بعد حصول المبادى من جهة الترتيب بينهما **قوله** (وخصوا الخ) فهو تعريف لاحد قسمى النظر لا لمطلقه حتى لا يكون جامعا **قوله** (تحصيل امر) اى ملاحظته قصدا كما عرفت **قوله** (والا وجب تقييد الظن بالمطابقة) وما قيل ان التقييد بالمطابقة لا يخرج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقا لانه يبقى بعد داخلا فى التعريف النظر الفاسد المركب من امور مظنونة مطابقة للواقع وللمطلوب بان يكون مناسبا له فخارج عن قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لا يخفى **قوله** (ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته) اى الذى لا يؤدى الى المطلوب واقول بان بعض افراد النظر الفاسد الصورة يؤدى الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحته خارج عن قانون المناظرة ايضا **قوله** (على المعنى الاعم) اى الصورة الحاصلة **قوله** (على المعنى المشهور) اعنى الاعتقاد الراجح **قوله** (على ما يقابل اليقين) اى الاعتقاد الذى لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحمل العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع افراده من غير استدراك قيد

(والتصديقات)

٣ الازلية اعنى علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعى فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم

قوله قال فى النهاية) المقصود من نقل كلامها هو الاشارة الى وجه حمل كلام المصنف على ما حمل عليه

قوله فانها الانسان بالحقيقة) واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكماء ايضا هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا فى الادراك بلا واسطة امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه

قوله يمتنع الفعل) اى الاختيارى اذ مطلق الفعل قد يصدر من النائم اتفاقا

قوله فى شبهة السوفسطائية وهم منكرون للبديهيات والحسيات ايضا فلو كان المدعى فى القضايا المذكورة هو الاولية لم تفد القدح فى الحسيات

قوله اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة) قيل هذا الجواب يصلح ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بان يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات اوجب الجزم فى بعض القضايا وللرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية فرأى فى بادى الرأى انهما قطعيان وللخامسة بان يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حينا انما كان بحسب الوهم لا العقل فظن انه بديهى ببداهة العقل وليس كذلك ولذلك ظهر خطؤه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه لكونه جوابا للشبهة السادسة

قوله اى يلزم الدور) وجه التفسير هو الاشارة الى ان الفعل اعنى يدور مسند الى مصدره بالتأويل المشهور فالتركيب من قبيل لقد حيل بين العير والنزوان

قوله وان كان بمقدمات بديهية توقف الشئ اعنى البديهى على نفسه) لزوم توقف الشئ على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهى على ثبوت البديهى وان تغايرا لبديهيان ٣

والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (واما من يراه) اى النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكى بناء على ان المبدأ عام الفيض فبتوجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديقى وحاولنا تحصيله

❊ سيالكوتى ❊

من القيود **قوله** (بلا اشكال) بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج فى التفصى منهما الى تكلف **قوله** (هو ملاحظة العقل الخ) اى بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سنوح المبادى المرتبة من غير طلب العقل وان كان يطلق على التعقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجوهر المجرد الا ان المراد منه النفس الناطقة بقرينة ان الملاحظة فعلها وان المجردات علمها حضورى لا حصولى ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضى ان يكون ذلك التحصيل غاية مترتبة عليه فى الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التى عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليها التحصيل اصلا بل انما يترتب على الملاحظة التى هى من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة التى بالحركة الاولى فى التعريف بالمفرد وهى فرد منه فتدبر وانه مع ظهوره قد خفى على بعض **قوله** (من غير ان يكون الخ) فان قلت الاستعانة بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند واهل الرياضة **قوله** (نحو المعقولات) اى المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصريحه فيما قد يقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شانه ان يصير معقولات واختيار صيغة الجمع للتنصيص بشموله للمطالب التصورية والتصديقية اليقينية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد **قوله** (التوجه نحو المطلوب) اى فى الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر بمواجهة البصر عن غيره **قوله** (وتحديق العقل الخ) اى التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر **قوله** (واعلم الخ) تحقيق للمقام بحيث ينجلى الحق ويرفع النزاع **قوله** (ان الظاهر مذهب الخ) لما مر من ان الاستعانة بالمعلومات امر بديهى كيف لا ويختلف النتايج بحسب اختلافها ايجابا وسلبا وقوة وضعفا **قوله** (من معلومات) مخصوصة كالذاتيات فى الحدود واللوازم البينة الشاملة فى الرسوم والحدود الوسطى فى الاقترانيات وقضية الملازمة فى الشرطيات **قوله** (ومن هيئة مخصوصة) لا يختلجن فى وهمك ان هذا القول يقتضى ان يكون تقديم الجنس على الفصل فى المعرفات واجبا ليحصل به الهيئة المخصوصة مع ان ذلك ليس بلازم عند اهل التحقيق فان المراد من الهيئة المخصوصة فيها هى الهيئة الحاصلة من انضمام احدهما الى الآخر ليحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم الجنس او الفصل **قوله** (وحاولنا تحصيله الخ) اى تحصيل ذلك الامر على وجه اكمل من الوجه السابق سواء قلنا ان ذلك الوجه

٣ ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من ان الدور يغاير توقف الشئ على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه ايضا شائع ولو مجازا فلتعميم الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه ولك ان تقول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية او بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان البديهيات حينئذ يتوقف على الدلائل المذكورة فى معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بواسطة بل بالذات

قوله ولا طريق الى العلم غيرهما) قيل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طرق مع انها غيرهما ورد بان المراد لا طريق مقدورا وفيه ان الضرورة ايضا ليست طريقا مقدورا مع انهم اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك

قوله وشاك فى انى شاك) قيل فيلزم التسلسل فى الشكوك واجيب بانهم شاكون فى لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن الزامهم على انه تسلسل فى الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار

قوله وبالجملة ما من قضية بديهية الخ) هذا يدل على ان انكارهم لا يقتصر على حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة فى كلامهم لا بان الجزم قسم من العلم الموجود فى الخارج اذ لا وجود للعلم عند كثير ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يحصل الزام منكرى اجلى البديهيات بمثل هذا الامر الخفى

قوله ويرد عليهم انكم الخ) وايضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل

قوله وهم قائلون بان حقايق الاشياء الخ) قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لان اعتقاد تبعية حقايق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة فى نفس الامر اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر ينقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر او التسلسل فى الاعتقادات وانهم ان يمنعوا ٣

على وجه اكمل فلابد ان يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده متنقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم لابد ايضا ان يتحرك فى تلك المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المطلوب فهناك حركتان * مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادى * ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولاخفاء فى ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ايضا ان الامام الرازى عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب فى التصورات ﴿ المقصد الثانى انه ﴾ اى النظر (ينقسم الى صحيح) وهو الذى (يؤدى الى المطلوب وفاسد يقابله) اى لايؤدى الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لامجازا لكنه اراد ان يبين السبب فى اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو (انه ترتيب العلوم) بحيث يؤدى الى هيئة مخصوصة للتأدى

﴿ سيالكوتى ﴾

هو المطلوب اوان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه على ما حققناه فى جواب الشبهة الاولى للامام فى امتناع اكتساب التصور وقد عرفت هناك بيان كونه اكمل من الوجه السابق فارجع اليه **قوله** (من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فملاحظة المعلومات ليس الا توارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى امر واحد متصل قابل للانقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما فى الحركة الاينية وهو لازم فى الحركة عند الحكماء والالزم الجزء على ما بين فى محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية **قوله** (وقلما توجد الخ) اذ سنوح المبادى المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظرى قليل واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازما للحركتين فى التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم فان جوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذاك والاحملنا الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما فى تعريف الحكمة باستكمال النفس او على الاصطلاح على ذلك **قوله** (وتحديق العقل الخ) حمل الشارح المعقولات على المبادى التى تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقا وهو الحق فالوجدان شاهد صدق على انه لايلزم لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادى وتحديق النظر فى مناسبتها ترتيبها فتأمل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هى الحركتان وان لانزاع فى الحقيقة بين الفريقين **قوله** (وهو الذى يؤدى الخ) بيان الحاصل واشارة الى ان قوله يؤدى صفة كاشفة لا ان فى العبارة تقدير المبتداء والموصول **قوله** (يؤدى الى المطلوب الخ) قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فانه يدخل فى الصحيح مع انه فاسد المادة اقول لانسلم تأديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به الشارح فى حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للاكبر ثابت للاصغر وههنا لايثبت الاوسط للاصغر فلا اندراج فلا تأدية فى نفس الامر نعم انه يؤدى بعد تسليم المقدمتين **قوله** (فالصحة الخ) رد لما فى شرح المقاصد من ان صحة النظر وفساده عبارة عن صحة مادته وصورته ففى انقسامه الى الصحيح والفاسد تجوز كما فى انقسامه الى الجلى والخفى **قوله** (عند المتأخرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب اهل التعليم لدفع ما يوهم اختلاف العبارتين حيث قال سابقا

٣ لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية مجملا فلا محذور فتأمل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفى حيث قالوا ليس فى نفس الامر شئ محقق اى ثابت مقرر لايقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم

قوله او يعترفوا بالالم وهو من الحسيات) قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطاء كما فى سائر الاغلاط الحسية والجواب ان المراد او يعترفوا بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم به خطاء يتركون فى النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير فتهم باحتراقهم و بالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم مثلا امرا حقيقيا او احتراقهم فيحصل المقصود البتة

قوله الذى هو اثبات العقائد الدينية) هذا انسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثانى الذى هو انسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل

قوله وزاد عليه المصنف الخ) الزائد اصالة على ما ذكره الآمدى هو التفريع المذكور لا قوله ولايطلبه عاقل لان الامتناع الذى ذكره الآمدى يؤل اليه

قوله فاذن المطلوب بالفكر بالظن ما تعلم مطابقته للواقع) اى الذى يطلبه المفكر بنظره ان يحصل له فى المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له حينئذ لان المطلوب به ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل فان الطالب التصديق ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان يعلم مطابقته و بهذا يندفع ما يقال قد يكتفى باعتقاد المطابقة تقليدا او بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المطلوب علما على انهما جزمان فيتنافيان ايضا فرض كون المطلوب غلبة الظن لان ما يجزم بمطابقته لايكون ظنا هذا وقد يقال المطلوب ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما فتأمل

قوله و يمكن ان يقال قد يكتفى الخ) قيل طلب الظن من حيث هو ظن اى اعتقاد راجح عين طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره ٣

الى مجهول ولاشك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهى بمنزلة المادة له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهى بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها فى نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته فى نفسه اعنى تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) اى لابد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل فى الاستعمال (صحته) اى صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) اى بسبب صحتها اما فى التصورات فبان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا لاعرضا عاما وفى موضع الفصل فصلا لاخاصة وفى موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما فى التصديقات فبان تكون القضايا المذكورة فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا اوظنا اوتسليما (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة فى ترتيب المعرفات والادلة (معا) اى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (اوفساد احدهما) فقط (ومنهم من قسمه) اى النظر (الى الجلى والخفى) وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولايجامعه فلايتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعنى الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهى الهيئة العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء) فى استلزام المطلوب فان الشكل الاول

﴿ سيالكوتى ﴾

انه ترتيب امور معلومة اومظنونة وههنا انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقا من مذهب اهل التعليم يترتب عليه انقسامه الى الصحيح والفاسد **قوله** (ولاشك الخ) اى هذا الترتيب الذى هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة فى كون الترتيب به بالقوة والثانى بمنزلة الصورة فى حصوله به بالفعل فاذا اتصف كل واحد بما هو صحته فى نفسه اتصف الترتيب بالصحة التى هى صفة بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعنى المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعنى الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتب ما لاجله الحركة اعنى حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لامدخل لها فى التأدية حينئذ فلا يكون صحته لصحة المادة والصورة ايضا و بما ذكرنا اندفع ما فى شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتناء المذكور توجيه بعيد عن العبارة لايقبله الطبع السليم **قوله** (وهى بمنزلة المادة الخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالاجسام والوجه الاخير ذكره الشارح فى حاشيته الكبرى والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستندا بان العلة المادية والصورية شاملة للجواهر والاعراض منشؤه عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلاتكن من الخابطين **قوله** (بسبب صحتها) يعنى ان الباء للسببية لا للملابسة حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه اى صحيح مادتها وصورتها على ما فى شرح المقاصد **قوله** (اما قطعا الخ) مفعول مطلق اى صدق قطع اوظن اوتسليم اوحال اى مقطوعة اومظنونة اومسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلثة المعتبرة فى تحصيل المطالب النظرية اعنى البرهان والخطابة والجدل واسقط المغالطة والشعر لعدم افادتهما المجهول **قوله** (مجتمعتين) اشارة الى ان كلمة معا حال وليس ظرفا بمعنى فى وقت واحد **قوله** (لان النظر الخ) يعنى ان جلاء النظر وخفاءه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لايجامعه اصلا لكونه معداله فلايتصف بصفاته **قوله** (فلذلك) اى لكونه بعيدا

٣ الشارح امرا غير ما ذكره المصنف فى المآل وانت خبير بان قول المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب الذى ذكره المصنف جواب عن لزوم طلب العلم والجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها اى علمهما والا فلاحظة اصل المطابقة ولو ظنا مما لابد ههنا فى الظن ظاهرا فحينئذ يتحد الجوابان فى المآل يبقى فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن ينقل الكلام اليه حتى يتسلسل و يمكن ان يقال الظنون انما تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فينقطع بانقطاعها

قوله التى فى الظن) قيل الاولى ان يقول او غلبة الاعتقاد التى هى الظن ليشعر بان الاضافة بيانية وانت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لانفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثانى بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لانفس غلبة الاعتقاد

قوله وفائدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه الخ) لايخفى ان كون الرجحان مأخوذا فى ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة فى خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه

قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقا) قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية فى الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة

قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة الخ) قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن او غلبته كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث اذ لم يعرف واجب الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لايصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم والكتاب القطعى الدلالة لايصدق عليه انه من شانه ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بان يكون حركة فى المعقولات الخ ففيه انه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شانه ٣

لايحتاج فى ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل اواكثر (وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قديتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بان لايكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها بوسايط على مراتب متفاوتة فى الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اى تفاوت المقدمات فى الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت فى تجريد الطرفين) كامر تقريره وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجرى فى المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة فى الجلاء وقدتكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة اووسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذى ذكرناه (فهو لايعرض للنظر) حقيقة بل للدليل اوالمعرف (والتجوز لانمنعه) بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ماوقع النظر فيه و يحمل على هذا التجوز ماوقع فى كلامهم من ان هذا نظر جلى وذاك نظر خفى (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) اى غير ماذكرنا (فلا نثبته) اى لادليل له يدل على ثبوته

﴿ المقصد الثالث النظر الصحيح ﴾ المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولابد) قبل الشروع فى الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفى والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازى قد يفيد) اى النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال فى المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) اى هذا المدعى الجزئى (وان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لان المقصود الاصلى من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئى لاينتج)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فلذلك خص الدليل بالذكر) واندفع مافى شرح المقاصد من ان عبارة المواقف يوهم اختصاص انقسامه الى الجلى والخفى بالدليل وليس كذلك قوله (المشتمل على شرائطه الخ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليترتب الحكم عليه بافادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهيا على مانقله من نهاية العقول لالانه لايصح ههنا تفسيرها بما هو صفة اذلاخفاء فى صحة قولنا النظر الذى يؤدى الى حصول المطلوب يفيد العلم به فى الجملة ولانه لو كان كذلك لكان تقسيمه الى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثا قوله (متفق عليها الخ) لانه لو لم يكن مفيدا للظن ايضا لم يكن مؤديا الى حصول المطلوب اصلا لاعلما ولاظنا فلا يكون صحيحا قوله (ولابد الخ) فان المذكور سابقا مهملة يحتمل الجزئية لكونها فى قوتها و يحتمل الكلية بناء على ان مهملات العلوم كليات قوله (فقال الخ) اى فاقول قال الامام الخ ليصح ترتبه على ماتقدم وكذا قوله ثم قال المنكرون بتقدير اقول عطف على هذا وكلمة ثم للتدرج فى مدارج الارتقاء فان مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع قوله (فيكون المدعى موجبة جزئية الخ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الاوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد ايضا حيث حمل الشارحان عبارة الاشارات وانه قد يعرض له الانفصال على الجزئية قوله (الفكر المفيد للعلم موجود) فانه لا يمكن حمله على الكلية اذ ليس كل فكر مفيد للعلم موجودا قوله (بان يقال الخ) يعنى يصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلابد ان تكون كلية قوله (لم يتيسر لنا ذلك المقصود) وان حصل الرد على من انكر افادته العلم مطلقا الذى هو مقصود ايضا ولذلك قال قل جدواه قوله (اذ الجزئى الخ) تعليل لمقدمة مطوية هى علة لقوله قل جدواه اى قل جدواه لعدم حصول المقصود الاصلى منه اذ الجزئى

٣ ان ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الخ جميع افراده و يمكن ان يجاب عنه بان غرض القائل حمل قولهم ما من شانه كذا على معنى انه من شانه ذلك بالنظر الى مجرد ما هيته وهى انه حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعا وقوع احد طرفيه لكن عدم تأبى مثل هذا الاعتبار فى تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته على هذا التوجيه ولايخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله او غلبة ظن يكون مستدركا حينئذ لافائدة له يعتد بها والحمل على التخيير فى التعبير مدفوع فى مقام التعريف فتأمل

قوله الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر) المراد بالتحديد فى اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلاينافى اطلاق التحديد كونه رسما

قوله والانقسام اليهما خاصة) قيل هو حينئذ تعريف بالاخص اذلايصدق على شئ من الافراد التى يطلب بها احدهما فقط و بالجملة المعرف يجب ان يصدق على كل افراد المعرف ولاكذلك الانقسام وان اريد به المنقسم واجيب بان المعرف احدهما المساوى لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار كنهه لايضره فى الجملة المعتبرة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشئ باقسامه و يجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم

قوله فهو من المحدود) يعنى انه لتقسيم المحدود لالتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فذاك تقسيم المحدود كان يقال الجسم ماتركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ماتركب من جوهرين او ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد ومانحن فيه من الاول لان الطلب يشملهما

قوله فلايكون منافيا الخ) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمتخيلات فلايرد ماذكر فى شرح المقاصد ٣

ولايعلم حاله (الابالكلى) الذى يندرج فيه ذلك الجزئى يقينا (وقال الآمدى كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (فى القطعيات) احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى فى المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لاعلما (لايعقبه ضد للعلم) اى مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيدله) اى للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة فى التصورات ليست واقعة فى القطعيات فلا تندرج فى هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها فى الافادة مما علم يقينا وفى نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر مايتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانى العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ماعلم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولاشك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلابد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لايحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم (هذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن الاحتجاج عليه (اونظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان اما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلان الضرورى لايختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضرورى اوليا (وهذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) اى بين الحكم بان النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا) معلوما ببديهة العقل (ونجزم بانه) اى كون النظر مفيدا للعلم (دون ذلك) القول (فى القوة ولايتصور ذلك) اى كونه دونه فى القوة (الاباحتماله النقيض ولو بابعد وجه وانه) اى احتماله النقيض (ينفى بداهته) قطعا فلا يكون بديهيا

﴿ سيالكوتى ﴾

الخ كما يشير اليه بيان الشارح قوله (ولا يعلم) اشارة الى ان المراد الثبوت العلمى اذلايرد ان الجزئى قد يثبت حاله بالجزئى كما فى التمثيل فانه يفيد الثبوت الظنى الا اذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئى فى الحقيقة من الكلى قوله (الذى يندرج الخ) وصف كاشف للكلى يبين وجه افادته العلم بحال الجزئى قوله (فى القطعيات) اى اليقينيات كما هو المتبادر لاالجزئيات الشاملة للجهليات ايضا قوله (اى مناف له) فسر الضد بالمنافى لان حصول المنافى مطلقا مانع لحصول العلم ضدا كان اولا بل مقابلا اولا فان المتقابلين يعتبر فيهما ان يكون التنافى بينهما لذاتيهما قوله (مقيد بقيود) ليصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية فى الصدق الا انه لايصح جعل الجزئية كبرى بخلاف الكلية قوله (لان حالها فى الافادة الخ) بخلاف الانظار الواقعة فى التصورات فان فى افادتها شبهة ولذا انكرها الامام قوله (وفى نهاية العقول الخ) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الامام ايضا خص بالانظار التصديقية لكن يمكن ان يقال ان تخصيصه بها لانكاره الانظار التصورية قوله (علم بالضرورة) اى بالبديهة حيث رتبه على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يتعرض لتصور المحمول على ماهو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه قوله (فانا نعنى بالنظر) اى بمعرفته كما يدل عليه السابق واللاحق قوله (مايتضمن مجموع علوم اربعة) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلثة ظاهر اذلامعنى للصحيح الاذلك واما العلم الرابع فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والا ابطل اللزوم فلعله اراد بالتضمن الاستتباع فان هذا العلم تابع فى الحصول لتلك العلوم الثلثة قوله (مستغنيا الخ) اشار بتفسير الضرورى والنظرى الى الانحصار فيهما قوله (ينفى بداهته)

٣ قوله فهو جنس للنظر والباقى فصل) قدسبق الاشارة الى ان القدماء يسمون مابه الاشتراك مطلقا جنسا ومابه الامتياز فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين كما دل عليه السياق واما اطلاق الفصل على الباقى فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لاينافى اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسميا بناء على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كما سيأتى لكن فى قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه الا ان يجعل قوله و يميزها عطفا تفسيريا له

قوله بل ربما اوهم شموله لغير النظر) كالحدة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وافعال ربما اوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحمل السبب على القريب اما خروج غير الدليل فظاهر واما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه

قوله لجميع اقسامه من الصحيح الخ) لان الطلب لايستدعى حصول المطلوب ولايستلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلا مركبا وتعميم الظن اياه على مايشير اليه الشارح فى التعريف الثانى يأباه عبارة الغلبة ههنا لايقال فى الجزم غلبة ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله علم قلت لاخروج لان الفكر والحركة الواقعة فى المجهولات لغرض طلب العلم او الظن لا الجهل لان طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل

قوله لايشفى غليلا) ان كان العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف ولامجاز وان كانت بالغين المعجمة بمعنى الغلة وهى حرارة العطش فالاولى تحتمل ان تكون كما ذكر وتحتمل ان تكون بالسين المهملة والقاف من السقى وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف اى ذى غليل اوالايقاع المجازى

قوله يكون بينهما ترتيب) قديمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية القرينة بل الى نفسها ايضا وجوب الترتيب بينهما او بينها بل هو من المواضع التى يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب

قوله واما الثانى فلعدم انحصار الخ) وايضا العرض العام لايجوز اعتباره فى مفهوم ٣

(واما الثانى) يعنى كونه نظريا (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ماليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) فى جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى) كما حققناه من كلامه فى النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قرم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العقلاء (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء فى تصور الطرفين) فى هذا الحكم البديهى (والعسر فى تجريدهما) عن العوارض واللواحق ليحصلا فى الذهن على الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح فى كونه بديهيا (كما مر) فى جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية (قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه فى القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بابعد وجه (فقلنا ممنوع بل) ذلك التفاوت (اما للالف) والاستيناس بذلك القول اوروده على الذهن كثيرا بخلاف مانحن فيه (او لتفاوت فى تجريد الطرفين) ولاشك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح فى البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازى) فى النهاية (فقال ان اثبات الشئ بنفسه يقتضى ان يعلم به قبل نفسه) ايكن

❊ سيالكوتى ❊

بل كونه معلوما **قوله** (فلانه اثبات للنظرى بالنظر) اى افادة النظر بافادة النظر اما كون المطلوب افادة النظر فظاهر واما انه بافادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ **قوله** (على امتناع العلم) اشار به الى ان كلمة ان فى قوله ان كان معلوما للفرض بمعنى او كما فى قوله تعالى *قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين* ولك ان تقول انه للترديد والشق الثانى محذوف لظهوره اى وان لم يكن معلوما كيف ادعيتم صدقه والحال ان الدعوى فرع العلم **قوله** (المدعى عندنا هو ان هذه القضية الخ) الا انه لما كان دعوى صدقها فى نفس الامر متضمنا لدعوى معلومية صدقها اذ لا يمكن دعوى شئ بدون معلوميته اكتفى على دعوى صدقها فالانكار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ماقيل ان فى هذا الجواب تعسفا لان عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة لمنكرى نفس الافادة قيل الاولى ان يقال المقصود من الادلة التى تفيد نفى المعلومية انه لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وانت خبير بان الكلام فى الادلة التى تفيد نفى معلومية هذه القضية لا فى ان ما افاده النظر علم فان هذه شبهة اخرى للنافين كما سيجئ **قوله** (انه ضرورى) اى بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد موضوعها بالنظر الى انفسها بعضها ضروريا كالشكل الاول والقياس الاستثنائى و بعضها نظريا كباقى الاشكال فلا يرد ان اختيار كونه ضروريا مطلقا او كونه نظريا غير صحيح لانقسامه اليهما **قوله** (ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر) لا يخفى انه لا وجه لمنع التناقض بعد ما ثبته بقوله لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ماليس معلوما وانما نقله عن الامام اعانة لذلك فالصواب ان يقال فى شرح قوله وانه تناقض كنفى الشئ بنفسه ثم يحرر كلام امام الحرمين بانه لا تناقض فى اثبات الشئ بنفسه لانه انما يقتضى ثبوت الشئ فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشئ وثبوته معا وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بانه وان لم يكن فى اثبات الشئ بنفسه التناقض الذى فى نفى الشئ بنفسه

٣ الفصل قطعا والا لم يكن فصلا ولو اريد بالشئ ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص فى مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى لا يقال المعتبر فى حال الحمل هو المفهوم وفى حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام فى الامر الذى اعتبره الواضع فى مفهوم المشتق ولاشك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل وصفا وفى حالة التعريف وصفا آخر قيل اذ اريد بالمشتق المشتق حقيقة او حكما كما ذكروا فى الخبر والحال كان منحصرا وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تأويل الجامد الواقع فى التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على انه يجب ان يصح جعل المعرف خبرا عن المعرف ومحمولا عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه مافيه

قوله فتكون هناك حركة واحدة) قيل بل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المطلوب الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك اصلا ولك ان تقول الكلام فى التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة

قوله مزيد مدخل) اذ لا صورة فيه واكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها

قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان يكون تلك الامور المظنونة صادقة فيها وللمطلوب بان يكون مناسبة له والا فالصادق فى نفس الامر الغير المناسب للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتى

قوله ووجب ايضا ان يوضع الخ) فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر الثانى مغن عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدى كما سيصرح به فى المقصد الذى يليه و يمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدى نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبنى عليه واما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذى يؤدى الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذى يؤدى نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقى فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثانى انما يرد اذا كان ٣

اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم) وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا فى تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما توهموه من ان نفى الشئ بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفى كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما لخصناها (والجواب انه) اى امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشئ بنفسه لا انه يسلم ذلك و يمنع كونه تناقضا) حتى يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) اى تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان اوهمته العبارة (انا نثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ما ينافى العلم فانه يفيده (او المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) اى بقضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظرى قطعى المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم و يستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوى على جهة الدلالة اعنى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع و بالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادتا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين

❊ سيالكوتى ❊

الا انه يستلزم تناقضا آخر وهو ان يكون الشئ معلوما وان لا يكون معلوما فى حالة واحدة **قوله** (وتلخيصه انه الخ) الحيثيتان للتعليل لا للتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحيثيتين **قوله** (على تناقض من وجه) وهو ان يكون معلوما وان لا يكون معلوما فى حالة واحدة **قوله** (من وجه آخر) وهو ان يكون النظر ثابتا ومنفيا **قوله** (وان اوهمته العبارة) اعنى قولنا اثبات النظر بالنظر **قوله** (اى بقضية شخصية) وهى ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات الكلية او المهملة اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئى لا بانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهو معنى الافادة فيكون اثباتها موقوفا على قولنا هذا النظر مفيد للعلم **قوله** (اما الصغرى الخ) استدلال على حقيتها بانها بديهية لان تصور طرفيها كاف فى الحكم وكل بديهى فهو حق وكذا قوله واما الكبرى الخ وزاد قوله لاشبهة فيها اشارة الى انها بديهية لا خفا فيها اصلا لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى فان فيها خفاء باعتبار الطرفين و بما ذكرنا ظهر ان الاعتراض بان الاستدلال على الصغرى والكبرى ينافى دعوى بداهتهما المستفادة من قوله و بالجملة فههنا قضيتان الخ والجواب بان الاستدلال المذكور تنبيه او تعليل لمى والبديهى قد يكون نظريا من حيث لميته كلام منشاؤه عدم التدبر فتدبر **قوله** (و بالجملة الخ) مجمل الجواب ان ههنا قضيتان بديهيتان باى عبارة عبرنا بهما اذا رتبناهما ترتيبا مخصوصا يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية او المهملة فلا يكون اثبات الشئ بنفسه **قوله** (ثم ان حكمنا الخ) اى بعد ما تحققت ان ههنا اثباتا للكلية او المهملة بشخصية وعلمت انه ليس اثبات الشئ بنفسه فاعلم ان الحكم فى تلك المشخصة بديهى حتى لا يختلج فى وهمك ان الحكم بافادة هذا النظر الجزئى نظرى لفرض الكلية او المهملة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو ايضا نظرى فيلزم

٣ المراد من قوله للتأدى ليتأدى اوليحصل التأدى اما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الامور المؤدية الى المطلوب فلا يرد الا ان يقال المعنى الاول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم

قوله بل هى مجهولة) او مقلدا فيها

قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) اشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير فى استعماله فى التعريف

قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) اى من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدى مقدمتى الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم اليها الكبرى و يحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش فى التعريف المذكور بان ملاحظة العقل مشترك و بانه يختص بالحركة الاولى والفكر مجموع الحركتين و بان الملاحظة بعد وجدان المبادى المناسبة لتحصيل ما هو انسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وايضا خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم فالقرينة معينة وعن الثانى منع اختصاصها بها فان فى الترتيب ملاحظة المرتب على وجه مخصوص وعن الثالث ما اشرنا اليه فى توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب

قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل) فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان فثبت ثلثة اشياء وقد نفاه فى المقصد الرابع من المرصد الثالث فى اقسام العلم و يمكن ان يجاب بان منتهى الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذى يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدأ ٣

يفيد العلم بديهي لايحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم حينئذ الاتوقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقدتكون) القضية (الشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية او المهملة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في الشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشئ بكونه نظرا ما) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية الشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فتكون الشخصة ضرورية ولايكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري

﴿ سيالكوتي ﴾

الدور او التسلسل فقوله ثم ان حكمنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان انه ليس فيه اثبات الشئ بنفسه قوله (فلا يلزم حينئذ الاتوقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور او التسلسل قوله (فجاز ان يكون تصوره الخ) مثلا اذ كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الاول كامر يكون انتاجه بينا وافادته للعلم بالنتيجة بديهية فيكون تصوره كافيا في الحكم بانه مفيد قوله (لاشك الخ) يعني ان ماذكر وان دل على تغاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية فلا يكون اثبات الشئ بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو انه اذا ثبت الكلية بنظر جزئي يكون ذلك النظر داخلا في موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئي مثبتا لحكم نفسه فيلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لامحذور لاختلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه من افراد النظر مثبت من حيث ذاته هكذا ينبغي ان يحاط بمراتب الكلام قوله (استطراد الخ) فيه بحث لانه لما ادعى الخصم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد للعلم نظريا يلزم اثبات الشئ بنفسه نظرا الى انه اثبات افادة النظر بافادة النظر ولم يتعرض عند اقامة الشبهة بكلية الحكم فكيف يكون ذكر المهملة في الجواب استطراديا بل يكون ذكر كل من الكلية والمهملة في الجواب لازما قطعا لمادة الشبهة قوله (لان لزوم الخ) فيه بحث لان منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو مشترك بين الكلية والمهملة بل في المهملة اظهر لانه يحتاج في الكلية الى عدم ملاحظة الكلية في جانب المثبت ايضا بخلاف المهملة نعم لوكان منشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت على ماذكره الشارح بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهملة لكن ليس في عبارة المتن اثر من ذلك واما مانقله من المحصل فلا ينفعه لان ذلك المذكور مبني على ان يكون المدعى جزئية كما اختاره الامام ولاشك ان اللازم حينئذ التسلسل او الدور دون اثبات الشئ بنفسه لان الجزئية اذا ثبت بنظر جزئي آخر يكون افادة ذلك النظر نظريا اذ لوكانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئي آخر يكون افادته ايضا نظرية فيتسلسل او يدور قوله (فلازمه الظاهر) اى معلوم الظهور فالتعريف فيه من قبيل * ووالدك العبد * وايراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على ان اللازم

٣ الحركة الاولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيده مانقلنه من شرح المقاصد في اثناء تقرير الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت مافيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب فتدبر

قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقلات المعقولات وهي الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لايستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا لانذكره ان شاء الله تعالى في مباحث الاين على رأى الفلاسفة فاطلب هنالك

قوله لازم الحركة الثانية) اللزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به يقول بانه نفس الترتيب لاباعتبار انه لازمه

قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل) مراد الشارح بالمعقولات هو المبادي واما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالتوجه اليه والتحديق نحوه متغايران في ذكره الشارح ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهري وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التحديق ايضا نحو المطلوب لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لايخلو عن خفاء اللهم الا ان يحمل احدهما على في الجملة والآخر على التوجه التام هذا وكأن الامر بالتأمل اشارة الى مادل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتحديق عن الغفلات لمن لايرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تعريفا باللازم لكن الكلام في مجهولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لايجوز التعريف بالمباين

قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب) اى ٣

الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لايستلزم اثبات الشئ بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لاشئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لايمتنع) اذ لايتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كامر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية فقد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لايثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض (والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بان ماتقدم شبهة واحدة للمنكرين باسرهم وماسيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ماسبق شبهة للمنكرين بالكلية اعني السمنية الاترى الى قوله فقيل قولكم لاشئ من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب

﴿ سيالكوتي ﴾

المعلوم الظهور مقصور على التسلسل لايتجاوز الى اثبات الشئ بنفسه لا للاشارة الى ان الدور لازم غير ظاهر فان لزوم الدور والتسلسل في مرتبة واحدة في اللزوم ولما كان الدور مستلزما للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور قوله (ثم عورض الخ) معارضة القلب وتقريره ان دليلك وان دل على ان لاشئ من النظر بمفيد فعندنا ماينفيها لانها اما ان تكون ضرورية او نظرية وكلاهما محال الخ قوله (لم يختلف فيه اكثر العقلاء) اى مع الاقل فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة والافتعال بمعنى المفاعلة اولم يتخلف فيه اكثر العقلاء بانكارها عن النهج القويم على ان يكون من الخلف ضد القدام اولم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى لم يختلف فيه اكثر العقلاء فيما بينهم قوله (وانه تناقض صريح) بخلاف اثبات النظر بالنظر فانه تناقض غير صريح ولذا انكره امام الحرمين قوله (ان هذا النظر الخاص يفيد الخ) وافادته الظن بعدم الافادة مظنونة ايضا اومعلومة قطعا ولا تناقض لان ذلك العلم ليس مستفادا من النظر بل علم ضروري يتبع الظن النظري فانه اذا حصل لنا الظن بعدم الافادة من النظر المخصوص علم قطعا ان ذلك النظر يفيد للظن المذكور قوله (سياق كلامه الخ) فيه بحث لان المذكور في اول المبحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمنكرين لافادته مطلقا لا للمنكرين باسرهم الا انه افردها عن شبهة السمنية بعدم العلم بانتسابها اليهم وجواز كونها لفرقة اخرى مشاركة للسمنية في دعوى نفي الافادة مطلقا قوله (غير متصور) اذ لايمكن ان يكون شبهة واحدة مثبتة لنفي الافادة مطلقا ولنفيها في الالهيات فقط ولنفيها في معرفة الله تعالى فقط بلا معلم قوله (اعني السمنية) هذا انما يتم لو علم انحصار المنكرين لافادته بالكلية في السمنية وهو ممنوع والتنوير المذكور غير مفيد لان الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة اخرى لايقتضي اتحاد قائليهما قوله (مؤداهما واحد الخ) لايخفى عليك ان المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الاولى هو العلم بان المفاد بالنظر الجزئي علم واللازم في احديهما على تقدير الضرورية والنظرية لايمكن جعله لازما في الاخرى فكيف يكون مؤداهما واحدا وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لايثبت ذلك قوله (لكن لما كان الجواب الخ) يعني الاعتناء بشان تلك الشبهة لاشتمال

٣ يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ومجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلي لاينفع لتحققه في خصوص المثال المذكور ونظائره كما لايخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علما اوظنا

قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم) عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع مايتوهم من ظاهر عبارته من ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيا على تفسيره بالترتيب حتى لايجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لايبالي بما في عبارة المتن من ادنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اى الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضاف الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والافتلاف العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه مايقال ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة واما ماذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشيته الصغرى توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لامادة له ولا صورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتي ان شاء الله تعالى

قوله وصادقة اما قطعا اوظنا اوتسليما) اى صادقة في نفس الامر اما حال كونه مقطوعة اومظنونة اومسلمة لا ان يكون ٣

عن لزوم اثبات الشئ بنفسه المذكور فى الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردها عن الشبه الاخر • الطائفة (الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لايفيده اصلا لافى الالهيات ولافى غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس ﴿ ولهم شبه ﴾ الشبهة (الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لامتناع الخطاء فى الضروريات (والتالى باطل) اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلابد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظرى ايضا فلابد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى مالانهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لايحصل لنا لابالضرورة ولابالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولايلزم من هذا ان لايكون ذلك الاعتقاد فى نفسه علما وحقا قلت قد عرفت ان المدعى كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوما لنا فيكفى للخصم نفى المعلومية (قلنا) نختار انه ضرورى وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر اوالما اوغما اوفرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر (الذى يظهر خطأه) اى خطاء الاعتقاد الحاصل منه (لايكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه) اى فى النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لافى مطلق النظر صحيحا كان اوفاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولاتسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى ينتج الكلية الموجبة اوالمهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر

﴿ سيالكوتى ﴾

جوابهما على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للسمنية **قوله** (قائلون بالتناسخ) بالنقل اذ نظر العقل لايفيد عندهم علما **قوله** (العلم بان الاعتقاد الخ) تقريرها ان لاشئ من النظر الصحيح بمفيد للعلم اذ لو افاد نظر ما من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المفاد علم اما ان يكون ضروريا اونظريا وهما محالان الخ **قوله** (لم يظهر خطأه) اى لم يجز ظهور خطائه والتالى باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار الصحيحة وذلك يوجب جواز ظهور الخطاء بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضروريا وما قيل ان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد المقلد خارج عن العلم فلايكون ضروريا ولانظريا **قوله** (نظرى ايضا) اذ لو كان ضروريا لما جاز ظهور خطائه **قوله** (وهكذا الى مالانهاية له) فيتوقف العلم بان المفاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع حصوله فما قيل ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتحصيل ان العلم المفاد علم ليس بشئ **قوله** (لجواز الخ) بان يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية لزوما قطعيا وكل اعتقاد هذا شانه فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيتان ينتج ان الاعتقاد الحاصل بعده علم ويكون افادة هذا النظر للنتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا نظرا الى ذاته وان كان نظريا من حيث انه نظر هذا ولايخفى عليك ان حاصل الشبهة الاولى انه لو افاد نظر من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المفاد علم لايكون ضروريا لجواز ظهور خطائه فيحتاج الى نظر جزئى آخر بلاشبهة

٣ صدقها بحسب هذه الامور والالم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق والاوجب تقييد الظن بالمطابقة فتأمل

قوله ولا يجامعه) لا بان يجتمعا فى شئ ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به فى ابكار الافكار

قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة) فان قلت يجرى فيه الاختلاف بحسبها ايضا بان يقدم الاعم او يؤخر قلت تأخير الاعم وان جاز فى التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعا فلا اختلاف بحسبها فى التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق

قوله فهو لايعرض للنظر حقيقة) قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلاخفاء فى صدقهما عليها وانت خبير بان ذلك الاطلاق مجازى عند الجمهور والكلام فى اتصاف النظر الحقيقى بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا اداء واضحا سريعا اواداء خفيا بطيئا وان كانا مستفادين من مادة البيان وصورته وقيل ايضا المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام فى الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلى وذاخفى شايع والاصل فى الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشئ باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لاما يتعلق به ذلك ويمكن ان يحمل قول الشارح وهذا بعيد على هذا فليتأمل

قوله المشتمل على شرائطه الخ) كأنه اشارة الى ان ليس المراد بالصحيح ههنا ما مر وهو الذى يؤدى الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدى الى المطلوب يؤدى اليه لغو ولايتطرق اليه نزاع الابتة بل لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا بناء على ان المطلوب الذى اعتبر الاداء اليه فى النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم

قوله قد يفيد العلم) القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلى بالعناية بان يقال مطلق النظر ٣

ومن اختار انه نظرى وقال لايتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلاحاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظرى • الشبهة (الثانية المقدمتان لايجتمعان فى الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنعنا فى تلك الحالة التوجه الى) حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لاتنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضرورى قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لانسلم انه لايجتمع مقدمتان) فى الذهن بل قد يجتمعان (وذلك كطرفى الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن (ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) اى اللزوم فى المتصلات (والعناد) فى المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة لاحكم بالفعل فى شئ منهما بخلاف مقدمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم فى احديهما لايجامع الحكم فى الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لايجب فى الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلافصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعنى الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اى التوجه اليها هو (النظر)

﴿ سيالكوتى ﴾

وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ضروريا والالماظهر خطأه فيحتاج الى نظر آخر بكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم نظريا ويلزم التسلسل وانه لاتعرض فيها للكلية او المهملة بل للجزئية وهى ان هذا الاعتقاد علم وانه لايمكن على تقدير اختيار كونه نظريا القول بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد نظر ما من الانظار علم بديهى فتدبر فانه من المزالق زل فيها قدم من هو طود التدقيق والتحقيق **قوله** (المقدمتان الخ) تقريرها لو كان النظر مفيدا للعلم لاجتمع المقدمتان اللتان وقع فيهما النظر فى الذهن والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الموصل مجموع المقدمتين دون احديهما واما بطلان التالى فلان توجه النفس قصدا الى حكمين فى زمان واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان التالى مستندا بانه لم لايجوز ان يجتمعا فى الذهن كاجتماع طرفى الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح اشار الى ان منعها باعتبار ان دليلها غير مثبت لها فهى فى الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجهين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق فى المنع مذكور فى شرح الطوالع الاصفهانى فى مواضع كثيرة وما قيل ان قوله قلنا لانسلم انه لايجتمع مقدمتان فى الذهن جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهى قوله لانا اذا توجهنا الى آخره فبعيد لفظا لان قوله لانسلم صريح فى المنع ومعنى لان الدليل اعنى قوله وذلك كطرفى الشرطية لايثبت اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع **قوله** (ومنهم من فرق بان الخ) يعنى ان السند المذكور لايصلح للسندية لان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة اذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستقلال كل منهما بخلاف مقدمتى النظر فانهما قضيتان بالفعل والا انتفى الاندراج **قوله** (ونحن نعلم الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل وبدل التوجه بالحكم لئلا يرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم **قوله** (ثم اجاب) اى الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر مفيدا للعلم لاجتمع المقدمتان **قوله** (بل يكفيه حصول الخ) وان لم يبق الاخرى فى الذهن وذلك لان المبادى البعيدة لايجب اجتماعها فى حصول المطلوب كما فى المسائل الهندسية فكذلك المبادى القريبة لاشتراكهما فى توقف حصول المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيهما

٣ يتناول الصحيح وغيره فى القطعيات وغيرهما فما يكون منه صحيحا فى القطعيات يفيده وكل ما فى القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشئ لان اقصى ما يثبت بالبيان المذكور ان لايكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعائه الايجاب الكلى ولاكلام فيه انما الكلام فى حمله على الايجاب الكلى ولااحتمال فى هذه العبارة لذلك اصلا

قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود) فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيدا تيسر لنا المقصود لايقال هذا تمثيل وانه لايفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره فى اول بحث القياس فيكون المدعى المثبت حينئذ ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته

قوله فى القطعيات) اراد بالقطعى معنى اليقينى فانه قد يستعمل بهذا المعنى لاالمعنى الاعم المتناول للجهل المركب والالم يصح الكلية كما لايخفى قال فى شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعى استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر فى الظنى لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر فى الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح ولايفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة

قوله لايعقبه ضد للعلم) قيل هذا القيد انما يحتاج اليه فى تعريف النظر اذا خص بما سوى التحديد التام واما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتأمل

قوله اى مناف له) فلا يرد ان الموت عدمى فكيف يكون ضدا للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبنى على مذهب من يقول ان الموت وجودى لايقال الموت ليس ضدا للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحيوة بالموت لانا نقول او صح هذا لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شئ يقدر بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات ٣

فيهاوملاحظتهاقصدا (ولايلزم من عدم اجتماع النظرين) اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احديهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلافصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفى الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه فى الانتاج وتوضيح هذ الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففى حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لاقصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقداجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان * الشبهة (الثالثة النظر لوافاد العلم) وعلم ان ذلك المفاد علم (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذ معه) اى مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلامرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ماافاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والالم يقع) المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ماينكشف (فهو نظرى ويحتاج الى نظر آخر) يفيده (وهو) اى ذلك النظر الآخر (ايضا محتمل لقيام المعارض) فلايعلم ايضا ان ماافاده علم وحق الابعدالعلم بعدم مايعارضه وليس ضروريا بل نظرى يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما ان العلم بان النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وملاحظتها قصدا) اشارة الى ان المراد بالنظر المعنى اللغوى لاالمعنى الاصطلاحى فلايرد انه خلاف مااختاره سابقا فى تعريف النظر قوله (وتوضيح الخ) بتشبيه المعقول بالمحسوس قوله (وعلم ان ذلك الخ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تفيد نفى العلم بالافادة لانفى نفس الافادة كما سيظهر لك قوله (فمع العلم) اى يفيده مع العلم بعدم المعارض لانفسه فقط قوله (اى مع المعارض وظهوره) يعنى ان الضمير راجع الى المعارض والكلام على حذف المضاف اعنى الظهور بقرينة ان حصول التوقف للناظر انما يترتب على ظهور المعارض له لاعلى وجوده فى نفس الامر قوله (فاذا لم يعلم الخ) اى اذا كان ظهور المعارض موجبا للتوقف فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان المفاد علم وان كان علما فى نفسه وذلك لان جواز وجود المعارض عند الناظر لاينافى الجزم بالحكم المفاد بالنظر انما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوزان يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقا للواقع لعدم المعارض فيه وثابتا لاستناده الى الدليل مع تجويزه للمعارض لعدم العلم بعدمه امابالفعل بان يكون مترددا او بالقوة بان يكون خالى الذهن فلايحصل العلم بانه علم لعدم الجزم بثباته وبهذاظهر ان الشبهة المذكورة لاتثبت نفى الافادة وان المراد بقوله وجوز اعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة فلايرد ان عدم العلم بعدم المعارض لايستلزم تجويزوجوده لجواز خلو الذهن عنهما وحينئذ لايترتب عليه الجزاء اعنى قوله لم يعلم ان ماافاده النظر علم قوله (والالم يقع المعارض) اى النظر من الانظار قوله (فيتوقف حصول العلم) اى حصول العلم بان المفاد علم لاالعلم بنفس المفاد قوله (يعنى كما ان الخ) خلاصة الكلام ان النظر الصحيح يفيد علوما ثلثة احدها نظرى مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة اعنى العلم بثبوت المحمول للموضوع اوانتفائه طابق الواقع اولا وثانيها العلم بان تلك النتيجة حقة ضرورة ان لازم الحق حق قطعا وثالثها العلم بعدم المعارض اذلا تعارض فى القطعيات وهذان علمان

٣ شرط احدهما وهو خلاف الاجماع

قوله وفى نهاية العقول) قيل فائدة نقل هذا الكلام تقوية الجواب المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم ان مراده بالضرورة فى قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لامجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولاشك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل الخ واشتراطه تلخيص تصور الموضوع اعنى النظر على ماهو مناط للحكم قرينة على ذلك ايضا

قوله فانا نعنى بالنظر) اى بمعرفة معنى النظر

قوله ثم قال المنكرون الخ) قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن ان يقال انهم يدعون الظن فى انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح فى ثانى شبه السمنية على انه لاخلاف فى افادة الظن بين العقلاء فتأمل

قوله للنظر بالنظر) اى لافادة النظر بافادة النظر

قوله قلنا المدعى عندنا الخ) لايخفى عليك مافى ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام فى ابكار الافكار بل ههنا ايضا حيث قال فى عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة لمنكرى نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التى تفيد نفى المعلومية هوانه لوافاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين واو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم

قوله فهم الامام الرازى انه ضرورى) قيل عليه لاخفاء فى ان كون النظر مفيدا للعلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ماذهب اليه الرازى اونظرى مطلقا على ماذهب اليه امام الحرمين واجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وماذكر من التفصيل قطعا انما هو فى الخصوصيات

قوله وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الخ) الحيثيتان المذكور ثان للتعليل لاللتقييد فلايتنافيان

اتناقض ٣

وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع على مامر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعى للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لاالعلم بان النتيجة حقة اوبان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لايتوقف الاعلى تصور طرفيه وكذا اذ لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر واوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الاترى الى قوله (فعدم المعارض فى نفس الامر الضرورى) اى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح فى المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر * الشبهة (الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم) بالمنظور فيه (اولا والاول ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطا له) اى للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلايكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ماسيأتى (والثانى) وهو ان لايستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى قصد بها الحصول فيه (لابمعنى انه) يعنى النظر (علة موجبة له) اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذى هو بمعنى الاستعقاب (لاينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطا له) اى للنظر * الشبهة (الخامسة

❊ سيالكوتى ❊

ضروريان وان حصلا بعد النظر لان حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين قوله (حاصل بعده بطريق الضرورة) يعنى انه لازم بين له بالمعنى الاعم كما صوره فى آخر الكلام قوله (اولى بان يكون ضروريا الخ) لالان مايتوقف عليه الضرورى اولى بان يكون ضروريا على ماوهم حتى يرد انه خلاف الواقع وخلاف ماصرح بقوله بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لانه اذا كان العلم بان النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقية النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا قوله (الاترى الى قوله الخ) فان الضرورى ههنا ليس بمعنى اليقينى اذلاتعلق له بمانحن بصدده قوله (النظر اما ان يستلزم الخ) تقريرها انه لوكان النظر مفيدا للعلم فامان يكون مستلزما للعلم بالمنظر فيه اولا والاول باطل فتعين الثانى وهو المطلوب قوله (والاول ينافى الخ) يعنى ان النظور لكونه عبارة عن الحركتين اوعن الترتيب الذى هو ملزوم لهما امر زمانى يحصل فى تمام الزمان الذى ابتداؤه المطلوب المشعور به بوجه وانتهاؤه حصول المطلوب فلوكان مستلزما للعلم كان مجامعا معه فى تمام ذلك الزمان مع انه مشروط بعدم العلم فى تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه فى ذلك الزمان وهو محال وبماذكرنا ظهر ان ماقيل ان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط فى اثناء النظر وابتدائه لاعند تمامه ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر قيل ان هذه الشبهة تجرى فى الاحساس مع انه يفيد العلم عندكم والجواب انهم لايدعون ان الاحساس يفيد العلم بمعنى انه لايتخلف عنه اصلا فان الحس يغلط كثيرا بل انه قد يترتب العلم عليه فلانقض قوله (يستلزمه بمعنى انه يستعقبه الخ) خلاصته انكم ان اردتم بالاستلزام الاستعقاب اى حصوله بعد النظر بلا تخلف فنختار الشق الاول ولانسلم المنافاة المذكورة لاختلاف زمانى العلم وعدمه وان اردتم امتناع الانفكاك

٣ قوله فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى الخ)
فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة لاعنوان العلمية يلاحظ ههنا فى اللازم ولاعنوان النظر فقط فى جانب الملزوم فلا اشكال فتأمل

قوله وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان) قيل دعوى بداهتهما ينافى التعليل فى الصغرى والكبرى اللهم الاان يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله فى التحرير الاول واما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها يدل على نظرية الصغرى قلت بل اراد به ان الكبرى بديهية لايحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لاشبهة فيها ويمكن ان يقال ايضا البديهى قد يكون نظريا بالنظر الى لميته كما صرح به فى شرح المقاصد

قوله ثم ان حكمنا الخ) قيل لاحاجة الى هذه المقدمة فى اصل المطلوب فان المقدمتين لما حصلتا فى الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلاحاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم المعترض ان يعود ويقول لوكان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فنضطر الى جواب الامام ولوامكن منع الاختلاف فى هذا الجزئى المشخص لم يمكن منع التفاوت وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين المطلوب

قوله فلازمه الظاهر هو التسلسل) انما قال فلازمه الظاهر لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلا فى المهملة وان يكون بينهما ولاتسلسل فى شئ من الصور

قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء) الاظهر فى العبارة ان يقول لم يخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضا من ذلك الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالايجاب كما يدل عليه التأمل فى قولهم اختلف الائمة فى كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلامه المصير الى الحذف اى لم يختلف فيه منا اكثر العقلاء

قوله يفيد الظن بعدم الافادة) قيل له ٣

المطلوب اما معلوم فلايطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (اولا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب) فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصورا) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة اوانتفائها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقى لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما اشرنا اليه و يشعر به بعض الشبه السالفة والآتية * الشبهة (السادسة ان دلالة الدليل) اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقفت على العلم بدلالته عليه) اى على ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر (ولا) اى وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلا) وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالته)

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الوجود فنختار الشق الثانى ولانسلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستعقبا له بلا تخلف قوله (المطلوب اما معلوم الخ) تقريرها انه اوافاد النظر العلم بالمطلوب وعلم انه علم فهو اما معلوم من الجهة التى يطلب بالنظر اوغير معلوم من ذلك الجهة والاول يستلزم امتناع ان يطلب بالنظر فضلا عن ان يفيده لامتناع تحصيل الحاصل والثانى يستلزم ان لايعلم بعد الحصول انه علم بالمطلوب و بهذا ظهر انه لايمكن ان يقال فى ابطال الشق الثانى فلايطلب لامتناع التوجه اليه كما سبق فى التصور قوله (هو معلوم الخ) جواب باختيار الشق الثانى ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب لانه معلوم من حيث التصور الذى به يمتاز عما عداه واذا حصل التصديق به علم انه المطلوب ولم يقل فى الجواب انه معلوم ظنا مطلوب يقينا لعدم اطراده فى جميع الصور قوله (اى افادة النظر فيه الخ) لاخفاء فى ان الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة النظر فلايصح تعريف احدهما بالآخر والشارح فى امثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح فالمراد كون الدليل موصلا اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكب التسامح باقامة السبب مقام المسبب قطعا للاطناب فى تقرير الشبهة فانه لوحمل الدلالة على الايصال يكون تقرير الشبهة هكذا لوافاد النظر فى الدليل العلم لكان الدليل دالا عليه اى موصلا اليه لان افادة النظر فى الدليل للعلم يستلزم كونه موصلا اليه بخلاف ما اذا قيل لوافاد النظر فى الدليل العلم فافادته اما ان يكون الى آخره ثم اعلم ان قيد الحيثية مراد اى العلم بالمدلول من حيث انه مدلول ان توقف على العلم بدلالته لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول من حيث انه مدلول يتوقف على العلم بالمدلول من حيث انه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث انهما مضافان فاندفع ما قيل ان ما يتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصورى المدلول وما يفيده النظر العلم التصديقى به فلا دور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه فى نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلا لمعلومه انه حكاية عنه وان المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان مقدما على المعلوم اومتأخرا عنه حتى لوانتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علما بل جهلا وليس معناه انه فرع لوقوعه والالزم انتفاء العلم الفعلى ولم يكن الواجب عالما بالاشياء قبل وقوعها قوله (فيتوقف كل واحد الخ) توقف افادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق واما توقف العلم بالمدلول على افادة النظر فلا لان يقال العلم بالمدلول النظرى موقوف على النظر فى الواقع وفيه ان المعلوم استلزام النظر اياه لاتوقفه عليه فالاولى ان يقال فيتقدم العلم بالمدلول على افادة النظر المتقدم عليه فيلزم الدور اى تقدم الشئ على نفسه الذى هو لازمه قوله (وكون النظر فيه الخ) عطف تفسيرى بناء على التسامح الذى ارتكبه فى تفسير الدلالة قوله (وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته)

٣ أن يختار ايضا انه يفيد عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلى فى المدعى نعم له ان يختار ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية و يجوز التفاوت والاختلاف فى مثلها كما سيشير اليه الشارح

قوله المنسوبة الى سومنات) هى اسم صنم كان فى بلاد الهند فكان الجهال فتنوا به وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزرى فى تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلثمائة يحلقون حجاجه وثلثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين نهض فى شعبان سنة ست عشر واربع مائة فى ثلثين الف فارس سوى المطوعة ووصل الى بلد الصنم فملكه واوقد النار على الصنم حتى تقطع

قوله قائلون بالتناسخ) الظاهر انهم ظانون بذلك لاجازمون به اذلاطريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انه ليست من الحسيات

قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضروريته فى الجملة حمل الضرورة ههنا على الضرورة العامة

قوله وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس) اجيب بان كون احكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقا بل فيما جزم به الحس بالبديهة وبرئ عن مظان الغلط فلانقض وانت خبير بتأتى مثل هذا التقييد المذكور فى العقليات ايضا فتأمل

قوله ويتسلسل اذ ينقل الكلام الخ) يمكن ان يقال معلومية علية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيته بمعنى انا لوتوجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما اشار الشارح الى مثله فى معلومية عدم المعارض فحينئذ يمكن الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل

قوله فان الظن الضرورى قد يظهر خطاؤه) انما يتم التقريب بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول اعنى كل نظر صحيح يفيد الظن واما اذا كان المدعى قطعيته فلاتقريب له وهو ظاهر

قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على ان الاختلاف ههنا ممنوع ٣

عليه (وانه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلايكون النظر فيه مفيدا للعلم به (قلنا لاتتوقف) افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه (ووجه الدلالة) فى الدليل (غير كونه دليلا) موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) اى وجه الدلالة (الامر الذى بحسبه) ولاجله (ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا) بالفعل على المدلول (امر اضافى) مقيس الى المدلول (يعرض له بعد النظر فيه وافادته) اى افادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث اوالامكان الثابت له فى نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر فى العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فتوقفة على النظر وحينئذ فلايلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبى عن المدلول * الشبهة (السابعة العلم بعده) اى بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه (فيقبح التكليف به) اى بذلك العلم (لكونه غير مقدور) حينئذ بل هو اضطرارى كالعلم الضرورى فيكون حكمه حكمه فى امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اى قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما فى معرفة الله سبحانه وتعالى (اولا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلاتكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظرى

﴿ سيالكوتى ﴾

مبناه اما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما فى الجواب واما ان وجه الدلالة انما يعتبر للعلم بالدلالة فاذا لم يتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدلالة وجه فالتعرض لبيان الفرق فائدة زائدة على الجواب قوله (بل تتوقف على العلم الخ) ووجه الدلالة غير الدلالة فلايلزم من عدم اعتبار العلم بها عدم اعتبار العلم به او يقال فالعلم بوجه الدلالة انما هو بتوقف الدلالة والافادة عليه لا للعلم بالافادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك قوله (ووجه الدلالة الخ) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ على التقرير الثانى لتمام الجواب بدونه كما علمت قوله (وافادته الخ) اى بعد افادته قد عرفت ان الدلالة غير الافادة وان الاول سبب من الثانى ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية فى حيص بيص قوله (خلاف الاجماع) ان اريد به المعنى الاصطلاحى فالدليل الزامى اذلا اجماع عند غير اهل الملة وان اريد به المعنى اللغوى اى الاتفاق على وقوع التكليف فان السمنية ايضا متعبدون بدين وكتاب ويدعون انه سماوى وما قيل انه يرد عليهم ان المعارف المكلف بها عندكم على تقدير ان لايكون افادة النظر اياها مجزوما بها اما ضرورية عندكم اونظرية لازم الحصول من النظر اوغير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه فى دليلكم واما على التقدير الثالث فلانه لايتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عند النظر فمدفوع باختيار انها نظرية ولايستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلايصح الترديد بانه لازم الحصول اوغير لازم الحصول وانما يستفاد تلك المعارف من النقل على انا نختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لايقتضى امتناع التخلف عنه بل الترتب عليه فى الجملة قوله (لا بالعلم النظرى الخ) اورد تتمة كلام المجيب ليتضح به ان الباء فى قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلايمكن حمله على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعلم بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدورا لنا باعتبار التحصيل لانه لايمكن حمل الباء فى قوله لا بالعلم على السببية على انه بعد حمل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تعسف وتكلف تقدير كما لايخفى وفى توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة الى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدورا كما ان توصيف النظر بالمقدور للاشارة

٣ قوله قلنا لانسلم انه لايجتمع الخ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه الخ) اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهى قوله لانا متى توجهنا الخ

قوله ومنهم من فرق الخ) رد عليه بان فى طرفى الشرطية فرض الحكمين والتصديقين وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فيهما فيجتمعان فى العلم وان لم يجتمعا فى التوجه لانشاء الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثانى وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تتمة الجواب الاول ولايكون جوابا ثانيا كما لايخفى

قوله ثم اجاب عن الشبهة) عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا ليس شروعا فى شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لايطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح ان ما لابد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين

قوله وملاحظتها قصدا) اشار به الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوى فيندفع اعتراض الابهرى بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره فى تعريف النظر

قوله وعلم ان ذلك المفاد علم) قيل اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لايتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم المعارض فى نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف فى نفس الافادة واليه اشار قول المصنف فى الجواب كما يفيد العلم بحقية النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعى عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفى الاول وبعضها الى نفى الثانى هذا وانت خبير بان عبارة المصنف وان امكن تطبيقه على هذا التقرير بان يريد بقوله الثالثة النظر لوافاد العلم انه لوافاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية تشير الى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح فى تقرير الشبهة اى مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز اجراء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفى العلم بعلمية ٣

الواجب الحصول كذا ذكره الآمدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى فى الجواب ماذكره الامام الرازى من ان النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وماينبعها فان الانسان لايمكنه ان يعتقد ماينافض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ماينافض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلايقبح التكليف به (وايضا) ان سلما ان التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور (فهذا) الذى ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل) فى تحسين الافعال وتقبيحها ولايلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة لو افاد) النظر (العلم فاما) ان يكون ذلك العلم (معه او بعده والاول باطل لايجتمعان) لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثانى باطل ايضا (لجواز طرو ضد للعلم بعده) اى بعد النظر بلامهلة (كنوم او موت) او غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح فى القطعيات لايعقبه ضد للعلم مفيد له * الشبهة (التاسعة) لو افاد النظر العلم

﴿ سيالكوتي ﴾

الى ان التكليف به لكونه مقدورا لا لان التكليف انما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لايخفى قوله (وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لاتتعلق الا بها الى آخره قوله (عدول عن الظاهر) اى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للاجماع قوله (فالاولى الخ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفا به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لاحاجة فيه الى العدول يقتضى اولوية لاعدم صحة الجواب بالعدول قوله (وماينبعها) وهو التكليف قوله (اذ الموجب الخ) خص البيان بالاولى مع ان غيره من الضروريات ايضا غير مقدورة لانها لمدخلية الاحساس فيها واذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على امور لانعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت لان اشتباه العلم النظرى بعد فرض كونه لازم الحصول انما هو به دون ماسواه لمدخلية الاحساس فيه بخلاف العلم النظرى على مامر فلايرد ان ماذكره انما يتم فى الاوليات مع انه لاتكليف فى مطلق الضروريات قوله (فاذا اوجب تصورهما الخ) خلاصته ان العلم الاولى بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لايتمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فانه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر فى تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالمجهول فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام قوله (فهذا الذى ذكرتموه الخ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا فلايقع التكليف به اندفع هذا الجواب قوله (لو افاد النظر العلم الخ) ولاتجرى فى افادته الظن لانا نختار الشق الثانى ونقول انه يفيد الظن مع امكان التخلف عنه قوله (لو افاد النظر الخ) تقريره انه لو افاد النظر فى الدليل العلم لكان النظر واقعا فى الدليل وكلما كان واقعا فيه فالدليل المنظور فيه موجبه اما نفس المدلول او العلم به اذ لايجوز ان لايوجب شيئا والا لم يكن الدليل دليلا ولا امرا ثالثا اذ لاتعلق له بالدليل لكن التالى اعنى كون موجبه احد الامرين باطل لما بينه فالمقدم مثله ثم الترديد بين موجب الدليل مبنى على ان الدليل المنظور فيه امامغاير للنظر فى الدليل فيكون موجب احدهما غير موجب الآخر او عينه بناء على ان الموجب مجموع النظر والدليل

٣ المفاد ينفى افادة العلم ايضا اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليهما ويلائمه الجواب كما اشرنا اليه

قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ) المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولاشك ان سياق كلامه يقتضى ان يقول فيتوقف العلم بعلية المفاد ولو قال بعد النظر لكان اظهر فى حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا التسلسل بما اجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتأمل

قوله يفيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض فى قضايا العقل هذا والاظهر فى الجواب منع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لايلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد فى انه ضرورى او نظرى فتأمل

قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهى ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان لنا لذة من هذا التصديق النظرى فمعنى قوله بل هذا اولى الخ

قوله الا ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى) اذ المتبادر منه معنى البديهى لا القطعى قيل عليه هذا ضرورية عدم المعارض فى نفس الامر لاضرورية العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة بانه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس بديهى وانت خبير بان ضرورية العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفادا من المقدمات المذكورة فانما يلزمه نظريته ٣

لكان ذلك النظر واقعا فى الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و(استدللنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلا (فوجبه) اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنا فيه (اما ثبوت الصانع) فى نفس الامر (او العلم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لايثبت الصانع فى الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم اولم يوجد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (ان لايبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا) اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة فى انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اى يستلزمه) من غير ان يكون محصلا له فى الواقع (ولايلزم من نفى الملزوم) الذى لامدخل له فى حصول لازمه (نفى اللازم او يوجب العلم به اى بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لاتفارق الدليل على حال نظر فيه ام لا) وذلك لان هذه الحيثية هى الدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط وهى المعتبرة فى كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما) لكونه مطابقا لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستند الى شبهة او تقليد (ولايمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما فى الجزم والاستناد الى مايجزم انه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ماذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة (لاعلما مستندا الى موجب حقيقى (قلنا هذا) الذى ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية و بترتيبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لاجهل مخالف للعلم فى الحقيقة (ولايمكنهم التخلص) عن هذا

﴿ سيالكوتي ﴾

والفرق بمجرد التعبير فيكون موجبهما واحدا و بما حررنا لك اندفع ماتوهم من قبح الترديد فى الموجب بعد اعتباره فى المقدم افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقبح ذلك الترديد فى موجب النظر لافى موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعا فى الدليل وماتوهم من انه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل ايضا فانه يلزم توارد الموجبين على شئ واحد قوله (لان انتفاء الخ) قيد انتفاء الموجب بالمفيد والموجب بالمستفاد لان انتفاء الموجب الغير المفيد لايستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد كالملزوم بالنسبة الى اللازم الاعم قوله (فاذا انتفى اللازم الخ) على تقدير عدم النظر انتفى الملزوم وهو كون الدليل دليلا قوله (قلنا انه الخ) اجاب باختيار الشقين ومبناه ان الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع النظر عن النظر الواقع فيه فالمختار الشق الاول وان لوحظ مع النظر فالمختار الشق الثانى قوله (من غير ان يكون محصلا الخ) فيه اشارة الى ان الجواب بالترديد بانكم ان اردتم بالموجب المحصل فنختار ان الدليل لاموجب له بهذا المعنى وان اردتم المستلزم فنختار الشق الاول فان الدليل متى وجد وجد المدلول من غير تخلف عنه ولايلزم من نفيه نفى اللازم لعدم مدخليته فى حصوله فى نفس الامر قوله (وهذه الحيثية لاتفارق الخ) فقولكم يلزم ان لايبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلا ان اردتم انتفاء دلالته بالفعل فمسلم وان اردتم انتفاء دلالته بالقوة فممنوع قوله (لموجب) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقا قوله (اوجود الخ) ولافرق بينهما الا باستناد العلم الى موجب حقيقى واستناد العلم الى موجب اعتقادى و بعبارة اخرى لافرق بينهما الا بالمطابقة وعدمها ولاشك ان الاطلاع على الموجب الحقيقى وعدمه والمطابقة وعدمها فى غاية الخفاء قوله (سيما عند من يقول الخ) اى بتماثلهما فان الاشتباه فى المتماثلين اكثر بخلاف الضدين قوله (انما يلزم الخ) لان الاشتباه انما يقع فى الامثال لافى الاضداد قوله (فاذن ماذا يؤمننا الخ) فلايحصل العلم بان ماافاده النظر علم

٣ اذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب والا لكان فطرى القياس فلايقدح فى ضروريته كما اشار الشارح الى مثله فى اوائل بحث القدح فى البديهيات

قوله الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم) فيه بحث اما اولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط فى اثناء النظر وابتدائه لاعند تمامه نعم الواقع انه معد لايتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعده لكن لالانه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلجريانه فى الاحساس والعلم الحاصل به كما لايخفى

قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب) وايضا فلايطلب ولايتوجه اليه على ماسبق فى التصور

قوله قلنا هو معلوم تصورا) او نقول معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا ينتقض بافادة الظن

قوله لان المتنازع فيه الخ) اولان الجواب عن التصورات قد سبق فى دفع شبه الامام على جريان الاكتساب فيها

قوله لزم الدور) قيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل اوقوعه فى نفسه على ماصرح به من قبل فى دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقاده لازم للمكلف ضرورى فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور واما ماذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهى تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم المضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لاتوقفه عليه فتدبر

قوله بعد النظر فيه وافادته) فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح فى مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كون زيد عالما يتوقف على علمه فليتدبر

قوله الشبهة السابعة الخ) فيه بحث ٣

الاشكال (بتميز العلم) من الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك) التميز بالركون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الآخر (وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح فى القطعيات عرفت البديهة ان اللازم هناك علم لاجهل يخالفه فى بعض عوارضه * الطائفة (الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) اى النظر (يفيد العلم فى الهندسيات) والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لايقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة من الاذهان جدا (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لاتتصور) لابالضرورة وهو ظاهر ولابالنظر امالانه لاشئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جم واما لانه امابالحد وهو مختص بالمركب ولاتركب فى الحقائق الالهية او بالرسم وانه لايفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق ايضا (قلنا لانسلم انها لاتتصور بحقائقها قطعا) لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا (وان سلم) انها لاتتصور بالكنه اصلا (فيكفى) للتصديق اليقينى (تصورها بعارض ما) وهو

❋ سيالكوتى ❋

فهذه الشبهة ايضا تفيد نفى العلم بكون المفاد علما لالافادته العلم **قوله** (وقيل للمعتزلة الخ) يعنى ان الفرق بينهما انما هو بالمطابقة وعدمها فاذا افاد النظر الصحيح العلم بالمطابقة حصل التميز بينهما من غير فرق بين القول بالتماثل وعدمه بدخول المطابقة ولاعدمها فى ماهيتهما وخروجهما عنهما **قوله** (قريبة من الافهام) اى تنساق اليها بلاكلفة بكون مباديها الاول اولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب **قوله** (متسقة منتظمة) فى القاموس اتسق انتظم ونظم اللؤلؤ نظما الفه وجمعه فانتظم يعنى ان تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لايكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة اذاجعلت بعضها مبادى لبعض **قوله** (لايقع فيها غلط) لكون المبادى الاول اولية الذات والمناسبة والمبادى الثوانى قطعية الذات بديهية المناسبة مترتبة وقد رتب ترتبا ضرورى الاستلزام فلايقع الغلط فيها لامن حيث المادة ولامن حيث الصورة **قوله** (بعيدة عن الاذهان الخ) تنساق اليها بكلفة ومشقة لاحتياجها الى غاية التجرد عما الفه الحس والوهم **قوله** (لاتتصور) اى يمتنع تصورها بالكنه كما يرشد اليه الدليل والجواب فلايرد ان الحكم بعدم التصور يستدعى التصور ففيه تناقض **قوله** (والتصديق الخ) اى التصديق اليقينى باحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لولم يتصور بالكنه جاز ان يكون فى ذاتها مايمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بالوجه وبماذكرنا اندفع ماقيل انه لوكان التصديق اليقينى فرع التصور بالكنه لايكون الحكم على الحقايق الالهية بانها لاتتصور يقينيا لانه ليس من الاحكام المخصوصة **قوله** (فامتنع التصديق ايضا) مايظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر الصحيح فى الالهيات العلم لاجل انه لايمكن العلم بها لامتناع مايتفرع عليه اعنى التصور بالكنه فاقيل ان خلافهم فى الافادة راجع الى الخلاف فى تحقق النظر الصحيح فى الالهيات وعدمه والافلا يقول عاقل انه مع تحققه فيها لايفيد العلم ليس بشئ **قوله** (انها لاتتصور بحقائقها) اى لايمكن تصورها كذلك فلايصح قولكم فامتنع التصديق **قوله** (امرا كليا) اى جاريا فى كل لازم وملزوم **قوله** (فيكفى الخ) يعنى التصديق اليقينى منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم ويجوز ان يكون ذلك امرا عارضا فلانسلم كون التصديق اليقينى فرع التصور

٣ وهو ان سياق الكلام يشعر بان ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لايكون افادة النظر اياها مجزوما بها اما ضرورى عندكم اونظرى لازم الحصول من النظر اوغير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه فى دليلكم مع ان التقدير الثانى مناف للغرض واما على الثالث فلانه لايتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف من النظر فان قالوا لاتخلف عادة وذا يكفى للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لاندعى لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلى بل العادى اللهم الا ان يقال هم لايقولون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الرابعة

قوله لابالعلم النظرى) لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لايخرج من احدى الثلاثة الاخيرة اتفاقا

قوله عدول عن الظاهر) قيل الباء فى بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجبا بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولانسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته فى نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلاريبة ووجوبه بعد النظر لاينافى تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلانسلم العدول ولوسلم فاعتبار المقدورية فى المكلف به بمقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام والجواب الاخير ظاهر فان مبنى الرد انه لاضرورة فى ذلك العدول لتحقق المقدورية فى نفس للعلم النظرى كما سيذكره فى الجواب الاول نعم لوثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ماقيل ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح ايضا كما سيظهر من تحقيقه عن قريب

قوله فالاولى فى الجواب الخ) فيه بحث اما اولا فلانه لايكاد يتم الافى الاوليات مع انه لاتكليف فى مطلق الضروريات لكونها غير ٣

حاصل بلاشبهة (ثم هذا) الذى ذكرتموه (يلزمكم فى الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لايكون حاصلا فى الالهيات (فماهو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثانى اقرب الاشياء الى الانسان) واولاها بان يكون معلوماله بحقيقته واحواله (هويته) التى يشير اليها بقوله انا (وانها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لاخلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا اوجوهرا مجردا اوجسمانيا منقسما اوغير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لايمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتنافية (التى ذكرت فيها) فى تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الاقوال فى مباحث النفس فلوكان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك) اى بحيث لايفيد النظر فيه علما (فماظنك بابعدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس الفقهى كما ترى (قلنا لانسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيها لاتدل الا على العسر) اى على عسر معرفتها (واما الامتناع) اى امتناع معرفتها وعدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بماذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لايفيد علما بل ثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك فى الالهيات اشكل ولانزاع فيه * الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلامعلم) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولابد منه (ان علم بقوله) اى اخباره بصدقه فى اقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه فى اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه فى هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى *

❋ سيالكوتى ❋

بالكنه وماتوهم من انه يجوز ان يكون فى ذاته مايمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فمدفوع بعدم التنافى بين مقتضيات الماهية **قوله** (لانه ايضا تصديق الخ) فاذا كان التصديق اليقينى متفرعا على التصور بالكنه يكون التصديق الظنى ايضا كذلك اذ لافرق بينهما فى ان كلا منهما يستدعى تصور الطرفين على ماهو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنه فى التصديق اليقينى لجواز ان يكون فى ذاتهما مايمنع ذلك التصديق وجب فى التصديق الظنى ايضا لجواز ان يكون فى ذاتهما مايمنع التصديق وقيل الظنى اضعفه بجوزان يكفى فيه التصور بالوجه الذى هو ضعيف بخلاف التصديق اليقينى **قوله** (واولاها الخ) اى بكونها حاضرة عنده دائما والعلم ليس الاحضور المدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادراكا لاذاتا **قوله** (فانه بديهى لاخلاف فيه) اذ كل احد يعلم بانه موجود حتى الصبيان والمجانين وهذا التصديق ليس بالاحوال المخصوصة حتى يستدعى تصوره بالكنه فلايرد انه اذا كان التصديق اليقينى فرع التصور بالكنه عندهم كيف يقرلون بحصول هذا التصديق مع عدم التصور بالكنه **قوله** (النظر لايفيد العلم بمعرفة الله) الباء بمعنى فى كما صرح به الشارح فيما بعد متعلق بالنظر اى النظر فى تحصيل معرفته تعالى اولاجل معرفته تعالى لايفيد العلم وان كان يفيد الظن فقيد العلم ضرورى فمن قال ان لفظ العلم مقحم والحق فى العبارة لايفيد معرفة الله تعالى فقد اقحم نفسه **قوله** (لان اخباره الخ) وذلك لان الاستدلال منحصر فى الاقسام الثلثة على ماسيجئ والمفيد منها اليقين هو الاستدلال بحال الكلى على حال الجزئى فالعلم بصدقه فى هذا الجزئى انما يحصل من العلم بصدقه فى جميع الاخبار **قوله** (وان علم صدقه) بالعقل بان كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة او احواله الدالة على صدقه

٣ مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم فى الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ماهو مناط الحكم الضرورى موجب له يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظرى لايفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقا واما ثالثا فلان الباء فى قول المصنف بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المصنف الى هذا الجواب فليتأمل

قوله انما يلزم المعتزلة الخ) لايذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظرى وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما اورده نظرا الى التقرير السابق حيث بنى الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجويز التكليف بمثله ممنوع ايضا انما المجوز هو المثيان من الثلثة على ماسيفصل فى الالهيات وهو غيرهما

قوله الثامنة اوافاد الخ) منقوض بافادة الظن المتفق عليها

قوله التاسعة اوافاده الخ) يمكن ان يقال فيه ايضا اوصح دليلكم لما افاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كامر

قوله وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا الخ) ويمكن ايضا ان يقولوا الجزم بان اللازم علم لاجهل بواسطة مقدمتين هما ان هذا حاصل من قطع يقينى وماهو كذلك فعلم اما بالنظر او بالحدس ولاتسلسل فى النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كامر

قوله الثانية المهندسون) قيل مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر فى القطعيات فى الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده فى الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا

قوله لاتتصور لابالضرورة) هذا اما لازمى اوحكم ظنى عندهم والافقد افاد النظر العلم فى الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعى تصورها فيتناقض الا ان يدعى كفاية التصور بالوجه فى الظنى دون اليقينى كما سيجئ وايضا ٣

(العقل ففيه كفاية) فى معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم (واجيب) عن هذا الوجه (بانه قد يشارك العقل قوله) فى العلم بصدقه (بان يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية * الوجه (الثانى لو لم يكف العقل) فى معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها (الى معلم آخر و يتسلسل واجيب) عنه (بانه قد يكفى عقله) لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضى كمال عقله واستقلاله فى معرفته (دون عقل غيره او ينتهى الى الوحى) اى ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبى الذى يعلم الاشياء بالوحى (والمعتمد) فى الرد عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما فى الاقيسة الكاملة (حصل له المعرفة قطعا) كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد (انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بلا معلم فى معرفة الله تعالى (واما من قال) انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) فى الآخرة ولا يكمل به الايمان فى الدنيا (كالمأخوذ من غير النبى فانه لا يتم به الايمان) الا ترى الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذى ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) فى معرفة الله سبحانه (متكررة متكثرة فى معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم) فدلت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه فى النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) اى للملاحدة (وجهان الاول انه كثر الخلاف) بين العقلاء فى المعرفة كثرة لا تحصى (ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا (فان المفيد للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثانى نرى الناس محتاجين) الى معلم (فى العلوم الضعيفة) التى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (ففيه كفاية الخ) لان العلم بصدق المخبر فيما اخبر به هو العلم بصدق ما اخبر به فاذا كفى نظر العقل فى معرفة صدق المعلم كفى فى معرفة صدق ما اخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها قوله (بانه قد يشارك الخ) جواب باختيار الشق الثالث قوله (الذى يعلم الاشياء بالوحى) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر قوله (كما فى الاقيسة الكاملة) وهى التى لا يحتاج فى الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس الاستثنائى المتصل قوله (مكابرة) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع الغفلة عن المعلم والتعليم قوله (الا ترى الخ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لا اله الا الله معناه اعنى التوحيد اى حتى يأخذوا التوحيد منى واما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بان يراد لا اله الا الله الى آخره و يجعل لا اله الا الله علما لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى قوله (وطريق الرد عليه الخ) هذا انما يتم اذا كان الخصم معترفا بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل التحقيق دون الالزام قوله (فدلت دلالة ظاهرة الخ) فيه ان الآيات الآمرة انما علم من طريق التعليم من النبى فيكون العقل مفيدا

٣ قوله اما لانه لا شئ من التصورات بنظرى لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما فى البسائط مع انهم قائلون بافادته فى غير ما ذكر اللهم الا ان يقال انهم قائلون بافادته فى غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة فى بعض المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا و بعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلى

قوله ولا تركيب فى الحقائق الالهية) بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركب حقائق صفاته اولا

قوله بكنه حقيقته) وحقائق صفاته ابتداء فاللازم حينئذ عدم جريان النظر فى التصورات الالهية لا فى التصديقات الالهية التى هى المقصد الاقصى

قوله ثم هذا يلزمكم فى الظن) لهم ان يقولوا التصور بالوجه يكفى فى الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم فى الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمى المذكور اولا

قوله الثانى اقرب الاشياء الخ) ينبغى ان يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كان اقربيتها فى المدركية واذ لا يلزم من اقربيتها اتصالا اقربيتها ادراكا الا يرى ان القوة الحاسة لا يدرك نفسها لم يلزم مدعاهم

قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين من دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هى معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحمل على بداهة التصديق الظنى بوجودها بعيد اللهم الا ان يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فمراده بقوله فانه بديهى لا خلاف فيه انه بديهى عندكم لا خلاف فيه بينكم

قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) الظاهر ان لفظة العلم مقحم والحق فى العبارة ان يقال لا يفيد معرفة الله تعالى ٣

يكتفى فيها بادنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون اليه (فى العلوم العويصة التى هى ابعد العلوم عن الحس والطبع) مع ان المطلوب فيها اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى العسر) اى عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (واما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيده كلامكم ❊ (المقصد الرابع) ❊ فى كيفية افادة النظر الصحيح (للعلم) بالمنظور فيه (والمذاهب التى يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (انه) اى حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك (بناء على ان جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اى بلا واسطة (و) على (انه تعالى قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) توجد (بين الحوادث المتعاقبة (الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد شرب الماء) فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال فى سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه

❊ سيالكوتى ❊

للعلم بمشاركة المعلم فتدبر قوله (الاحتياج الى المعلم) اى فى العلوم الضعيفة قوله (فلا نسلمه) كيف واول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط قوله (بالمنظور فيه) اى لاجله قوله (والمذاهب التى يعتد بها) احتراز عما سيذكره بقوله وههنا مذهب آخر الخ لكن نقل فى شرح المقاصد عن الامام الغزالى انه مذهب اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض قوله (اى بلا واسطة) فى الاستناد بان يستند شئ منها الى غيره تعالى و يستند ذلك الغير الى ذاته تعالى و بهذا انتفى كون النظر موجدا للعلم و بكونه قادرا مختارا اى ان شاء فعل وان شاء ترك من غير لزوم احد الطرفين انتفى الاعداد و بعدم العلاقة بوجه ما لا يتوقف صدور شئ على شئ انتفى التوليد ولو فسر الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلية شئ فى آخر يكون هذا الاصل كافيا فى كونه بطريق العادة اذ فى الاعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر و يكون قوله وعلى انه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركا قوله (فلا يجب عنه صدور شئ) اى نظرا الى ذاته فلا ينافى وجوبه بتوسط الاختيار قوله (ولا يجب عليه) نظرا الى ذاته فلا ينافى وجوبه عليه ولزومه اياه بواسطة الوعد قوله (ولا علاقة الخ) عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا اشارة الى كمال المناسبة بينهما فان عدم العلاقة يفيد كونه قادرا على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما اذا وجد العلاقة فانه حينئذ يكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه قوله (وكان دائما او اكثريا الخ) اكتفى فى شرح التجريد الجديد فى كونه عاديا بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح قوله (واذا لم يتكرر) اى لم يتصف بالتكرار فى حال صدوره بان لم يسبقه مثل فلا ينافى تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقا للعادة فلا يرد ان معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكرر صدورها كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وانقلاب العصا حية مع انها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه والا فجميع المعجزات عادية بجرى عادته تعالى بخلق المعجزات على ايدى الانبياء عليهم السلام تصديقا لهم بقى ههنا شئ وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة او كرامة واحدة بين نبيين او وليين فى زمانين وهو وان امكن ادعاؤه فى المعجزة لا يمكن ادعاؤه فى الكرامة الا ان يقال ليس كل كرامة خارقا للعادة فان شفاء المريض بالدعاء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سببا للاجابة قوله (فهو خارق للعادة او نادر) نشر على ترتيب

٣ وكأنه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بان يكون مبادى ايضا تأمل

قوله لزم الدور) ان قلت يجوز ان يعلم صدقه بقوله المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة فى يده والا فيجوز الكذب من السحرة واصحاب الاستدراج فحينئذ يلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم دار وعلى ما ذكرنا حمل الابهرى فى شرحه قول المصنف لزم الدور وكأن الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلى لا بقوله الا ان يدعى بداهة علم صدق قوله المخصوص وان ما ذكره بيان لميته وايا ما كان فالدور لازم

قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية) فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال

قوله حتى يقولوا لا اله الا الله) قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك فى عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور فحينئذ لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم اخذهم التوحيد منه وقبل اخذه والقول به من حيث انه متلق منه عليه السلام يدل على تصديقه فى جميع ما امر به فلهذا انتهى المقاتلة به

قوله وطريق الرد عليه الخ) وقد يرد ايضا بان ذلك المعلم هو النبى عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج فى كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم و يتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته

قوله بالعادة) قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة ٣

وهو دائمى او اكثرى فيكون عاديا ﴿ الثانى مذهب المعتزلة انه ﴾ اى حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتى ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادر تان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته) اى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتى فى ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لايولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم) حيث قالوا النظر المعاد لايولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لافرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (واجابوا) اى المعتزلة (بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة) لاتوجد فى ابتداء النظر (هى عدم مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ماذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اى وان لم يصح ماذكرنا من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذى هو عدم التوليد (والتزمنا التوليد ثمه) اى فى التذكر فان اباهاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لايولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اواكثرى) ذكره لمجرد دفع لجاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام بان يقول لانسلم دوامه وانما يثبت ذلك اوعلم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح فى صورة من الصور ودونه خرط القتاد فلا يلزم تحقق الاكثرية ولذا اكتفى فى شرح التجريد الجديد على الدوام وتجويز كونه اكثريا لاينافى الكلية التى ادعيناه وهى ان كل نظر صحيح مادة وصورة لايعقبه ضد العلم يفيد العلم بالمنظور فيه لان المراد يفيد العلم دائما اواكثريا والمحمول المقيد بالترديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام قوله (ان يوجب فعل الخ) المراد بالفعل فى الموضعين الاثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد ان العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات قوله (لفاعله) متعلق بيوجب واحترز به عن المطاوع نحو كسرته فانكسر فان فيه ايجاب فعل فعلا آخر لكن ليس ذلك لفاعله قوله (النظر المعاد الخ) المطابق لماسبق النظر المتذكر الا انه اورد لفظ المعاد ترويجا للقياس بانه هو النظر المبتدأ لافرق بينهما الا باعتبار الوقوع فى الوقت الاول والثانى ومن المعلوم ان الوقت لادخل له فيكونان متساويين فى عدم التوليد قوله (اذ لافرق الخ) لان ما يعود اليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة وهى متحدة فيهما قوله (ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) اى المعارف التى حصلت بالنظر يسقط التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا افاده الشارح فى مباحث التوليد فلا يكون الايمان بها فرضا دائما بعد حصولها ولانها بعد حصولها اما ضرورية فيكون غير مقدورة واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالموجب لها تذكره والمفروض انه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى ايضا فلا يكون مكلفا به وبما حررناه ظهر اندفاع ماقيل من انه انما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وماقيل من انا لانسلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل قوله (بطل القياس الفقهى) فيه اشارة الى انه على تقدير تمامه قياس فقهى لايفيد اليقين قوله (لان العلة غير مشتركة) لان ابتداء النظر مقدور

٣ الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لاينافى عدم وقوعه كما لاينافى جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة كما لايوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور

قوله وعلى انه تعالى قادر مختار) اراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذى ليس فى موصوفه شائبة وجوب لاعنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولايجب عليه ايضا واراد به فى آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشايع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتقبيح

قوله وهو دائمى اواكثرى) اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة اوالنوم اوالموت على الناظر فلاينافى الكلية التى ادعيناها فى افادة النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار الدوام فبالنظر الى ان يراد العلم بعد النظر الصحيح الذى لايعقبه مناف للعلم وقيل قوله اواكثرى تنزلى اى فلا اقل منه او بالنسبة الى البليد المتناهى كما اشار اليه فى شرح المطالع

قوله فعل لفاعله فعلا آخر) اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة اولا بها لانفس التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة

قوله فقاس الاصحاب الخ) اعترض عليه بان هذا لايفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وسيشير اليه الشارح

قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) اى لايبقى واجبة بمعنى ان لايكون مأمورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان العارف لايكلف انه لايتجدد له الامر والايجاب لا ان معلومه يخرج عن كونه مأمورا به وعلى هذا يندفع ايضا مايقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل

والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ماهو من فعله (والحاصل انه) اى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وايضا) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لايلزمه هذا المحال ﴿ الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ ﴾ الذى تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اى ذلك الفيض (والاختلاف) فى الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعدادا تاما (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) اى لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو انه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلا (غير متولد منه) قيل اخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى (اما وجوبه) عقلا (فلانا نعلم ضرورة) وبديهة (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لايعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع مايحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لابقدرة العبد (وهذا) المذهب (لايصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختارا وانه) اى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (والذى يفعله العبد الخ) فقد صرح بان التذكر المقدور مولد للعلم اى لتذكره قوله (مركب الاصل) القياس المركب مايستغنى القياس فيه عن اثبات الحكم فى الاصل لاعتراف الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما بمنع عليتها او بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل اى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثانى مركب الوصف قوله (والخصم فيه بين الخ) اى الخصم فى الجواب دار بين هذين الامرين قوله (جواب آخر الخ) فى الجواب الاول منع لعلية علة المستدل اعنى كونه نظرا صحيحا بابداء علة اخرى اعنى عدم المقدورية والثانى منع لعليتها استقلالا بابداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وماقيل ان لزوم تحصيل الحاصل انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه وليس بشئ لانه على تقدير الغفلة عن المنظور فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح فى الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا قوله (فان المبدأ الذى الخ) وهو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول قوله (امتنع ان لايعلم الخ) ضرورة اندراج الاصغر فى الاوسط والاوسط فى الاكبر قوله (وهذا الاستدلال الخ) فلا يرد ان الاستدلال المذكور انما يجرى فى الشكل الاول فقط قوله (واقعا بقدرته) ابتداء لا تولدا من شئ قوله (لابقدرة العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولدا له فتدبر فانه قد زل فيه اقدام قوله (لايصح مع القول الخ) لان القول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا اى يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينفى لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذى ذكر فى شرح المقاصد

قوله قياس مركب) القياس المركب قياس يستغنى القياس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما بمنع عليتها او بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثانى مركب الوصف والتفصيل مذكور فى كتب الاصول

قوله لئلا يلزم تحصيل الحاصل) قيل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا والحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لايفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد فهو يفيده تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به فتأمل

قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع مايحتاج اليه من بياناتها) فيه ايهام الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل

قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لابقدرة العبد الخ) هذا يدل على ان مراد الامام نفى التوليد من فعل العبد لا نفى التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لاينافى تولده من النظر الذى هو فعل الله تعالى عنده ايضا فلو قال الشارح فى تحرير مذهب الامام غير متولد من فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لابقدرة العبد لكان اظهر

ومع القول بانه (لايجب على الله شئ اذلاوجوب عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لامختار (ولا) وجوب (عليه) ايضا كما تزعمه المعتزلة وانما يصح اذاحذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقوله المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذيمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بان لايوجد ذلك الموجب لكن لايكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ﴿المقصد الخامس﴾ شرط النظر امامطلقا) سواء كان صحيحا اوفاسدا (فبعد الحياة امران الاول) وجودى وهو (وجود العقل) الذى هو مناط التكاليف (وسيأتى تفسيره الثانى) عدمى وهو (عدم ضده) اى ضد النظر وهو ماينافيه (فمنه) ماهو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ماهو ضد الادراك) مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ماهو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلابد منه ليمكن طلبه (والجهل المركب به) اعنى الجزم به على خلاف ماهو عليه (اذ صاحبهما لايتمكن من النظر فيه) اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثانى فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذى هو شرط النظر عند ابى هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافياله (فماذا تقول فيمن يعلم شيأ بدليل ثم ينظر فيه ثانيا او يطلب دليلا آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى) يعنى ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثانى عليه

﴿ سيالكوتى ﴾

من ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لاينافى كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لايخلقه ولا ملزومه لابان يخلف الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم انما المنافى له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لايتمكن من تركه اصلا **قوله** (بانه لايجب على الله شئ) لامن ذاته ولامن غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختارا ذكره ليظهر ان منافاة كونه مختارا لوجوب العلم بعد النظر بمعنى اللزوم العقلى لمنافاته للازمه **قوله** (اذلا وجوب الخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقا بانتفاء فرديه المنحصر فيهما فلا مصادرة وليس دليلا لقوله لايصح مع القول الخ اما اولا فلانه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء وكونه مختارا لايحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل واما ثانيا فلانه لاينفى الوجوب له كما عرفت فلايتم التقريب **قوله** (كما تزعمه المعتزلة) بناء على القول بالحسن والقبح العقليين **قوله** (وانما يصح الخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى المذكور مااتفق عليه اهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول بعض الاشعرية على ماصرح به فى شرح المقاصد **قوله** (لبعض آثاره مدخل) اى فى التأثير بان يكون علة موجبة له **قوله** (ووجوب الخ) يعنى انه قادر مختار فيه بواسطة مايوجبه وان لم يكن مختارا فيه ابتداء **قوله** (شرط النظر) اى فى افادته العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان و بما حررنا اندفع الشكوك التى اوردها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم بوجه آخر فلابد منه وعلى قوله والجهل المركب به كما لايخفى **قوله** (اجتماع المتنافيين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند اقامة الدليل الثانى **قوله** (بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) اى المقصود بالنظر الثانى هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثانى عليه لاالعلم بنفسها وليس المراد ان المقصود هو العلم بوجه الدلالة على

(وهو)

قوله اذلاوجوب عن الله تعالى ولاعليه) ليس تعليلا لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لايجب عليه تعالى شئ والا لزم المصادرة كما لايخفى بل تعليل لان هذا المذهب لايصح مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لايجب عليه شئ والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما عنه واما عليه

قوله وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء الخ) انما اختار فى صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حصر الصحة فيه فلم يذكر حذف احد القيدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه لايصح مع القول بالامور الثلاثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح فى بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة يفضى الى القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغى ان يعلم انه اراد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه ان لايكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من اهل السنة لان يكون تعالى هو الموجد ابتداء اى من غير واسطة ايجاد شئ آخر بان يكون الله تعالى موجد الشئ وذلك الشئ موجد الآخر فيكون الله تعالى موجدا لذلك الآخر بتوسط الشئ الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بان ماذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلاينافى القول بالتوليد

قوله شرط النظر امامطلقا فبعد الحيوة امران) اراد شرط النظر من حيث انه نظر لامن حيث انه حركة فى الكيف فانه يحتاج من الحيثية الاخيرة الى المتحرك ومافيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل

قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب) قيل عليه النظر غيرمشروط بطلب ٣

(وهو) اى هذا الوجه (غيرمعلوم) فلايلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف مااذاقصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة فى طلب العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثانى زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ماهو عليه اوعلى خلافه فليس شرطا له (واما) الشرط (للنظر الصحيح) على الخصوص (فامران الاول ان يكون) النظر (فى الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهى التى تشبه الدليل وليست به (الثانى ان يكون) النظر فى الدليل (من جهة دلالته) على المدلول وهى امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث اوالامكان للعالم (فان النظر فى الدليل لامن جهة دلالته لاينفع) ولايوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبى منقطع التعلق عنه كما اذانظر فى العالم باعتبار صغره اوكبره وطوله اوقصره ﴿ المقصد السادس ﴾ النظر فى معرفة الله تعالى) اى لاجل تحصيلها (واجب اجماعا) منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة (واختلف فى طريق ثبوته) اى ثبوت وجوب النظر فى المعرفة (فهو) يعنى طريق الثبوت (عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم) فى اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعدموتها) فقدامر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لاكها) اى مضغها (بين لحييه) اى جانبى فمه (ولم يتفكر فيها) فقداوعد بترك التفكر فى دلائل المعرفة (فهو واجب) اذلاوعيد على ترك غيرالواجب (وهذا) المسلك (لا يخرج عن كونه ظنيا) غيرقطعى الدلالة لاحتمال الامر غيرالوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثانى وهو المعتمد) فى اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) من المسلمين كافة وقد تمسك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لااله الاالله لكنه ظنى لماعرفت من احتمال صيغة الامر غيرالوجوب ولان العلم قديطلق لغة على الظن الغالب وذلك قديحصل بالتقليد من غير نظر كماذكره الامام الرازى (وهى لاتتم الا بالنظر وما لايتم الواجب) المطلق الابه (فهوواجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) ان وجوب المعرفة يتوقف على امكانها

﴿ سيالكوتى ﴾

ماوهم حتى يرد ان الدليل انما هو لافادة العلم بالنتيجة لالافادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازماله **قوله** (وهو اى هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لايكون معلوما **قوله** (العلم بالمنظور فيه) اى من حيث ذاته لامن هذه الحيثية **قوله** (فليس شرطا له) اى العلم بالمنظور فيه هو شرط للنظر الذى يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته **قوله** (الاول الخ) الشرط الثانى مغن عن الاول الا انه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد شرطا برأسه **قوله** (واختلف فى طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع لابد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلايرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب النظر لاحاجة فى ذلك الى ان يتمسك بدليل آخر **قوله** (فى دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما **قوله** (غير قطعى الدلالة) على المطلوب اما الشبهة فى المتن باحتماله معنى آخر غيرالوجوب اوالشبهة فى السند كما فى خبر الآحاد **قوله** (قديحصل بالتقليد) كما قديحصل بالدليل الظنى وماقالوا من ان التقليد خارج عن العلم بقيد الثبات فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من اى طريق كان بقيد الجزم **قوله** (كوجوبه) اى ان عينا فعينا وان كفاية فكفاية **قوله** (يتوقف على امكانها)

٣ مطلوب معين فيمكن ان ينظر فى مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لايحصل ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولالتحصيل مطلق موجود فى ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غيرمعلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام فى النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولايتأتى فيه ماذكر

قوله واما العلم به بوجه آخر الخ) قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما يتصرف فى مقدمات حاصلة عنده اوملقاة اليه ورتبها وأدتها الى المطلوب وانت خبير بان هذا لايتأتى على رأى من يوجب فى الفعل الاختيارى تصور فائدة فان النظر فعل اختيارى لابد فاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه فان قلت لايتعين ذلك قلت الكلام فى النظر المتعارف

قوله والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز النظر فى الدليل الثانى بمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية مخزونة عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذى يشترط عدمه فى النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا النظر بالذات ولاجهل مركبا فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قيل ويرد عليه ان الجاهل ربما يتصرف فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية مايؤدى اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه بما سبق فليتأمل

قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) ولايرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لايختص بمجردها بل اذا اشتمل على مايمكن ان يكون مقصودا كفى فانه كما تفاد تفاد لوازمها وقد ينقل الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بان يعرض شبهة فيه فتأمل

قوله فليس شرطا له) هذا اذا كان المطلوب العلم واما اذا كان المطلوب الظن على ماهو عليه فعدم الظن على ماهو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لايكون مافى درجة المطلوب اواقوى منه حاصلا ٣

٣ قوله الثانى ان يكون النظر فى الدليل) قيل اشتراط هذا الامر الثانى يغنى عن اشتراط الاول باستلزامه اياه وامره هين

قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة الخ) فان قلت الثمانية من المعتزلة قالوا بضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم فى وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية يعنى ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد ولهذا قال المعرفة متولدة من النظر كما يجيء فى خاتمة الكتاب

قوله اما اصحابنا فلهم مسلكان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا فى اثبات وجوبه الشرعى فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة لا يكفى وفيه ما فيه تحقق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز ان يتمسكوا لذلك القول بالاجماع والادار

قوله نحو قوله تعالى قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر فى مصنوعاته والفكر فيها لا فى معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب الفكر فى المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا به

قوله غير قطعى الدلالة) لوضم اليه قوله اوالمدلول لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعى الدلة مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية فى المتن مستلزما للظنية فى نفس الدلالة وذا غير ظاهر

قوله ولان العلم الخ) وايضا الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهرا واعلم ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم بالثابت لا الجازم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوى واما حمل الظن على ما يقابل اليقين فلفظة الغالب آب عنه كما هو الظاهر

قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية) والالما صح قوله وهى لا يتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا ٣

وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضرورى لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفيها بلا معلم وقدمر الاشكال عليه) اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة (قلنا وقدمر) ايضا (الجواب عنه) اى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (اولغيره وهو تكليف الغافل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كامر) من ان الغافل من لا يفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف (الثالث) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه (قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة كعلى) اى كالاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (فى آن) واحد (قلنا يجوز) الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد اوكلمة واحدة (لا جامع) لهم (عليه) بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم مختلفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت) فى نفسه (امتنع نقله) الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف تعرف اقوالهم (وجواز خفاء واحد) منهم اما لخموله اولوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا (و) جواز (كذبه) فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به

﴿ سيالكوتى ﴾

اذ لا تكليف بالممتنع قوله (وليس امكانها الخ) يريد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون بالنسبة الى كونها وحصولها فى الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خلى من النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك اى بكونها ضرورية اى حاصلة فى الذهن بدون نظر والضرورى لا يكون كذلك اى لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والاجاز ان يكون لنا علوم ضرورية لا نعلمها و بما حررنا ظهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بان الشرطية ليست بديهية ولا مبرهن عليها فيرد المنع عليه بانا لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده ليس بشيء منشاؤه سوء الفهم وما قيل فى بيان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهى لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية يستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به اجماعا ففيه ان مقصود المعترض عدم امكان المعرفة فى نفس الامر ليتفرع عليه عدم وجوبه فى نفس الامر وعلى هذا التقرير يكون الزاميا قوله (بل باعتبار الخ) اى بل يكون امكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر قوله (وفيها بلا معلم) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالا كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفا بما لا يطاق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفا على فعل الغير فلا يكون اختياريا قوله (اذ شرط الخ) فان اريد بالغافل من لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فلا نسلم انه تكليف للغافل وان اريد به من لا يصدقه فلا نسلم قوله وانه باطل قوله (امتنع نقله الخ) لعدم العلم للناقل بثبوته قوله (وجواز كذبه) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للناقل

٣ كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى الخ فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست بديهية ولا مبرهنا عليها فيرد عليه المنع بانا وان لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضرورى قد يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله

قوله وفيها بلا معلم) فيه تأمل لجواز المعرفة بافادة النظر المجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا معلم واجب فحينئذ يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يأباه اما اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب العلم ليس ايجابا لعدمه واما ثانيا فلان قوله فى جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه

قوله وجواز كذبه) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع آه معتبر بالنسبة الى الناقل اى معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير جواز الرجوع بالفعل فلا ينافى المفروض اعنى ثبوت الاجماع فى نفسه كما ظن

قوله منقوض بما علم الخ) هذا جواب عن رد الامكان ايضا ثم انه جواب تحقيقى لا الزامى فلا يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن

قوله ولان انضمام الخطاء) اكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الاول اعنى قوله لجواز آه ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل المجموعى وكل واحد مطلقا والثانى على عدمه فى هذه المادة المخصوصة وان وجد فى مثل كل انسان تسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله واما احتمال انضمام الخطاء الخ فتأمل

قوله يعلمون الادلة اجمالا) والمعرفة الاجمالية للدلائل فى حكم النظر فصح وجوب النظر

قوله كما قال الاعرابى الخ) قول الاعرابى امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا دليلا يوجب الجزم به فمنع المكابرة باق بعد نعم قوله فى السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا فى محل المنع ايضا فتأمل

(و) جواز (رجوعه) عما افتى به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد فى القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بما علم الاجماع عليه) بطريق التواتر (كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهم (وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطاء على كل) اى كل واحد من المجتهدين (وكذا) يجوز الخطاء (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطاء) الصادر من احدهم على انفراده (الى الخطاء) الصادر من واحد آخر وهكذا ان يشملهم الخطاء باسرهم (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطاء (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل) المجموعى (لتغايرهما وتغاير حكميهما) فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير) غايته) اى غاية ما فى الباب (انهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها على

﴿ سيالكوتى ﴾

العلم بصدقه وان صدق فيما قال فلا يحصل العلم بثبوت الاجماع وان كان ثابتا قوله (وجواز رجوعه الخ) يعنى لا يمكن سماع اقوال المجتهدين وان صدقوا فى زمان واحد بل فى زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع لم يحصل العلم بثبوت الاجماع للناقل وان كان ثابتا لعدم الرجوع فتدبر فانه مما خفى على الناظرين قوله (قلنا ما ذكرتموه الخ) يعنى ان ما ذكرتم تشكيك فى مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع فى مسائل كثيرة وما ذاك الا بثبوته وبنقله الينا فانتقض الدليلان باستلزامهما المحال قوله (لجواز الخطاء الخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل المجموعى الذى لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية قوله (ولان انضمام الخطاء الخ) مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجح الصواب كذلك انضمام الخطاء الى الخطاء يرجح الخطاء فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل واحد وحكم كل واحدا قوله (بل الاجماع على خلافه) لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذ الامة كلهم قرنا بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال فى شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذا بلغ ناقلوه فى الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه اضرب الى معارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه قوله (قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بانهم كانوا لا يعلمون بها مطلقا مستندا بجواز علمهم بها اجمالا وقول الاعرابى تصوير للعلم الاجمالى فتدبر فانه قد زل فيه اقدام قوله (ذات ابراج) جميع القلة استعاره للكثرة لمزاوجة قوله فجاج والفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع

ذلك (اوندعى انه) اى العرفان التفصيلى واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذى ادعيناه (اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الامصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن (لانسلم انها لاتتم الابالنظر) كما ادعيتم (بل قد يحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم اليه وساطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم (اوالتعليم) كما تقول به الملاحدة (اوالتصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا برياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التى لاتحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لاينكر النظر بل يقول هو وحده لايفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لايتم الابصار الا بهما كذلك لاتحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لابد من صاحبه انه من الله فيكون حقا اومن غيره فيكون باطلا الابعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية الاترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلابد من الاستعانة بالنظر (او) قلنا (المراد) انه (لامقدورلنا) من طرق المعرفة (الا النظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم مالايكون مقدورا (او) قلنا (نخصه) اى وجوب النظر فى المعرفة (بمن لاطريق له اليها (الاالنظر) وذلك بان لايكون متمكنا الامنه كجمهور الناس (اذمن عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التى توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه*الثامن) سلمنا ان المعرفة لاتحصل الابالنظر لكن لايلزم

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اوندعى) بصيغة المتكلم عطف على قلنا قوله (والحاصل) اى حاصل الكلام فى هذا المقام وهو مبنى الجوابين المذكورين وليس هذا حاصل الجواب كما لايخفى قوله (والتوجه التام) اشار بالعطف الى ان المراد بالالهام الالهام الذى يحصل بعد التوجه التام كما يقوله البراهمة لامطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق المحققة التى يدعى صاحبها حصول المعرفة بها والالهام المطلق ليس كذلك لاالطرق المحتملة فانها كثيرة كالحدس وخلقها ضرورة قوله (صرفوا الخ) فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى مايقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ماسواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة او بدونها فهو غير التصفية قوله (قلنا الخ) يعنى ان المستثنى منه المقدر فى قولنا وهى لاتتم الابالنظر بسبب مستقل بقرينة ان النظر سبب مستقل فلايرد النقض بماذكرتم لاحتياجها الى النظر فاقيل ان بينه و بين مامر فى الاشكال المذكور من قوله و بلا معلم تدافعا وهم محض قوله (وكذا الحال فى التصفية الخ) لم يلتفت الى مافى شرح المقاصد من ان التصفية لاعبرة بها الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام فى الاحياء ان السالك يكفيه فى السلوك التقليد فى العقائد والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقينى بها قوله (اوالمراد الخ) يعنى ان المستثنى منه المقدر بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لنا فلايرد النقض بهما قوله (اوقلنا نخصه الخ) يعنى ان المراد انها لاتتم الابالنظر لمن لاطريق له غيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لاطريق له سواء

قوله اوالتصفية الخ) سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهى التى تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذى ينسب الى حكماء الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى جناب ذى الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لايفيد الابعد طمانينة النفس فى المعرفة سواء حصلت من يقين اوتقليد وهذا معنى قولهم لامطمع فى الوصول الابعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر

قوله الى معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ) قداشرنا فى الاشكال الاول الى مافى هذا الجواب وماذكره هناك من التدافع

قوله والالهام على تقدير ثبوته لابد من صاحبه الخ) قيل عليه قدسبق ان الفرق بين العلم والجهل قديعلم بالبديهة فلم لايجوز ان يعرف المتوجه بالبديهة بعد رعاية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لاجهل وهذا الاعتراض يرد على قوله ايضا فلابد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم حقية الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة اوحدسا فليتأمل

قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير) فان قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور مع امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد الاترى ان من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادى كما هو مذهب الاشعرى فى النظر وهذا القدر يكفى فى ثبوت التكليف قلت اما التوجه التام المستتبع الالهام فان لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو فى حكم مالايكون مقدورا كما صرح به وان لم يلزم فحصول مرادهم لخاصية فى نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها حينئذ واما التعليم فالقائلون به اعنى الملاحدة يدعون انحصاره فى جماعة مخصوصة فامره حينئذ فى غاية الاشكال

من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذى ينتم وعليه (منقوض بعدم المعرفة و بالشك) فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولاوجوب الشك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعنى مالايتم الواجب الابه (مقدورة والوجوب ههنا) اى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لايجب عليه تحصيل المعرفة (اوالشك) عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش فى مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلايلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ماذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الاترى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمه عرف الواجب المطلق بمالايتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك (التاسع لانسلم انمالايتم الواجب) المطلق (الابه فهو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعى اما خطاب الله اومترتب عليه و يجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولايتعلق بمايتوقف عليه ذلك الشئ (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اى لايمكن ان تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هى مقدورة (بايجاد السبب) المستلزم اياها (فايجابها ايجاب لسببها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كمن يؤمر بالقتل) الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذى هو السبب الموجب للازهاق (وهو ضرب السيف قطعا) اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذلا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذالقدرة لاتتعلق الابها لان القدرة على المسبب باعتبار

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (منقوض الخ) يعنى ان الدليل المذكور بعينه جار فى عدم المعرفة والشك مع تخلف الحكم عنه اعنى وجوبهما بان يقول معرفة الله واجبة اجماعا وهى لاتتم الابعدم المعرفة والشك ومالايتم الواجب المطلق الابه فهو واجب قوله (اتفاقا) متعلق بقوله ليس يلزم اى عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلاينافى ماسيجئ من ان الشك واجب عند ابى هاشم قوله (وايضا يمكن الخ) فانهما غير مقدورين ابتداء وان كانا مقدورين بقاء قوله (ومن ثمه عرف الخ) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشعرة بجواز عدم كونه واجبا مطلقا من حيثية اخرى قوله (واجب شرعا) وان كان واجبا عقلا بمعنى انه لابد منه فى حصول الواجب قوله (اما خطاب الله) المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير وهذا عند الاصوليين بناء على ان الوجوب نفس الايجاب الذى هو الامر والفرق بينهما بالاعتبار قوله (اومترتب عليه) اى عند الفقهاء فانهم قالوا الحكم ماثبت بالخطاب لانفسه قوله (قلنا المعرفة الخ) خلاصة الجواب تخصيص مالايتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بمالا يكون مقدورا بذاته وحينئذ يكون ايجابه الظاهر ايجابا لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته الامن جهة ذلك السبب قوله (اى لايمكن الخ) لعدم كونه فعلا بل كيفية قوله (بايجاد السبب) الصواب بمباشرة السبب قوله (وذلك كمن يؤمر الخ) دفع لاستبعاد ان يكون ايجابها ايجابا بسببها بان ذلك واقع فى المحاورات قوله (اذلاتكليف الخ) تعليل لقوله فايجابها ايجاب بسببها قوله (وتلخيصه) التلخيص التبيين وفى هذا التلخيص تبيين للجواب المذكور باثبات الكلية اعنى كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بايجابه ليصح جعله كبرى فيقال النظر سبب مستلزم لايتم الواجب الغير

قوله ولاوجوب الشك اتفاقا) سيجئ ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك و بلزومه فيما ذكر فكيف يدعى الاتفاق اللهم الا ان يقال بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق غير ابى هاشم انما قال اتفاقا بناء على انه مقتضى القاعدة على ماسيجئ هناك فالاتفاق الضمنى متحقق

قوله قلنا المعرفة غير مقدورة الخ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون فى نفسه مقدورا بالتفسير المفهوم مماذكره المصنف وهو ان لايكون موقوفا على ايجاد سببه لكن يكون له مقدمة له لايتم الابها كشرطه فلايفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلايصح ان يقع كبرى فى الاستدلال و يمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لايتم الواجب المطلق الابه وكل سبب لايتم الواجب الابه فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان الرد الذى ذكره على جواب سابع شبهة السمنية ليس بمرضى عنده

القدرة على السبب لابحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب الاانه يجب صرفه بالتأ ويل الى السبب اذلاتكليف الابالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انماتتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف مااذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشى للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلايلزم ان يكون ايجابه ايجابا لمقدمته (وقد يجاب عنه بانه) اى العبد (اوكان مأموراباالشئ) مطلقا (دون مايتوقف) ذلك الشئ (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والالم يكن وجوبا مطلقا (وهو ضعيف اذالمحال ان يجب الشئ مع عدم المقدمة لامع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لايستلزم عدمها كما ان التكليف بها لايستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقى فقدوجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معه لامع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول تقديرها اذالمحال ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولوقدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب

﴿ سيالكوتى ﴾

المقدور بذاته الابه وكل ماهذا شانه فهو واجب بوجوبه وتبيين لكيفية كون ايجابه ايجابا لسببه بانه تعلق الخطاب ظاهرا به وحقيقة بسببه وللفرق بين السبب المستلزم والشرط وهذا التلخيص لايدفع الرد الذى ذكره سابقا من ان صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة الى النظر خلاف الاجماع من غير ضرورة تدعو اليه لان العلم النظرى مقدور بالواسطة كامر فما قيل ان فيه اشارة الى ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح ليس بشئ نعم لوقال بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز الى ذلك قوله (بحسب ذاته) ان اريد بالصلوة الافعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهى مقدورة بحسب ذاتها وان اريدبها الهيئة المترتبة على هذه الافعال فمقدوريتها باعتبار سببها المستلزم لها فحينئذ معنى قوله بحسب ذاته لابحسب شرطه المذكور قوله (والا) اى ان لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يكن الوجوب وجوبا مطلقا لكونه حينئذ واجبا على تقدير وجود الموقوف عليه قوله (ان يجب الشئ مع عدم المقدمة) لانه طلب اوجود الشئ حال عدمه قوله (لايستلزم عدمها) فيجوز ان يجامع التكليف بالشئ بوجود المقدمة قوله (فان قلت الخ) اثبات للزوم التكليف بالمحال بانه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم مااعترفت بكونه محالا وهو وجوب الشئ مع عدم المقدمة قوله (قلت هذا بعينه الخ) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره وهو ان المحال وجود الشئ مع عدم مقدمته لاوجوبه معه قوله (والتحقيق) اى التحقيق فى بيان ضعف قد يجاب قوله (هوان يكلف بالشئ الخ) فانه تكليف اوجود الشئ وعدمه قوله (لامع عدم التكليف بمقدمته) فان عدم التكليف بها لايستلزم عدمها قوله (ويجعل لفظة مع الخ) اى ظرفا له مستقرا اولغوا فان مع اذا اضيف الى احد المتصاحبين يكون ظرف زمان اومكان فيكون وجود الشئ وعدمه داخلين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشئ ووجوب عدم مقدمته بخلاف مااذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظة مع ظرفا مستقرا اولغوا فحينئذ يكون قيدا للوجوب لاداخلا تحته فيفيد وجوب الشئ فى زمان مقارنته لعدم المقدمة لاوجوب عدم المقدمة ولهذه الدقيقة امر الشارح بالتدبر واما نحو قولنا خرج زيد مع عمرو فافادته خروج عمرو باعتبار امر خارج عن مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد فى زمان اجتماعه ومصاحبته لعمرو يلزم ان يكون عمرو ايضا خارجا

قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة) قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت فى الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابالها ايضا كان معنى وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلوة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتأمل

قوله ولك ان تحمل عبارة الكتاب الخ) قد يقال لاحاجة الى تقدير الوجود فى تصحيح عبارة الكتاب لحصوله بان يجعل مع عدم المقدمة ظرفا لغوا متعلقا بيجب فيكون المعنى اذالمحال ان يجب الشئ ويجب عدم المقدمة كما فى قولك خرج زيد مع عمرو وانت خبير بان قوله لامع عدم التكليف بها يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال ان يجب الشئ ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولاتقريب به ههنا

قوله واوقدم الاشكال التاسع الخ) لان المساق على التنزل والتسليم فمقتضاه ان يقول سلمنا ان المعرفة لاتتم الابالنظر لكن لانسلم ان مالايتم الواجب الابه فهو واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلانسلم الكلية التى عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك

بمساق الكلام ﴿ العاشر المعارضة ﴾ لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجبا (احدها انه) اى النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذلم ينقل عن النبى عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) اى بالنظر فيماذكر ولو كانوا قداشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها (وكل بدعة رد) لماورد فى الحديث وهو انه (قال عليه الصلاة والسلام من احدث فى ديننا ماليس منه فهو رد) اى مردود جدا (قلنا) ماذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) ومايتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبى عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى فى حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبى عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) اى من البحث عن تلك الدلائل التى يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم (وهل مايذكر فى كتب الكلام الاقطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم الاترى الى قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان اناخلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهى كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهذا هو الذى عول عليه المتكلمون فى صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشئ حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التى حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين • احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة • والثانى ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعى رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شئ فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثانى بانه

﴿ سيالكوتى ﴾

فقياس مانحن فيه عليه خروج عن التحقيق قوله (بمساق الكلام) اى بسابقه ولاحقه فان قيل الثامن كلها ممنوع وكذا التاسع فيذكر معه والثامن نقض اجمالى كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لايساعده عبارة المتن حيث قال الدليل منقوض قوله (لماذكره الخ) وصف الدليل والوجوه بماذكر للاشارة الى تصوير كونها معارضة قوله (والعقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فانها تعم العقائد وماتوقف عليه من المبادى وتقرير هذا الوجه ان النظر فيماذكر بدعة اى امر محدث فى الدين وكل بدعة مردود واذا كان مردودا لم يكن واجبا قوله (ولوكانوا الخ) اى لواشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل الينا استدلالاتهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعى الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكمال شفقتهم على اهل الاسلام ودعوتهم اليه ومبالغتهم فى قمع المعاندين بالرد عليهم كيف وقد نقل الينا مسائل الاستنجاء تفصيلا فكيف لاينقل ماهو اصل الدين وسبب النجاة فى الآخرة قوله (فهو رد) اى مااحدث اومن احدث جعله نفس الرد مبالغة فى كونه مردودا ولذا قال الشارح جدا قوله (رميمة متفتتة) رم العظم بلى فهورميم والتفتت الانكسار بالاصابع قوله (ان الاعادة مثل الايجاد) اذلافرق بينهما الا بحسب الوقت وبتغاير الوقت لايصير الممكن ممتنعا

قوله واوكانوا قداشتغلوا به لنقل الينا) فان قلت النظر حركة نفسانية غيرظاهرة ولبس الكلام فى المباحثة فلعل الصحابة رضى الله عنهم لصفاء قرائحهم اصاب كلهم فى النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الآخر حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ماذكر بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصى البطحاء

قوله لماورد فى الحديث وهو انه قال عليه السلام الخ) قيل هذا خبرآحاد لايعارض ماذكر من القطع

جعل النار فى الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحياة فى العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل من ذلك ثم ان لمنكرى الاعادة شبهة اخرى مشهورة هى ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة فى كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزم ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم فى وقت صح عليه فى كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر لامحالة على مثله قال فى نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا فى هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعنى الصحابة (لم يدونوه) اى علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) اى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الاذهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحى) المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) و بدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من شك اوشبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين اياهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات فى زمانهم (كثرتها فى زماننا بما حدث) من الشبه (فى كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث فى الاعصار الماضية فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) اى عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هى العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) اى فى اقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) فى زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة فى القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافى الحكم بعلته (والجمع) وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له فى العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح

قوله لزم ان يسلم الخ) لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزمانى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (جعل النار فى الشجر الاخضر) هما المرخ والعفار يتخذ منهما الزناد فيجعل المرخ ذكرا والعفار انثى و يسحق احدهما على الآخر فيقدح النار مع كونهما مرطوبين يقطر منهما الماء قوله (من المضادة الظاهرة) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء فى ذلك الشجر قوله (اقل الخ) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين وحصول احديهما عقيب زوال الاخرى قوله (تتضمن اعدام هذا العالم) لان الاعادة فى الشرع يكون بعد اعدام السموات على ما نطق عليه النصوص قوله (مقررة فى كتب الفلاسفة) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواه قوله (لما سلم كونه تعالى خالقا الخ) لكونها ممكنة محتاجة الى فاعل كما نطق به قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قوله (فان ما صح الخ) يعنى انها لامكانها صح عليه العدم فى وقت النظر الى ذاتها اذ لو امتنع عدمها نظرا الى ذاتها كانت واجبة بالذات وما صح عليه العدم فى وقت صح عليه العدم فى جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتنعا فيصح الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ما قيل انه انما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزمانى قوله (والتمكن من مراجعة الخ) عطف على صفاء

فى الكلام (و بالجملة فمن البدعة ما هى حسنة) هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحريرا الجواب انك ان ادعيت ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعنى ثانى وجوه المعارضة (انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولاشك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهى الوارد فى حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تعنتا ولجاجا) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم) ومثل هذا الجدال لانزاع فى كونه منهيا عنه (واما الجدال بالحق) لاظهاره وابطال الباطل (فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتى هى احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبدالله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة

قوله قلنا ذلك النهى الخ) فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بان نهى الرسول عليه السلام اصحابه عن المكالمة فى القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من ينافق كابن ابى ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهى فى جميع المواد

﴿ سيالكوتى ﴾

والمجموع علة لتركهم التدوين فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن قوله (وبالجملة) مبتدأ بزيادة الباء كما فى بحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جمله اذا جمعه وخبره قوله فمن البدعة ما هى حسنة والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء فى خبر المبتدأ مطلقا ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز اى مجمل الكلام المذكور بقوله نعم الخ منع الكبرى فمن البدعة ما هى حسنة قوله (هذا اشارة الخ) كما ان ما قبله منع للصغرى اى الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مرددا بين منع الصغرى ومنع الكبرى قوله (لكنه بدعة حسنة) قالوا ان البدعة ان تضمن رفع امر ثابت فى الشرع فهى مردودة والا فهى منقسمة الى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التى يتضمنها كتدوين العلوم الشرعية و بناء المدارس والمرابط والتنعم فى المآكل والمشارب والملابس قوله (يتكلمون فى القدر) اى فى مسئلة القدر وهى ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فبم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون اولا ذلك لزم عجزه تعالى الى غير ذلك من الشكوك العارضة فيها والوجنة مثلثة الفاء ما ارتفع من الخد قوله (انما هلك) اى بنزول العذاب عليهم فى الدنيا او بخروجهم عن الايمان به الى الجبر والقدر عزمت اقسمت ان لا تخوضوا فيه ابدا فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لاحد عليه ولا طريق للاحتجاج به فنحن نؤمن به ولا نحتج به كذا فى تخريج المصابيح للشيخ الجزرى ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل فى غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم قوله (كان الجدل تعنتا ولجاجا) فى القاموس جاءه متعنتا اى طالبا زلته واللجاج الخصومة والمراد كونه كذلك فى الواقع علمه الخصم كما فى بعض المجادلين اولا كما فى هذه القصة فاندفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بان مكالمتهم كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس وهو كتمان عيب السلعة على المشترى قوله (ليدحضوا) اى ليبطلوا قوله (لابن الزبعرى) بكسر الزاى وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء عبدالله بن الزبعرى بن قيس القرشى السهمى الشاعر كان من اشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه بلسانه ونفسه قبل اسلامه ثم اسلم

والسلام ماجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال انى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على رضى الله عنه اتملكها دون الله اومع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لا منهيا (وثالثها) اى ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز) ولاشك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) اى لا نسلم صحته اذ لم يوجد فى الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقال عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه (والانقياد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وما استند للنابه على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التى هى معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا فى اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اى يتمسكون فى اثبات وجوبها لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم

❋ سيالكوتى ❋

بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلاته حين اتى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والحصب محركة الحطب **قوله** (فقد اثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع انه لا مالك سواه فقد اثبت له شريكا فى الملك مع انه لا شريك له **قوله** (والنظر غير الجدل) هذا منع اصغرى القياس والسابق منع الكبرى فان تقريره النظر جدل وكل جدل منهى عنه قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذا قصد به الزام الغير جدل ولا شبهة فى انه لا مدخل لهذه الحيثية فى المنع وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير **قوله** (عليكم بدين العجائز) تقريره ان النبى صلى الله عليه وسلم امر بالتمسك بدين العجائز من حيث انها عجائز والا لم يكن للاضافة فائدة ولاشك ان دينهن بطريق التقليد لعجزهن عن النظر وان تحقق عن بعضهن كما فى القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حررنا ما قيل ان المأمور التمسك بدينهن لا بطريق دينهن فالتقريب غير تام **قوله** (منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق **قوله** (فالمراد به التفويض الخ) فان الدين كما يقال لملة الاسلام يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال كما فى القاموس **قوله** (من قبيل القواطع) لا يخفى انه اذا كان الخصم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعيا اذ القطعية ينافى وجود المعارض الا ان يبنى الكلام على التحقيق دون الالزام **قوله** (جوز ان يكون الخ) وان حصل له اعتقاد النفى باول ما سمعه بالتقليد او بشبهة سمعها لانه بعد ما سمع الاثبات ودليله يزول التقليد بعدم الثبات فيه ويتردد فى النفى والاثبات اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا نظر واما ما قيل انه بعد ما جوزه ونظر فاخطأ فجزم بالنفى يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشىء لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يندفع بجزم النفى بل بالمعرفة لان تصور الاختلاف مورث للخوف الا ترى ان من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف

قوله والنظر غير الجدل) لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضى تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى

قوله ولاشك ان دينهن بطريق التقليد) ممنوع بل لهن الادلة لابد لهن فيه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد فلا استدلال فيه

قوله ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقلى قابل للتأويل فلا يعارض القواطع العقلية

قوله جوز ان يكون له صانع) قيل عليه يحتمل ان يعتقد اول ما يسمعه من النفى تقليدا او شبهة بان يسمع الشبهة ايضا ولو سلم فبعد ما جوزه ونظر واخطأ فجزم بالنفى يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه

بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر) فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فى ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم انه) اى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) اى الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر (لا يقال الناظر فيه) اى فى عرفانه تعالى (احسن حالا قطعا من المعرض) عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب الذى هو اشد خطرا من الجهل البسيط (والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء) الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله (ثم لنا فى انه) يعنى النظر او العرفان (لا يجب عقلا) بل فى انه لا يجب شىء عقلا (بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقا دنيويا كان او اخرويا (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفى الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفى كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلى لثبت قبل البعثة ولا شبهة فى ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) فى الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما فى الهداية

❋ سيالكوتى ❋

من اختلاف الناس فى وجود قاطع الطريق فيه لا يندفع خوفه بالجزم بانه لا قاطع فيه بل باستعداده وتهيئه لدفع القاطع **قوله** (فلا نسلم انه يدفعه) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التميز بين الصحيح والفاسد عسيرا جدا جاز ان يخطئ فيه فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقيا بل اكثر لتجويزه ان يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب **قوله** (احسن حالا الخ) لانه بذل الطاقة فى تحصيله والاصابة من الله بخلاف المعرض **قوله** (ذلك ممنوع) اى فى الاعتقاديات فان المطلوب فيها الاصابة للحق دون بذل الوسع كما فى العمليات وليس هذا تكليفا بما لا يطاق لان الشارع نصب الدلائل اليقينية عليه فى الآفاق والانفس واعطى العقل المستقيم والحس السليم وبينها واوضحها بارسال الرسل وانزال الكتب فلا حجة للعباد بعد ذلك **قوله** (بتراء) كحمراء مؤنث ابتر بمعنى الناقص والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الابله والمراد به ههنا المؤمن الذى لا اهتداء له الى النظر والاستدلال التفصيلى لا اصحاب الجهل البسيط اذ لا دخول فى الجنة بدون الايمان **قوله** (مطلقا الخ) بناء على وقوع النكرة فى سياق النفى **قوله** (قبل البعثة) ولو كان مبعوثا الى نفسه كآدم عليه السلام ففى حقه نفى التعذيب قبل بعثته فقيل التعذيب قبل البعثة محال لان اول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة فى نفيه ليس بشىء **قوله** (اذ لا يجوزون العفو) فالدليل الزامى لا تحقيقى اذ يجوز ان يكون استحقاق التعذيب متحققا قبل البعثة بمجرد العقل ويكون وقوعه منتفيا قبل البعثة قيل يمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقيا بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والتالى باطل لقوله تعالى

قوله فلا نسلم انه يدفعه) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فايجابها ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدور بالاتفاق يندفع الخوف بالاتيان به واما من لم يأت به فقد اضل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهى عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغواة

قوله مطلقا دنيويا كان او اخرويا) قد يمنع الاطلاق بجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين فى الدنيا بقرينة ما بعد الآية اعنى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قيل التعذيب بعد البعث محال لان اول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة فى بعثه واجيب بان قبل آدم قوما يسمى الجان بن الجان وبان فى صحة نفيه يكفى الامكان والصحيح ان المراد فى حق كل قوم نبيهم

قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلى ايضا لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون النفى قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثابت هذا ويمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقيا لا الزاميا بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتالى باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن فتأمل

قوله ولاشبهة فى ان العقلاء الخ) هذه المقدمة مما لابد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفى التعذيب يلتزم نفى الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكر المصنف ليس بتام من غير عناية

(اوالمراد) من الآية (ماكنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لايجوز صرف الكلام اليه الابدليل) ولادليل ههنا فلايجوز ان يرتكب شئ منهما (احتج المعتزلة بانه اولم يجب النظر (الابالشرع لزم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (اذيقول المكلف حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ماتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لاانظر مالم يجب) النظر على فان ماليس بواجب على لااقدم عليه (ولايجب النظر على (مالم يثبت الشرع) عندي اذالمفروض ان لاوجوب الابه (ولايثبت الشرع) عندي (مالم انظر) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال و يكون هذا كلاما حقا لاقدرة للنبي على دفعه وهو معنى الافحام (واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو (انه) اى ماذكرتم من لزوم افحام الانبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هومذهبكم فماهو جوابكم فهوجوابنا وانماكان مشتركا (اذلووجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لاتتم الابالنظر وان مالايتم الواجب الابه فهوواجب (فيقول) المكلف حينئذ (لاانظر) اصلا (مالم يجب ولايجب مالم انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لايقال قديكون) وجوب النظر (فطري القياس) اى من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلاتكلف و(تفيده العلم بذلك) يعني بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر

❊ سيالكوتي ❊

وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا اذبه يحصل الامن وفيه ان عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلي لاينافي حصوله بوعد الشارع **قوله** (بالنظر في معجزته) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين اعني انه ادعى النبوة واتى بالمعجزة وكل من هذا شانه فهو نبي الاانه لما صار النظر المذكور متمكنا في الاذهان يظن انها بديهية كيف واوغفل عن احدى المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه **قوله** (من وجود النظر الخ) هكذا في اكثر النسخ وهو الظاهر وفي بعض النسخ وجوب النظر وحينئذ كان المناسب ان يؤخر قوله لاانظر مالم يجب النظر على عن قوله ولايثبت الشرع مالم انظر و يقرر هكذا لايجب النظر على مالم يثبت الشرع ولايثبت الشرع مالم انظر ولاانظر مالم يجب **قوله** (لاانظر اصلا) لافي المعجزة ولافي غيرها اشارة الى دفع توهم ان النظر في المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر في وجوبه فلا دور **قوله** (مالم يجب) اى على عقلا فان ماليس بواجب على عقلا لااقدم عليه **قوله** (لايقال الخ) منع لقوله ولا يجب مالم انظر وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعيا ايضا اذيمكن ان يقال لانسلم قوله ولايثبت الشرع عندي مالم انظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس فيضع النبي مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة **قوله** (ينساق ذهنه اليها بلاتكلف) لكونها قريبة من الضروريات **قوله** (ضرورة) اى قطعا **قوله** (فيكون الحكم بوجوب النظر الخ) اعلم ان في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر فطري القياس ينافي افادة المقدمات له فلابد من صرفه عن الظاهر امافي افادة المقدمات له اوفي كونه فطري القياس فالتوجيه الاول تصرف في الافادة بان المراد بافادته اياه ان المقدمات الموضوعة تفيد تصور طرفيه على وجه هو ملزوم للقياس الذي يحضر عند تصورهما فكونه فطري القياس على ظاهره والثاني اعني قوله اونظريا قريبا من الضروري تصرف في كونه فطري القياس بان المراد كفطري القياس في انه بعد القاء المقدمات

قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته) قيل عليه العلم بصدق الشارع لايتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذارأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر واجيب بان استفادة صدق الشارع من مشاهدة المعجزة مبني على مايترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي امر يعجز عنه البشر ولايقدر على اظهاره الاالخالق القوي والقدر واظهاره ههنا بعد مالم يجر العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة

قوله اى من القضايا التي قياساتها معها) هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ماهو مناط الجزم بلا شبهة لتحصيل قياساتها معها فقبل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه السلام الخ فلا يرد ان بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فاي حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات ايضا قد تحتاج الى التنبيه

ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات اونظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ماذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (ان لايستمع اليه) اى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم و كلامه الذي اراد به تنبيهه (ولايأثم بتركه) اى بترك النظر اوالاستماع اذلم يثبت بعدوجوب شئ اصلا (فلايمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهوالمراد بالافحام) الوجه (الثاني) الحل وهو (ان قولك لايجب) النظر (على مالم يثبت الشرع) عندي (قلناهذا انمايصح لوكان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لايتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذالعلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شئ فرع ثبوته في نفسه فانه اذ لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لاعلما (فلوتوقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا ان لايجب شئ على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لامن لم يصدق به كامر وهذا معنى ماقيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لاالعلم به و بهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لايجب النظر على مالم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولايتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه ❊ المقصد السابع ❊ قد اختلف في اول واجب على المكلف) انه ماذا (فالاكثر) ومنهم الشيخ ابوالحسن الاشعري (على انه معرفة الله تعالى اذهواصل المعارف والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هوالنظر فيها) اى في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كامر (وهو قبلها) وهذامذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرائني (وقيل)هو(اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره

❊ سيالكوتي ❊

المرتبة الموضوعة يحصل بادنى التفات من غير احتياج الى الفكر لافرق بينهما الاان في فطري القياس القياس لازم لتصور الطرفين وههنا مستفاد من خارج فافهم فانه قدخفي على اقوام **قوله** (مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه اى الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس **قوله** (اونظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعة معطوف على ضروريا **قوله** (قريبا من الضروري) لكون المقدمات ممايتساق اليه الذهن بلاكلفة **قوله** (الى ادنى التفات) اى الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر **قوله** (كونه فطري القياس) اماحقيقة اومجازا بناء على التوجيهين **قوله** (قلناهذا الخ) خبران والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير **قوله** (لكنه لايتوقف الخ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لايتم الزام النظر لانه حينئذ يقول سلمت ان الوجوب لايتوقف على العلم بالوجوب الاانى لاانظر مالم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لايوجب الاثم فباطل لانه من يلزم ذلك ان لايأثم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات **قوله** (وكذلك الوجوب) اى ثابت في نفس الامر علم المكلف اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر لكونه اثرا لثبوت الشرع **قوله** (وليس يلزم الخ) دفع لمايتوهم من انه اولم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وذا لايجوز **قوله** (اى في معرفة الله) اى لاجل معرفة الله اوفي تحصيلها **قوله** (لان وجوب الكل الخ) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل اوكونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب عقلا لايستلزم تعلقه بالجزء اوكونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب واللازم

قوله اونظريا قريبا من الضروري) ان كان معطوفا على ضروريا كماهو الظاهر يكون اشارة الى ان فطري القياس نظري عند البعض اوالى ان النظري المذكور اعم من ان يكون حقيقة اوحكما وان كان معطوفا على قوله فطري القياس كماهوالاوجه فالامر اظهر

قوله ولايأثم بتركه) قديمنع ذلك بان النظر في وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي ايضا لدفع الخوف وفيه تأمل

قوله الوجه الثاني الحل الخ) اوفرض ان يقول المكلف حينئذ لاانظر مالم اصدق بوجوب النظر على ولااصدق بوجوبه مالم يثبت الشرع وثبوته انماهو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ ان قوله لاانظر مالم اصدق باطل

قوله لكنه لايتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به) لايقال اولم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بمالايعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لايعذر فيه الجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لايتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلمت ان الوجوب لايتوقف على العلم بالوجوب الاانى لاانظر مالم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لايوجب الاثم والقول بان الجهل ليس بعذر انماهو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهولم يثبت بعد

ابن فورك) وامام الحرمين انه (لقصد الى النظر) لان النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه (والنزاع لفظى اذلو اريد الواجب بالقصد الاول) اى لو اريد اول الواجبات المقصودة اولا و بالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق فى كتابه الذى هو بخطه هكذا (والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر و يلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازى ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو) اى اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفى المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابى هاشم (بوجهين الاول ان الشك غير مقدور) فلا يكون واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم)

﴿ سيالكوتى ﴾

التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذى هو محال **قوله** (مسبوق بالقصد المتقدم) فيه ان التقدم لا ينفع ما لم يثبت كونه واجبا **قوله** (وقد عرفت الخ) والقصد ليس سببا للنظر ولو سلم فليس مستلزما له ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور حتى يكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة اعنى القصد ممنوعة **قوله** (وان امكن توجيهه) اشارة الى ضعفه بان يقال لا نسلم لزوم التسلسل بان يكون قصدا لقصد عينه يعنى ان كل ما سوى القصد اعنى تعلق الارادة يحتاج فى كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة واما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل فى التعلقات فلا نسلم استحالته لكونه فى الامور الاعتبارية **قوله** (اتفاقا) اى من اهل الملة **قوله** (قال الامام الرازى الخ) بيان لكون النزاع بين المذاهب الثلثة لفظيا مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزييف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور **قوله** (المقصودة بالقصد الاول) اى لا يكون مقصودة بالتبع سواء كان وسيلة الى واجب آخر كالنظر اولا كالمعرفة **قوله** (عند من يجعلها مقدورة) لان المقدور عنده ما يمكن من فعله وتركه بلا واسطة او بواسطة **قوله** (عند من لا يجعل الخ) لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر ممتنع الحصول و بعده واجب الحصول **قوله** (كيف كانت) سواء كانت مقصودة بالذات او بالتبع فجعل الامام القصد الى النظر مقصودا بالتبع فعلم انه مقدور اذ غير المقدور لا يتعلق به الارادة **قوله** (الا ترى الخ) تنوير للزوم احد الامرين عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لابد للناظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفى المطلوب فبعد تصورهما اما ان يحصل له الجزم بالنسبة فيكون المعرفة حاصلة له بالبديهة فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يحصل له الجزم بنقيضه فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ما جزم بانتفائه او لا يحصل له الجزم بشئ من طرفى النسبة فيكون مترددا فيه فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون الجزم بالتقليد فيطلب

قوله انما يتم فى السبب المستلزم) والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه و بهذا اندفع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينبغى ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة و الارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء من شرط السبب المستلزم او شرط له والتكليف بالمشروط او الكل بدون التكليف بالشرط او الجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لا مع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقدمر تحقيقه

قوله لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة) التى هى مذاهب العلماء المعتبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الاصلى و بالجزء ضمنى وتبعى وان شئت ان يدرج هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما واصليا قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر

قوله وان امكن توجيهه الخ) اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر

قوله قال الامام الرازى الخ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة بينه و بين كلام المصنف على كلا النسختين اذ كلام الامام صريح فى ان لا اتفاق فى كون اول الواجبات المعرفة وان اريد به اول الواجبات المقصود اولا و بالذات بخلاف كلام المصنف

قوله والنظر عند من لا يجعل الخ) اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة

قوله بل واجب الحصول) فيه ان وجوب الحصول لا ينافى المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات

قوله فهو القصد) سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما اشار اليه الشارح ٣

ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابى هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدى (والحق ان) ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم) الشك (اوان ينظر فيزول) الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذى يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه (الثانى وهو الصواب) فى الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس فى الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجوب الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجابا له) ولا مقتضيا لايجابه (كايجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) فى ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بان مات حال البلوغ (فهو كالصبى) الذى مات فى صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) فى ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذى ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع فى النظر وقد يقال فى هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله

﴿ سيالكوتى ﴾

المعرفة وانه يجوز ان يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية فاصاب والبحث الذى اورده الشارح لقوله وانت تعلم الخ **قوله** (مقدور عنده) رد لما فى شرح المقاصد من ان العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط **قوله** (بل هو واقع بغير اختياره) فى شرح المقاصد ان تحصيله واستدامته مقدور بان يحصل تصور الطرفين و يترك النظر فى النسبة وفيه ان اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجويز الطرفين **قوله** (وانت خبير الخ) يعنى انه ان كان مقصود الآمدى بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده دفع الاعتراض عن ابى هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد فى النسبة **قوله** (ان وجوب المعرفة الخ) فى شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق والحق ما فى المتن لان النظر ليس من الواجبات اولا و بالذات بل وجوبه لكونه مقدمة للواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالتقييد والاطلاق لابد من اعتباره فى الواجب اولا و بالذات كما يستفاد من الدليل الذى ذكره الشارح **قوله** (بالشك) اى بالتردد لان الخوف ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن ايضا وهذا التردد حاصل للمقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقلد او ينظر نظرا فاسدا يفيد الجهل فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه بقى انه يلزم من ذلك ان لا يجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة اعنى التردد لكن القائلين بوجوب المعرفة عقلا يدعون الضرورة فى حصول الخوف لكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم **قوله** (بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانيا لا يتأتى فيه التفصيل المذكور **قوله** (وجب ان يقصد الى تحصيله) لان الواجب برأسه لا يسقط من ذمة

٣ بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه و به اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه ما نقل عن الامام عقيبه

قوله فان جزمت به كان حاصلا) قيل التقليد غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق

قوله وان جزمت بنقيضه كان مانعا) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير كما سبق فلعل الجاهل قصد التأييد فنظر فاصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل

قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم الخ) قد يدفع بان المراد بالشك هو التردد فى النسبة اما على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوى فى تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى افى شك منه فى قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه افى شك منه بقوله ما لهم به من علم

قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا) قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية فلا يكون شئ منها مقدورا البتة فكيف يقول ابو هاشم بها واجيب بان مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بان يحصل تصور الطرفين و يترك النظر فى النسبة و يمكن ان يقال ليس الشك من المعانى التى يطلبها العقل و يحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابى هاشم هو الوجوب المطلق كالنظر قلت معنى الوجوب العقلى عندهم ان يحكم العقل بان تركه سبب للعقاب فى حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لا على ما سيعلم

قوله وانت خبير الخ) اعتراض ان كان قول الآمدى والحق توجيها لقول ابى هاشم وتحقيق ان كان قوله اعتراضا على ابى هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لابد من مدة بعد ادلة يقع فيها طلب المبادى وترتيبها حتى يحصل تمام النظر ٣

ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر ❊ المقصد الثامن ❊ الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم) بالمنظور فيه (فقد اختلفوا فى) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اى الاعتقاد الذى لايطابق المنظور فيه (على مذاهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازى انه يفيده مطلقا) سواء كان فساده من جهة مادته اومن جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لايعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقديقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لايفيده مطلقا) سواء كان فاسدا مادة اوصورة (وقد احتج عليه بانه لوافاده) واستلزمه (لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لوصح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا (لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة فى النظر الصحيح (والمبطل لايعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) اى النظر الفاسد (الجهل اعتقادها) اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق لايعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (وثالثها) اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا (المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) اى ليس له فى نفس الامر مالاجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما فى المثال الذى اورده الامام الرازى (بيانه ان النظر الصحيح انما هو فى مقدمات لها فى نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين فى ذاتيهما لايتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك)

٣ قوله مقيد بالشك) قبل فيلزم ان لايجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه اجيب بان مراده بالشك مايتناول الاولين على مااشرنا اليه والواجب فى الاخيرين هو النظر فى الدليل ووجه دلالته لان النظر والمعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبهما على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه

قوله ظاهر البطلان) ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الامام ولايدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات باسرها مذهبا

❊ سيالكوتى ❊

المكلف الا بالنسبة المتعلقة به بالذات فيحتاج الى قصد آخر قوله (لايطابق المنظور فيه) الظاهر لايطابق الواقع على ماهو المعتبر فى مفهوم الجهل المركب كما سيجئ الا انه اقام المنظور فيه مقامه اشارة الى اتحادهما عند الناظر بناء على ان العاقل لايطلب خلاف الواقع وان كان نظره يؤدى اليه لفساده قوله (امتنع ان لايعتقد الخ) ولاشك ان هذا الامتناع ناش عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة لادخل لخصوصيتهما فى ذلك ففى كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقدميته يكون مفيدا للجهل فثبت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف مانقله الشارح بقوله قديقال الخ لانه اذا كان مبنى الاستلزام الاعتقاد ففى فاسد الصورة اذا اعتقد كونه منتجا لخفاء فساده عليه يكون مستلزما كفاسد المادة اذاخفى عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لايخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه انه على تقدير العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم ممنوع قوله (والجواب الخ) خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لاافادة فى كليهما بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافادة النظر الصحيح دون الفاسد تحكم قوله (ليس له وجه استلزام الخ) يعنى ان المراد الاستلزام فى نفس الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلااستلزام بخلاف الصحيح قوله (وان كان قد يجلبه اتفاقا) لاجل الاعتقاد بوجه الاستلزام قوله (انما هو فى مقدمات الخ) لكونها صادقة مناسبة للمطلوب قوله (قال الآمدى الخ) تمهيد لما سيجئ من ان ماذكره من التحرير انما بنى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا وتعريض للمصنف بان المناسب لقوله فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل ان يقول بدل قوله فى مقدمات فى دليل قوله (وليس للفاسد ذلك) اى الحصول فى مقدمات لها فى نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهى غير محققة فى نفس الامر فضلا عن ان يكون لها نسبة الى المطلوب فى نفس الامر واما صادقة غير مناسبة

فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطأه فى اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة اصلا (فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل) على المطلوب (لرابطة بينهما فى نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لاينفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ماعليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعنى الجهل المركب بالمطلوب (ولاخفاء به) اى بان النظر الفاسد لايستلزم الجهل (بعد التحرير) والتوضيح الذى قدمناه (وقول الامام) الرازى فى المثال الذى اورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنا) ماذكرته (حق ولكن ليس) الشان (من اتى بالنظر الفاسد فيه) اى فى ذلك المثال (اعتقده كذلك) اى اعتقد ان مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلايكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالباله لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلايكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولاتصديق علميا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه لااستحالة فى ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لافرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على

قوله فان قلت اذا لم يعتقدها الخ) فان قلت لايلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله ولاتصديق علميا الخ لايصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقية البتة

❊ سيالكوتى ❊

قوله (فان الشبهة الخ) اثبات لنفى النسبة على طريقة الآمدى قوله (فالنظر الصحيح الخ) اى اذا كان للمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى المطلوب فالنظر الصحيح اوقف على وجه دلالة الدليل الذى هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا اوموضوعا فيها قوله (يوقف على وجه دلالة الدليل الخ) لايخفى ان وجه الدلالة هى الرابطة كما يدل قول الشارح حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما ان يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف واما ان يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم مغاير لنفسه من حيث انه رابطة بين ذاتى الدليل والمدلول واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما قوله (بحيث لاينفك عنه) عادة اوعقلا قوله (ذاتية) اى رابطة متحققة بالنظر الى ذاته بل له رابطة اعتقادية قوله (وقول الامام الخ) بعد مااستدل على مادعى من عدم افادته الجهل اجاب عن استدلال الامام بان اللازم مما ذكرت ان الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهلية وهو حق لكنه لايثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد الجهل الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين وليس كذلك اذ ليس كل من اتى بالنظر الفاسد يعتقد حقية المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذى ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول الخ لانه مااستدل على عدم استلزامه الجهل بانه يستلزم الاعتقاد المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه يجرى فى النظر الصحيح ايضا بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة الذاتية فى النظر الفاسد وتحققه فى الصحيح ورد استدلال الامام بانه غير تام لعدم التقريب فتدبر قوله (فانه لافرق الخ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة فى الصوادق فى نفس الامر لكونها متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها فى نفس الامر لامتناع اتصاف الشئ بصفة الاستلزام فى نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة

هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما الفرق بينهما فى تحقق الملزوم فى الاولى دون الثانية وذلك لامدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط فى النظر الفاسد لايجب ان يكون فى وجه الدلالة اعنى تلك الرابطة العقلية بل ربما كان فى صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلى الموجب للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر ولاشك ان حصول العلم فى الاولى والجهل فى الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلافرق واماما ذكره من التحرير فانما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلى به ووجه دلالته عليه بحسب نفس الامر ولاجله كان مستلزماله وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما فى نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لابسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط (استلزمه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل فى بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين فى الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) اى وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط ومنهما معا (فلا يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهى التى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة (لاتستلزم اعتقادا اصلا) لاخطأ ولاصوابا ﴿ المقصد التاسع ﴾ فيما اختلف فى كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتباط

﴿ سيالكوتى ﴾

ان ثبوت شئ لشئ يستدعى ثبوت المثبت له فيه فالاستلزام فى الصحيح فى نفس الامر وفى النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها هذا ماعندى فى هذا المقام والله اعلم بحقيقة المرام **قوله** (واماماذكره الخ) لايخفى على الفطن ان الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث انه حال من احواله والمقدمات من حيث انه حد من حدودها فالارتباط الذاتى متحقق فيهما بحسب نفس الامر فى احدهما جزء وفى الآخر عارض فقوله انما يتأتى الخ محل بحث **قوله** (استلزمه) اى مطردا فى جميع المواد وقد عرفت ان الحق عدم الاستلزام فى شئ من الصور بما لامزيد عليه **قوله** (وليس بجهل) اجاب عنه الشارح فى حواشى شرح التجريد بان اللازم زيد جسم حمارى وهو جهل وفيه انه لوضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم حمارى فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا النظرين فاسد ان من جهة المادة فالجواب عنه مايستفاد مما قاله المحققون وهو ان النظر المذكور لايستلزم العلم فى نفس الامر لعدم تحققه فيه لكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولانزاع فيه **قوله** (المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلا بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها الا انه اخره ليكون ذكر الامور المختلفة فى سلك واحد مع مافيه من الاهتمام بما قدمه عليه **قوله** (التفطن) اى التفهم لكيفية الاندراج اى اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجابا اوسلبا كليا اوجزئيا مثلا فى قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لابد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه فى المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكنا ولولا ذلك بل لوحظ ماصدق عليه الاوسط فى الكبرى بعنوان مفهومه اجمالا ولم يلاحظ اندراج الاصغر فيه بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصا اذا توهم امرا مانعا منها كما نبه عليه الشيخ بالمثال الجزئى المذكور ثم ان اتصاف ذات الموضوع بمفهومه فى القضية تقييدى فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصورا لاتصديقا كأنه قيل وكل مركب اى الجسم وغيره المتصف بالتركيب ممكن هذا ملخص كلام الشيخ وهو حق

قوله وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه) الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلى وعليه مدار البحث وانت خبير بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ماتقرر فى الميزان والفاسد بالمعنى الثانى لايستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط

قوله وفيه بحث لان قولنا الخ) قد يجاب عن البحث بان النتيجة هى ان زيدا جسم حمارى وهو كاذب قطعا كذا فى حاشية التجريد واعترض عليه بان ثبوت الجسم الحمارى يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق فى الجملة وليس بشئ فان الصدق فى الجملة على الوجه المذكور لاينافى استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود المجيب الاذاك

قوله المقصد التاسع فيما اختلف فى كونه شرطا للنظر) لايخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث اخرى لايخلو عن خفاء

بين المقدمتين (فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو) اى ظنه كونها حاملا (الالذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئى) الذى هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلى) الذى هو كل بغلة عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل (ومنعه الامام الرازى) فقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج فى ذلك) وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى (تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلووجب العلم به) اى بان هذا مندرج فى ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة اخرى منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (و يجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة اخرى و يلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لانسلم ان ذلك) الذى وجب العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفطن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلاسبيل الى درك مطلوب مجهول الامن قبل حاصل معلوم ولاسبيل ايضا الى ذلك الابالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلاتسلسل (وقد احتج البعض) يعنى القاضى البيضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفطن شرطا للانتاج (باختلاف الاشكال فى الجلاء والخفاء) فى الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما لنتيجته بين جلى وانتاج الآخر خفى محتاج الى بيان وماذاك الالان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثانى بعيدة منه فلايتفطن لها الابدليل اوتنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) فى الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (اظهر) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما فى المقدمات واما فى النتائج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين كما فى الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم اولاختلاف الملزومات اولاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولايكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا (والحق انه ان اراد) ابن سينا بماذكره وجعله شرطا للانتاج (اجتماع المقدمتين معا فى الذهن) مرتبتين على ماينبغى (فسلم) لانه لوكان حصول المبادى وحدها بلاترتيب معتبر بينها كافيا فى حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان تكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هى صورة للنظر كما مر (وان اراد امرا) آخر (وراءه) اى وراء الاجتماع المذكور (فممنوع) اذلاحاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لابد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واماملاحظة الترتيب

﴿ سيالكوتى ﴾

لاشبهة فيه للمنصف و بما حررنالك ظهر اندفاع ماقيل على قوله وهى من قبيل التصور دون التصديق من ان مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية فى حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبرى نعم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين لكن لايلزم وجوب ترتيبه معهما كايجاب الصغرى وكلية الكبرى **قوله** (هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الخ) اى كيفية اشتمالهما عليها وهى التفطن لكيفية الاندراج **قوله** (يعنى القاضى البيضاوى) حيث قال فى الطوالع والاشبه انه لابد من ملاحظة الترتيب والهيئة والالماتفاوتت الاشكال فى الجلاء والخفاء **قوله** (فلايتفطن لها) اى للاندراج المستفاد منها **قوله** (فممنوع) فقد عرفت مما حررنالك سقوط هذا المنع **قوله** (واماملاحظة الترتيب الخ)

قوله وهى من قبيل التصور دون التصديق) اورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية فى حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبرى نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين اعنى صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل ان ذلك مقدمة اخرى

قوله فاذافرض الاتحاد الخ) كقولنا كل ا ب وكل ب ج ينتج من الاول كل ا ج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا فى الاستلزام فاختلاف الملزوم لازم البتة

قوله اذلا حاجة بنا الخ) فان فات المتناهى فى البلادة ربما رتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة و يغفل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين

والهيئة والنسبة المخصوصة فلادليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقدعرفت مافيها (وماذكره من المثال) فى البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللايق (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن ❊ المقصد العاشر ❊ قداختلف فى ان العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كاتقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) او امكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) اوالامكان (وهو مغايرله عارض وقال آخرون لايجب ذلك) اى كون وجه الدلالة مغايرا للدليل (بل قد يدل الشئ على غيره نظرا الى ذاته والا) اى وان لم يدل الشئ على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو الدليل (اذلاواسطة بين العالم) الذى هو ماسوى الله تعالى (والصانع) بل كل ماهو مغايرله تعالى فهو داخل فيماسواه فليس ثمه امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمه امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذى ذكره هؤلاء (قريب مماقال مشايخنا صفة الشئ لاهو ولاغيره) كماسيأتى (بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) اى على ماذكره مشايخنا

❊ سيالكوتى ❊

وقدعرفت انه عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه تحت الاوسط وانه لاشبهة فى كونه شرطا فلايلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطا عدم كون ملاحظة الاندراج شرطا نعم انه يصح ردا على ماقاله القاضى البيضاوى **قوله** (قداختلف الخ) وجه الاختلاف فى مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالمدلول غير ظاهر مع ان الدليل الذى ذكره الامام يفيد مغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول افادة لايخفى على من له ادنى تميز وكذا لااشتباه فى مغايرة وجه الدلالة اى الامر الذى بواسطته ينقل الذهن من الدليل الى المدلول للدليل فان تعريفه ينادى على مغايرته فكيف خفى على الفحول وكيف اختلفوا فيه **قوله** (لايجب الخ) هذا وقوله بل قد يدل الخ صريح فى ان هؤلاء ادعوا رفع الايجاب الكلى **قوله** (فانه ايضا دليل الخ) فيه بحث لانه ان كان مبنيا على ان الامكان من جملة العالم فيكون دليلا على وجود الصانع فيرد عليه انا لانسلم ذلك لانه امر اعتبارى وان هذا انما يدل على ان ماهو دليل على وجود الصانع يجب ان يكون وجه دلالته على تقدير المغايرة دليلا والتسلسل انما يلزم لوكان وجه دلالة كل دليل دليلا فيجوز الانتهاء الى دليل وجه دلالته لايكون دليلا على شئ وان كان مبنيا على انه لما كان الدليل دليلا باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلا فى الحقيقة فهو ممنوع لان الدليل مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه اوفى احواله والنظر لايقع فى وجه دلالته **قوله** (صفة الشئ لاهو ولاغيره) اى بعض الصفات وهى اللازمة على ماسيجئ نقلا عن الشيخ الاشعرى ان الصفات منها ماهو عين الذات كالوجود ومنها ماهو غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها مايقال انه لاعينه ولاغيره وهى مايمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة فلايرد مايتوهم من ان هذا يقتضى ان يكون قول هؤلاء السلب الكلى مع انهم مصرحون برفع الايجاب الكلى **قوله** (فان وجه الدلالة صفة للدليل) اى قد يكون صفة الدليل فلاينافى ماتقدم منه من انه قد يدل الشئ نظرا الى ذاته وان الحدوث ليس غير العالم

قوله وقال آخرون لايجب ذلك بل قد يدل الخ) فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة فى بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبنيا على ماقاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت اوسلم ادعاء البناء الحقيقى فلانسلم دلالته على عدم جواز المغايرة اصلا اذ المشايخ رحمهم الله لايدعون فى كل صفة للشئ انها لاهو ولاغيره بل الصفة عندهم قد يغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها وقد لايغاير بان تلازمه ولاتنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدى فى المقصد السادس من المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة والاضافة فى قوله صفة الشئ لاهو ولاغيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فمجرد البناء على ماذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه فى المقصد الثانى من المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وقد لاتكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابقة ادعوا ان وجه الدلالة وهى الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفى الوجوب بل قد يدل الشئ اشارة الى استدلال تسليمى على نفى الوجوب الخ اى اوسلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فحينئذ لا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال منعى من وجه نعم اوقدم هذا لكان انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل

قوله ليس غير العالم) مبنى على ما اشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان من يقاوالا لايكون داخلا فى العالم الذى هو ماسوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلايوصف بالمغايرة اصطلاحا فلايدخل فى العالم قطعا

قوله بل يشبه ان يكون فرعا الخ) انما قال يشبه لان مامر آنفا من جعلهم الحدوث من جملة العالم لايلاءمه وهذا وان امكن حمله على انه استدلال الزامى لكن قولهم بالعينية فى بعض المواضع ٣

من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لايجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتبارى ليس بموجود فى الخارج كالامكان والحدوث

❊ المرصد السادس فى الطريق ❊

الذى يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) فى تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية (هو) اى الطريق (مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لايخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لايستلزم المطلوب فلايمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله ليتناول المفرد الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصورى والتصديقى (ولما كان الادراك اما تصورا اوتصديقا فكذا المطلوب) الادراكى الذى يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصورا سمى طريقه) الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان) المطلوب (تصديقا سمى) طريقه (دليلا وهو) اى الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظنى) الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر (والقطعى) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعى ويسمى الظنى امارة وقد يخص) الدليل ايضا مع التخصيص الاول (بمايكون) الاستدلال فيه

❊ سيالكوتى ❊

قوله (قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ) لما كان المنشأ الذى ذكره المصنف فى غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف يقبله الطبايع فى الجملة **قوله** (عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب اما بامكانه او بمسبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولاحاجة الى التأويل على ماوهم **قوله** (اعتبر الامكان) ان اريد الامكان الخاص يكون التعريف مختصا برأى الاشاعرة وان اريد الامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المذاهب المذكورة فيماسبق **قوله** (لان الفاسد الخ) اى مادة اوصورة لايستلزمه كما عرفت فلولم يقيد النظر بالصحيح فان اريد به العموم خرجت الطرق باسرها عن التعريف اذ لايمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك **قوله** (لايستلزم المطلوب) وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة اليه **قوله** (فانه يسمى عندهم دليلا) رعاية لظاهر ماورد فى النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض ومافيهما ادلة **قوله** (غير مأخوذة مع الترتيب) سواء كانت متفرقة اومترتبة واما اذا اخذت مع الترتيب فهى خارجة عنه اذ لايمكن وقوع النظر فيها **قوله** (وحينئذ يلزم الخ) اى حين عمم النظر فيه لاجل تناول التصورات المذكورة يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت اومترتبة وفيه اشارة الى ان تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب اذ لهم ان يقولوا ان الدليل عندنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل عندنا ولامشاحة فى الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فانه واجب كيلا يلزم خروج المعرف مطلقا ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ بحين اذ اريد بالنظر فيه النظر فى نفسه والنظر فى احواله فوقع ابيان تغيير الاسلوب فى تناول المقدمات فيماوقع **قوله** (ليتناول الخ) يعنى لولم يرد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله خرج المعرف مطلقا اذ لا يقع الترتيب فى احواله فلا بد من التعميم

٣ لايلايمه ايضا ولواريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم يتجه فيما استدل بنفس الحدوث مثلا ولهذه المعانى حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية

قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل) اى فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلايرد ان هذا مخالف لما صرح به ذلك القائل من ان الدليل قد يدل على الشئ نظرا الى ذاته والالزم التسلسل

قوله داخل فى وجود ماسواه) اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقا ولاحقا والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لافى وجود ماسوى الله تعالى بل فى نفس ماسواه سبحانه

قوله واجاب بان وجه الدلالة الخ) اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان فى الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان معناه ليس مغايرا موجودا فى الخارج

قوله المرصد السادس فى الطريق الذى يقع فيه النظر) قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبيعى يقتضى تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التى يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ماسبق فى مباحث النظر واجيب بان مفهوم النظر مأخوذ فى مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا اخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد بحث الصورة

قوله لان الفاسد لايستلزم المطلوب) يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر مابه النقضى فلاتغفل

قوله وحينئذ يلزم تناوله) اى حين اراد بالنظر فيه ماذكر قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للمرام وتوضيح للمقام والحق ان تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات الخ كما قال ويتناول ايضا التصورات ايماء الى بعد ذلك التناول وكأن السر فى ذلك ان كون المقدمات الغير المرتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزأ صوريا بخلاف المقدمات

(من المعلول) كالحمى (على العلة) كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا (و يسمى عكسه وهو مايستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلا) و برهانا لميا ﴿ المقصد الثانى ﴾ المعرف يجب معرفته (قبل) معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان تتقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لزم كون الشئ معلوما قبل ان يكون معلوما (و) يكون ايضا (اجلى منه) اذ لو ساواه فى الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه اجلى اى لا يعرف الشئ (بما لا يعرف الا به) فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة (او اكثر) ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) اشارة الى شرط آخر للمعرف اى لا بد من (ان يساويه فى العموم والخصوص ليحصل) به (التميز اذ لولاه) اى لولا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطردا) وهو ان يكون بحيث كل ما صدق على شئ صدق عليه المعرف ايضا (او خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكسا) وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة فى الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ماعداها ولا يلتبس شئ منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ماليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشئ عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشئ اما ذاتى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (برهانا انيا) اى المنسوب الى ان اى الثبوت يسمى بذلك لانه يفيد ثبوت الحكم فى الخارج واما علته ماذا فلا قوله (تعليلا) اى بيانا لعلة الحكم ولذا يسمى برهانا لميا اى منسوبا الى لم الدال على العلية قوله (قبل معرفة المعرف) قبلية زمانية وذاتية وكونه طريقا اليها يثبت القبلية الزمانية وكونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية قوله (فيكون غيره) واو بالاعتبار قوله (لم يكن معلوما قبله) فان المساوى للشئ فى الجلاء يكون فى مرتبة والاخفى بعده قوله (فلا يعرف) بالتشديد والثانى بالتخفيف قوله (ولا مطردا وهو ان يكون الخ) لصدق نقيضه وهو ان بعض ما صدق المعرف عليه ليس يصدق عليه المعرف تحقيقا للعموم قوله (ولا منعكسا وهو ان يكون الخ) لصدق نقيضه وهو ليس بعض ما يصدق عليه المعرف صدق عليه المعرف تحقيقا للخصوص قوله (فقد قالوا الرسم الخ) يشكل بالتعريف بالاخص لانه ليس داخلا فى التام لانه لا يفيد تميز جميع افراد المعرف ولا فى الناقص لانه يفيد التميز عن كل ما عداه الا ان يقال انه ذكر بعض اقسام الناقص وترك بعضه كما يشير اليه كلمة منه ومنه او يقال تعريف الناقص بما يميز عن بعض ما عداه تعريف بالاخص وذلك جائز عند المتقدمين ولا يخفى ان كلا من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام لانه فى مقام بيان اقسام الرسم وتحقيقها وغاية ما يقال ان التعريف بالاخص مما كان خاليا عن شمول بعض افراد المرسوم لم يفد تميزه باعتبار ذلك البعض عما عدا ذلك البعض من حيث انه ما عداه وان افاد تميزه عن ذات كل ما عداه قوله (كيلا يتناول الخ) كالتعريف بالاعم قوله (ولا يخلو عما هو منه) فى الصحاح اخليت المكان وجدته خاليا اى لا يوجد الرسم خاليا عن فرد هو فى المرسوم كالتعريف بالاخص قوله (لا بد ان يفيد الخ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته

قوله ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره) فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يغايره مع كونه فى موقع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللازم ما التزم عندهم فتأمل فانه دقيق على ان قوله يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير فى وجود ناقص يميز عن كل ما يغاير المرسوم غاية ما فى الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافى التمام بالمعنى المراد ههنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف التام يأباه وقد يقال يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذى هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يغاير الاخص المعرف مثلا لا عن بعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لا يستقيم المقابلة حينئذ فان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل

قوله وايد ذلك الخ) اشارة الى ان التعريف بما يعم الشئ يفيد تصوره بوجه ما قال الشارح فى حواشى المطالع تأييدا له الا يرى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تميزه عنها فقيل انه شكل مضلع افاد تصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر فى حواشى شرح المختصر ان الطلب فعل اختيارى لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم ان يمتاز المطلوب التصورى قبل التعريف عن جميع ماعداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذى صدر انما يأتى بالنسبة الى من علم ٣

اوعرضى كذلك قد تكون بوجه عام ذاتى اوعرضى فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما (ولا بد فيه) اى فى المعرف (من مميز) مساو للمعرف (فان كان) المميز (ذاتيا سمى) المعرف (حدا والا سمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه عام الذاتى المشترك بينه و بين غيره المسمى بالجنس القريب فتام) اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والا فناقص) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده اومع الجنس البعيد اوالعرض العام عند من يجوز اخذه فى الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها اومع الجنس البعيد اوالعرض العام عند من يجوز اخذه فى الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهى التصور (يحد) باجزائه حدا تاما وناقصا (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهى التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقعا جزء الشئ (وكل) متصور (كسبى) مركب او بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره (يرسم والا) اى وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبى الذى له تلك الخاصة (مركبا امكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب اولا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة) التى بين ذلك المعرف و بين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتميز فهى خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا فى الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف (والا) اى وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع فى مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثانى التعريف اللفظى وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر

﴿ سيالكوتى ﴾

فان المعرفة يقتضى التميز فى الجملة قوله (فيجب ان يكون كاسب الخ) ليصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب قوله (ولا بد فيه من مميز مساو الخ) اما مغاير له بالذات كما فى التعريف بالمركب او بالاعتبار كما فى التعريف بالمفرد فهو من حيث انه معرف ظرف له من حيث كونه مميزا مساويا وقد يقال الكلام على حذف المضاف اى فى حصول المعرف او شانه قوله (فان كان المميز الخ) واذا اجتمع المميزان يسمى رسما اكمل من الحد وهو خارج عن القسمين لان المقسم المميز الواحد وادخاله فى القسم الثانى بان يراد من المقسم الاول ان كان المميز ذاتيا فقط غير صحيح لانه حصر القسم الثانى فى الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والرسم الناقص المنقسم الى ما يكون بالخاصة وحدها او بالخاصة والجنس البعيد او العرض العام والرسم الاكمل ليس شيئا منهما قوله (والمركب الخ) بيان لما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به قوله (والا فلا يحد بهما) اى لا يقعان فى الحد فلا يرد ان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشئ مع انه يحد به الانسان قوله (وكل متصور الخ) بيان لما يرسم وما لا يرسم ولما يرسم به وما لا يرسم به قوله (خاصة) ليكون مانعا شاملة لجميع افراده ليكون جامعا لازمة اى فى الذهن بينة اللزوم ليتحقق الانتقال منها اليه قوله (تعريف بالمشابهة) اى بما به المشابهة فان تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن باحد الازمنة وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف وقس على ذلك قوله (ولما كان استيناس الخ) دفع توهم انه لما كان فى الحقيقة تعريفا بالمشابهة فلم ارتكبوا التسامح وعرفوا بالمثال ووجه الاستيناس كون الجزئيات اول المدركات

٣ ان الدائرة ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او عينها او علم مجملا انه غيرها وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه فى هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه فليتأمل

قوله ولا بد فيه من مميز) ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد فقيل بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد فى شان المعرف

قوله فان كان ذاتيا سمى حدا) اى ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج فى قوله والا سمى رسما على ما صرحوا به من انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام

قوله اوالعرض العام عند من يجوز اخذه فى الحد) المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازى فى شرح المطالع حيث ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التميز الحدى فهو مع شئ آخر اولى بذلك نعم فى كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ما ذكره يوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اتفقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام

قوله اذ لم يقعا جزء الشئ) فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزء الشئ مع انه يحد به الانسان الا ان يقال التركيب يعم التركيب من اجزائه

قوله كقولك الاسم كزيد) المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعنى المعتبرة فى الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان

بلفظ اوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعانى ليلتفت اليه و يعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقى واقسامه الاربعة التى ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقى الذى يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ) اذ التعريف الحقيقى ما يكون تصوره سببا لتصور شئ آخر ولما لم يكن فى التعريف اللفظى المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات او بالاعتبار فضلا عن كون احدهما سببا للآخر وما قيل من ان المفهوم من حيث انه مداول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثانى فبالحيثية الثانية سبب و بالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المفاد من التعريف اللفظى احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثانى لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثانى قوله (انما المراد الخ) اذ معنى قولنا الغضنفر الاسد ان ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر والعلم بوضعه له وفيه رد على المحقق التفتازانى حيث ذهب الى ان التعريف اللفظى من المطالب التصورية وقال فى شرح الشرح الحد اللفظى عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتيات و بهذا عرف الحد الاسمى فى التلويح فجعل اللفظى والاسمى مترادفين وقال الشارح فى حواشى العضدى وانما اتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر فى مقاصد القوم والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمى فى مقام اللفظى وقال المحقق الدوانى وانت خبير بانه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظ انه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ اى احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى ففسرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بموجود وليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظيا والا لكان جميع الالفاظ المعلومة اوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو ما يفيد احضار صورة حاصلة وليعلم منه بان اللفظ موضوع بازائها كقولنا الغضنفر الاسد على انه يرد على قوله ففسرنا بالاسد ليحصل معناه انه ان اراد به ان التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فممنوع وان اراد به انه يفيده بتوسط افادته العلم بانه موضوع له فمسلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى بتبعه فتدبر قوله (فمآله الى التصديق) اى التصديق بالوضع فهو فى الحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الى استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر فاندفع ما قاله المحقق الدوانى من ان تعليلهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة انما يتم اذا كان التعريف اللفظى داخلا فى مطلب ما فيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله فى مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة قوله (وهو طريقة اهل اللغة وخارج الخ) قال الشارح فى حواشى العضدى وقد اشار بعض المحققين الى الفرق وان احدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية وكتب فى حاشية الحواشى هو المحقق الطوسى حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشئ وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما لم يقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا قوله (وحقه ان يكون الخ) اذ لم يقصد به تفصيل

ينقسم الى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداله اسميا وان ذكر فى تعريفه عوارضه كان ذلك له رسما اسميا والثانى ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا اورسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدى لهما بمنزلة نقاش ينقش لك فى ذهنك صورة مفهوم اوموجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والالكان مصدقا لا مصورا اى مفيدا للتصديق لا للتصور بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع فى تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان اوان الحيوان جنس له اوان الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا فى الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل فى المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه والا فلا و يقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثانى بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة اواصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذى يدفع بمجرد نقل اووجه استعمال (ثم انه يقدم فى التعريف الاعم) لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب فى الحد التام محصل لجزئه الصورى حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا

❊ سيالكوتى ❊

المعنى بل احضاره للعلم بالوضع وهى كافية فى ذلك قوله (غير معلومة الوجود الخ) سواء كانت موجودة اولا قوله (تصور حقائق موجودة) اى معلومة الوجود بقرينة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر فى كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب الحقيقة الوجود الخارجى فالامور الاعتبارية التى لها وجود فى نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لا شبهة فى ان لها حقايق فى نفس الامر والفاظها يجوز ان يكون موضوعة بازائها وان يكون موضوعة بازاء اوازمها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم و بحسب الحقيقة اما حدودا ورسوما كالحقايق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود فى الخارج الوجود فى نفس الامر و به صرح المحقق التفتازانى فى التلويح قوله (وان سهل فى المفهومات الاعتبارية) اى الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية واما فى الامور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب ايضا كالحقايق الموجودة فى الخارج قوله (النقض والمعارضة) اى ما هو شبيه بهما لانهما مختصان بالدليل قوله (فان سلم الحد الثانى) اى حديته وكذا قوله بطل حده وقوله والا فلا قوله (اذ لا اتحاد الخ) دليل لقوله بطل حده اى لا اتحاد بين المفهومين حتى يقال ان كلا الحدين واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديتهما تعدد الماهية لشئ واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حدين فاذا سلم حدية الثانى بطل حدية الاول وفى بعض النسخ اذ لا تعاند بين الخ فيكون دليلا لما يفهم من قوله بطل حده اى لا يبطل كونه تعريفا اذ لا تعاند بين مفهومى الحدين فى الصدق بل بينهما مغايرة فى المفهوم فيجوز ان يكون احدهما حدا والآخر رسما او كلاهما رسما قوله (اولى) فتأخير الجنس فى الحد التام لا يخل بتماميته انما المخل به عدم تركيب احدهما بالآخر قوله (انسب) يكون التخصيص

قوله كان ذلك حداله اسميا) والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح ايضا فى حواشى المطالع فالقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه فى حواشى المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به فى تلك الحواشى ايضا ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة فى ان التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحى لا يتم ايضا اذ لا شك فى ان المطلوب بما الشارحة نوع خصوص مفهوم الاسم و يجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص يسأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص

قوله وكان خرط القتاد دونه) القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من اعلاه الى اسفله ليندفع به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل فى الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه فى المشقة اوانه قبيلة وهو محفوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط

قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) اى ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فالاصطلاحيان انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب

قوله فان سلم الحد الثانى الخ) اى ان سلم حديته بطل حده اذ لا يكون لشئ واحد حدان وان لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثانى اذ لا تعاند بين نفس مفهومى الحدين المذكورين انما التعاند بين حديتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحدية و يصدق الآخر صدقا عرضيا

فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل (و يحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره و يتبادر ذهنه في المجاز الى غيره (و بالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة ﴿ المقصد * الثالث ﴾ الاستدلال اما بالكلي) كالحيوان مثلا (على الجزئي) كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني (وهو) اى ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي (القياس وعرف بانه قول) اى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف (من قضايا) واراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر اولا (لزم عنه) اى عن ذلك القول (لذاته) اى لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر)

﴿ سيالكوتي ﴾

بعد التعميم قوله (فتطول المسافة) فيه اشارة الى انه لا خلل في افادة المراد قوله (بلا قرينة ظاهرة) بان لا يكون قرينة اولا تكون ظاهرة قوله (و يتبادر ذهنه في المجاز الى غيره) فيه اشارة الى ان المجاز ارده من المشترك و به صرح في حواشي العضدي وما في حواشي المطالع من ان المشترك ارده من المجاز فلعله بالنظر الى الاستعمال فان استعمال المشترك والمجاز بلا قرينة غير جائز ومع ذلك استعمال المشترك اقل من المجاز قوله (الاستدلال الخ) الحصر استقرائي على رأى من يجعل المفرد دليلا وحاصل الكلام انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلي او انتفاؤه عنه من حيث انه كلي مع قطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر او انتفائه عن ذلك الامر لكونه جزئيا لذلك الكلي ومندرجا تحته فهو القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكلي بان تتبع جميع جزئياته او اكثرها فعلم ثبوت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى ثبوته لذلك الامر الكلي فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال لجزئي معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه تحت ثالث بان علم علية الامر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل عنه فوجد ذلك الامر في الجزئي المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل و بالجملة الفرق بين الاقسام باعتبار الحيثيات والاعتبارات لا بحسب الذات حتى يصير الاستقراء والتمثيل ايضا قياسا اذا جعل الامر المشترك بين الجزئيات اوسط قوله (اما مسموع) قابل المسموع دون الملفوظ بالمعقول اشارة الى ان القياس الملفوظ انما يتحقق عند افادة الغير قوله (لانك اذا قلت الخ) وذلك لان القول في اصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول واشتهر في المركب وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا اى كائن من قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا قوله (كما في قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعا في الكبرى نحو ا مساو لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج بواسطة صدق ان مساوي المساوي مساو ولا ينتج ا مباين لب وب مباين لج لعدم صدق مباين المباين مباين قوله (كما اذا بين الخ) بخلاف ما اذا بين اللزوم بالعكس المستوي فانه لا ينافي اللزوم لذاته ولا يخفى ان قوله لذاته يفهم منه ان لا يكون اللزوم بالواسطة واما عدم كونه بالواسطة المخصوصة التي ذكروه فلا قوله (بعكس النقيض) نحو قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر

قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج الخ) قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف اهل الفن في ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف وهذا ليس بشيء والحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ لا شبهة في ان جميع اجزاء الشيء نفسه ولا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان و يكون الماهية معلومة بالكنه والا انفكاك الشيء عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه

قوله و يحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية ومن المشترك والمجاز بلا قرينة) ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر ان هذه الثلثة مرتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة ارده من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شيء فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وايضا الغرابة تختلف بحسب قوم وقوم وفي الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية ارده من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود و يقع الجهل وذكر في حواشي المطالع ان الالفاظ المشتركة ارده من المجازية والمجازية ارده من الغريبة الوحشية و بين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز ارده من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين المراد فالمشترك ارده منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لان غرابة ساذجة فليحمل كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لا يظهر حينئذ كون المجازية ارده من الغريبة الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها هو المجازية التي حكم اولا بكون المشترك ارده منها فتأمل

قوله لانك اذا قلت قول من قضايا الخ) ان قلت ٣

اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي يحتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (واما بالجزئي على الكلي) اى بحال الجزئي على حال الكلي (وهو الاستقراء) من استقريت الشيء اذا تتبعته (وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما (او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكلي (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع ان التمساح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى (واما بجزئي على جزئي) اى بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر) آخر (في علة الحكم) وهي الكلي الشامل لذينك الجزئيين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا) اى الكليان المذكوران (تحت) كلي (ثالث مشترك) بينهما (يقتضي الحكم فهما جزئيان له) اى لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم (لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصوره الشركة فيه) اعني (المسمى بالحقيقي) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لانحصاره في اقسامه (والا) اى وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل) لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس (قلت المقصود انا اثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذي يفيدنا الحكم بها) اى بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما

﴿ سيالكوتي ﴾

وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله (ولا يفيد الا الظن) وذلك قبل العلم بتخلف الحكم في جزئي واما بعده فلا يفيد شيئا قوله (وهو التمثيل) لانه جعل جزئي مثلا لجزئي في الحكم قوله (قياسا) من قست النعل بالنعل اذا ساويته به قوله (فلا يتعدى الخ) اذ المفروض ان ليس شيء منهما جزئيا للآخر ولا جزئيا لثالث قوله (فان قيل لا يلزم الخ) يعني انه اعتراض متعلق بموضعين فقوله فقد استدللت باحد المتساويين اى من حيث انهما متساويان اشارة الى ابطال الملازمة المستفادة من قوله والا فلا تعلق بينهما فلا تعدى حكم احدهما الى الآخر لجواز ان يكون موجب التعدي المساواة وقوله لا بالكلي على الجزئي اشارة الى ابطال حصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي قوله (فمثل هذا خارج الخ) لانه استدلال بحال الكلي على الكلي من غير دخولهما تحت ثالث قوله (مع انه الخ) فلا يكون

٣ فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا قلت لان القول جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادر كونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينهما

قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض) كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

قوله ولا يفيد الا الظن) كما يقال كل حيوان الخ ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة واما بعد العلم فجهلية الا ان يستثنى تلك الصورة فقيل حينئذ تكون حقة قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة غيرها ايضا الا ان يتحقق استقراء غير هذه المعينة باسرها

قوله وان لم يدخلا تحت ثالث الخ) فيه بحث اما اولا فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم احدهما الى الآخر ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما تعدى حكم احدهما الى الآخر دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين اضافيين ولا شك ان التعدي ثابت في كل استدلال فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي وقد قال القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لا نسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما تعلق اصلا لم لا يجوز ان يندرج احدهما تحت الآخر كما في كل قياس عقلي و يمكن ان يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم ان لا يكون احدهما اعم من الآخر حتى لا يتحقق الاستدلال من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الاضافيين و تخالفهما عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت الآخر ولذا اعترض بانه قسم آخر غير الثلثة و بهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فليتأمل

قوله قلت المقصود انا اثبتنا الخ) و بهذا التوجيه يخرج الجواب ايضا عما يقال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يؤدي الى ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي ٣

موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولايخفى بعده وعدم جريانه فى مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائى المتصل فى مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة اولكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلى على الجزئى اصلا وكذا الحال فى الاستثنائى المنفصل فى مثل قولنا اما ان يكون زيد فى البحر واما ان لايغرق لكنه ليس فى البحر فلا يغرق اولكنه غرق فيكون فى البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذى لااشتمال معه فاما صريحا كما فى الاستثنائيات المتصلة اوغير صريح كما فى الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام اوالاشتمال فتأمل ﴿ المقصد الرابع ﴾ القياس وهو العمدة) لافادته اليقين فان الاستقراء لايفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لايفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صور خمس الاولى ان يعلم حكم ايجابى اوسلبى لكل افراد شئ) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) اى ثبوت ذلك الشئ الذى هو الاوسط (لآخر) هو الاصغر (كله اوبعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) الايجابى اوالسلبى (للآخر كذلك) اى اكله اوبعضه (قطعا) حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا

﴿ سيالكوتى ﴾

القياس منحصرا فى الاستدلال بالكلى على الجزئى **قوله** (وهو معنى اندراجه فيه) يعنى انهم عرفوا الجزئى الاضافى بالمندرج تحت آخر وارادوا بالاندراج فيه ان يكون محمولا عليه كليا سواء كان له فرد آخر اولا فيشمل المساوى ايضا **قوله** (ولايخفى بعده) لان الظاهر من الاندراج ان يكون اخص منه **قوله** (وعدم جريانه الخ) يعنى انه لواورد النقض على حصر الاستدلال فى الانواع الثلثة وحصر القياس فى الاستدلال بالكلى على الجزئى بهذه الصورة لايجرى الجواب المذكور بقوله وقد يجاب اذ ليس فيه الاستدلال بالكلى على الجزئى ولا بالجزئى على الجزئى ولا بالجزئى على الكلى ولا باحد المتساويين على الآخر فيكون خارجا عن الانواع الثلثة وعن القياس مع كونه منه **قوله** (وههنا بحث آخر الخ) رد على حصر الاستدلال فى الانواع الثلثة وهو انه قد يستدل بالملازمة بين الشيئين لابالاشتمال **قوله** (فالصواب الخ) انما قال ذلك لان القول بان انتاج الاستثنائى لاشتماله على الشكل الاول على ماقالوا تحكم لان انتاج كل منهما بديهى والاستلزام من الجانبين فلا ترجيح لاحدهما على آخر حتى يقال ان انتاج احدهما لاشتماله على الآخر **قوله** (فراجعة اما الى الاستلزام) ان كان الاقترانى مركبا من المتصلات نحو كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فه ز اوالى الاشتمال ان كان مركبا من المنفصلة والحمليات نحو كل ا اماب اوج وكل ب د وكل ج د فكل ا د والتقسيم لا للترديد **قوله** (لافادته اليقين) اذا كان مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل فانهما من حيث ذاتيهما لايفيدانه اصلا **قوله** (ثم يعلم الخ) كلمة ثم للتراخى فى الرتبة لافى الزمان اذ لايجب ان يتقدم على الصغرى بعد الكبرى زمان **قوله** (فقد اشار الى كلية كبرى الخ) بقوله لكل افراد شئ وايجاب صغراه مع فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر ثم فعلية الصغرى شرط على رأى ابن سينا حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل واما اذا اعتبر عقد الوضع بالامكان كما هو رأى الفارابى فالصغرى الممكنة منتج فى الشكل الاول وما قيل من ان فى اشتراط كلية الكبرى وايجاب الصغرى بحثا اما فى الاول فلانه اذا ثبت الاوسط للاصغر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاصغر للاكبر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب كما فى الاستقراء واما فى الثانى فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول والسالبة تستلزمها فينبغى ان تصلح لذلك غاية مافى الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقتضى ان يسلب عن السالبة صلاحيته لصغرى الاول فمدفوع اما الاول

٣ على الجزئى لان الاستدلال من احوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب ان فى قولنا ان كل عدد يعده الواحد اعتبارين احدهما اعتبار مفهوم العدد نظرا الى ذاته ووجوده فى ضمن جميع افراده وثانيهما اعتبار افراده فالاول هو الملحوظ فى الاستقراء لان الاعتبار الثانى حاصل قبل والثانى فى القياس لان المقصود الاصلى فى مقدماته هو الثبوت والكلية

قوله واما بالاستلزام الذى لااشتمال معه) قيل ماتقرر بين المحققين من ان الاستثنائى عائد فى الحقيقة الى الاقترانى بطريقه المخصوص المذكور فى موضعه وان الاقترانى بجميع اقسامه عائد الى الشكل الاول بل الى الضرب الاول منه يحقق الاشتمال المذكور فيه وانت خبير بان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود واماقبله فلا

قوله اما الى الاستلزام اوالاشتمال فتأمل) فالاول كالمركب من المنفصلات نحو كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فه ز فكلما كان اب فه ز والثانى كالمركب من المنفصلة والحمليات نحو كل ا اماب اوج وكل ب د وكل ج د فكل ا د وانما امر بالتأمل لئلا يتوهم ان المقصود من قوله اما الى الاستلزام اوالاشتمال منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو ولاقتضاء ماذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين

قوله وهو العمدة لافادته اليقين الخ) قد يقال فى وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل يرجعان اليه مطلقا اما مايفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعى واما مايفيد الظن فراجع الى القياس الظنى

قوله فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه) فى كل من اشتراط كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه بحث اما فى الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرئ اكثر افراد الشئ ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن بان كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما فى الثانى فلانهم صرحوا بان الموجبة ٣

(الثانية ان يعلم حكم) ايجابى اوسلبى (لكل افراد شئ) هو الاكبر (ومقابله) اى ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) هو الاصغر (كله اوبعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر) كله اوبعضه فظهر ان الشكل الثانى يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما فى شئ واحد فتكون ضروبه ايضا اربعة وانه لاينتج الا سلبا كليا اوجزئيا يحتاج فى العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان يكون ذلك الشئ لوكان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين) هما الاصغر والاكبر (لثالث) هو الاوسط ولابد ان يكون ثبوتهما اوثبوت احدهما لذلك الثالث كليا (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) اى فى ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولايعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلايصدق عليه كليا (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا فى ضروب ثلاثة واما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين لشئ اما كليا اوجزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ كله اوبعضه ويعلم مع الثانى سلب الآخر عن ذلك الشئ كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه فى ذلك الشئ ولايعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة اخرى منتجة للسلب الجزئى ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لابد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لاينتج الا جزئيا موجبا اوسلبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج فى بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه فى تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة ان تثبت ملازمة) اى لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا) اى وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم اومن عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) اى ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز ان يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم الملزوم (الخامسة ان تثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اى كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعنى صدقه ففى كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس ومايتعلق بها (تفاصيل) جمة (افردلها فن) على حدة الا ان ماذكرناه كاف لنا فيما قصدناه ﴿ المقصد الخامس ﴾ مامر هى الطرق القوية (وههنا طريقان ضعيفان) يسلكهما

﴿ سيالكوتى ﴾

فلانه اذا ثبت الاكبر لاكثر الاوسط فاما ان يحصل الظن بثبوته لكله فكلية الكبرى حاصلة غاية مافى الباب ان يكون كليتها ظنية وان لم يحصل الظن بذلك لايكون الاستدلال بحال الكلى على الجزئى فلايكون قياسا واما فى الثانى فلان الانتاج حينئذ بواسطة مقدمة اجنبية كما فى قياس المساواة وهو ان لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة **قوله** (بحيث يمتنع الخ) يعنى لايكفى فى انتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط ولا بحيث يمتنع ارتفاعهما فقط **قوله** (فتكون ضروبه ايضا اربعة) لان الكبرى الكلية اذا كانت موجبة فالصغرى اما سالبة كلية اوجزئية واذا كانت سالبة فالصغرى اما موجبة كلية اوجزئية **قوله** (فى ضروب ثلثة) هى الموجبتان الكليتان والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية او بالعكس **قوله** (ضروب ثلثة اخرى) هى الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية اوالجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية **قوله** (لانه بعيد عن الطبع) ولما كان الشكل الثالث متوسطا بين الثانى والرابع ذكر ضروبه المنتجة للايجاب لشرافته وترك ضروبه المنتجة للسلب **قوله** (وههنا طريقان الخ) ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لان الاول شكل اول مخصوص والثانى تمثيل مخصوص فقوله ههنا طريقان بمنزلة الاستثناء

٣ السالبة المحمول يصلح صغرى للشكل الاول والسالبة يستلزمه فينبغى ان يصلح لذلك غاية مافى الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقتضى ان يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول عن السالبة الايرى ان ظهور الانتاج فى باقى الاشكال باحدى الطرق الثلثة كيف كانت مقدماتها ولايصح سلب صلاحية الصغروية اوالكبروية من المقدمات التى قالوا بصلاحيتها لهما وقد يقال الايجاب الذى يشترط فى صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقة كما فى الموجبة المحصلة والمعدولة والسالبة المحمول اوحكما كالسالبة المحصلة التى فى قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط ان يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لاشئ من ج ب وكل ماهو ليس ب ا فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى فى حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان فى عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر وهذا قول الخونجى والارموى اولا ثم رجع الارموى وبنى رجوعه على مابنى واجاب الجد عن مبناه فى فصول البدايع فمن اراد التفصيل فلينظر ثمه

قوله واما الضابط فيما ينتج منه السلب) فان قلت لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثانى وكذا ذكر ضروبهما بتمامها وابعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة الى الثانى تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخسها

قوله اى لزوم بين شيئين) انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة اذ قد يجئ المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر

قوله وههنا طريقان ضعيفان) لايذهب عليك ان هذين الطريقين لايخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل اول والطريق الثانى قياس فقهى اى تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة امرا ممتازا عما عداها عدا طريقين آخرين

بعض المتكلمين فى اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا نفى شئ غير معلوم الثبوت بالضرورة (قالوا الادليل عليه فيجب نفيه اما الاول) وهو انه لادليل عليه (فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين) لذلك الشئ (و بيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) اى نفى الوجوه كلها (بالاستقراء) اى تتبعناها فلم نجد ههنا شيئا منها (وهو عائد الى الاول) اذ ما آله الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى لتسقط هذه المؤنة (واما الثانى) وهو ان كل ما لادليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله (فاذلولاه) اى لولا وجوب نفى ما لادليل عليه (انتفت الضروريات لجواز ان تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لانراها) واللام فى قوله (لعدم الدال على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لادليل عليه فحينئذ يجوز ان تكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لادليل على ثبوته (و) انتفت (النظريات) ايضا (لجواز) وجود (معارض للدليل لانعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (اوغلط) فيه (لادليل عليه) والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظرى فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الامر لادليل لنا على وجود ذلك المعارض فلانعلمه وجاز ايضا ان يكون فى مقدمات ذلك الدليل غلط لادليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لايمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ما لادليل عليه يوجب القدح فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثانى بقوله (وايضا فان ما لادليل عليه) من الاشياء (غير متناه)

من الطرق السابقة فان قيل ضعفهما انما هو من حيث المادة اما الاول فلضعف صغراه وكبراه واما الثانى فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم خصهما بالذكر قلت لتمسك البعض بهما وجريانهما فى صور كثيرة واليه اشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين **قوله** (فى اثبات مطالبهم العقلية) اى التى يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التى يكتفى فيها بالظن كالمسائل العملية فانهما ليسا بضعيفين فيها اما الثانى فلانه احدى الادلة الشرعية واما الاول فلانه لوجوز ثبوت حكم شرعى لادليل عليه شرعا لزم جواز اثبات الشرع بالرأى **قوله** (غير معلوم الثبوت بالضرورة) المراد بها ما يقابل النظر اى اذا حاولوا نفى شئ نظرى الثبوت ولولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضروريات لانه يصدق عليها انه لادليل عليها اذ لادليل على الضرورى والالكان نظريا وما لادليل عليه يجب نفيه فيجب نفى الضروريات وهو باطل وما قيل انه لو اريد بها ما يقابل النظر لوجب ان يضم اليه او بالنظر وهم لان ما علم ثبوته بالنظر لايصدق عليه انه لادليل عليه فلا حاجة الى الضم **قوله** (اذ ما آله الى عدم الوجدان) اى مآل الاول الى عدم الوجدان وابطال ادلة المثبتين انما هو لتوقف عدم الوجدان عليه اذ مع صحتها يشعر عدم الوجدان فالدليل فى الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الادلة اذ لاتعلق ولاتوقف لعدم الوجدان عليه فهو مؤنة زائدة فالاولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان **قوله** (انتفت الضروريات) لانه لادليل على خلافها والالم يكن الضرورى علما فضلا عن كونه ضروريا فلوجوز ثبوت ما لادليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم يكن الضروريات ضروريات فقوله لجواز ان تكون الخ تصوير للزوم انتفاء الضروريات فى ضرورى معين لااثبات له حتى يرد انه لايلزم من انتفاء ضرورية هذا الجزئى انتفاء الضروريات كلها و بما حررناك ظهر انه لادليل على خلاف الضروريات فى نفس الامر فلاحاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان باحد الطريقين المذكورين على ما وهم **قوله** (وانتفت النظريات) لانه لادليل على وجود المعارض لادلتها وعلى وجود الغلط فى نفس الامر والالم تكن تلك النظريات علوما فلوجوزنا ثبوت ما دليل عليه لجاز

قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة) اى بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب ان ينضم اليه اوبالنظر وانتهاء النظرى الى الضرورى لايصحح القول بحصوله بداهة لاابتداء ولاانتهاء كما ظن وهو ظاهر لايخفى

قوله اذ ما آله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فان قلت يجوز ان يكون الحصر دائرا بين النفى والاثبات ويبقى القسمان لمانع قطعى قلت يخرج من المبحث لان الكلام فى نفى الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان

قوله انتفت الضروريات) اذ كل ضرورى يصدق على خلافه انه لادليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذى فرضناه ضروريا ضروريا فلوجوز ثبوت ما لادليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضرورى فانتفت الضروريات باسرها فان قلت المفهوم مما ذكره اولا انه لابد فى هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقين ثم نفيها ولايكفى مجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه ان خلاف كل ضرورى ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل ما لادليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينتفى نقيضه وهو الضرورى قلت خلاف كل ضرورى وان كان لايتأتى فيه نقل ادلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضرورى فى الاكثر لكن لايتأتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لايخفى مثلا الضرورى فى مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجوه ادلته رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ماوراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل ما لادليل عليه جوز اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لادليل عليه يجب انتفاؤه باحد الوجهين احدهما ان كل ما لادليل عليه يجوز اثباته والثانى ان بعضه يجب انتفاؤه و بعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لايلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفى يلزم جواز الاثبات فى الكل اذ الكلام فيما لادليل على النفى الاعدم دليل الثبوت كما لايخفى فلاوجه لوجوب النفى فى البعض فتأمل

يعنى ان غير المتناهى من جملة الاشياء التى لادليل على ثبوتها فلوجوزنا ثبوت ما لادليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لايتناهى (واثباته محال والجواب) ان قولكم فى شئ معين انه لادليل عليه اما ان تريدوا به عدمه فى نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشئ (فى نفس الامر ممنوع) فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لايفيدان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل فى نفس الامر لايدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه فان الصانع تعالى لولم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان اردتم الثانى فنقول عدم الدليل (عندكم لايفيد) ولايدل على عدم ذلك الشئ فى نفس الامر (والالزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التى لايعلمون دليلا على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التى ليست عندهم ادلتها (و) لزم (ان يكون الاجهل بالدلائل اكثر علما) لان جهله بدليل اى شئ كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشئ فيساوى الجاهل العالم فيما لايقيمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء (مع انه) اى العلم بالدليل (قد يحدث) فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لايكون الجهل به فى الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفى نهاية العقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع عما لايعلم الاباخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلايكون عدم الدليل فى نفس الامر ولاعدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول فى نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لايتوقف على هذه المقدمة) القائلة بان كل ما لادليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والالكان) العلم بعدم الجبل (نظريا) لاضروريا (وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية) ضرورية كانت او نظرية (ضرورى) معلوم بالبديهة فلايتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لانهاية له ان امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعنى قياس ما لادليل عليه من الامور المتناهية التى لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) اى وان لم يمتنع لقاطع (منع الحكم) الذى هو وجوب الانتفاء (فيه) اى فيما لايتناهى وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لادليل على ثبوتها ولاقاطع

ثبوت المعارض لها والغلط فى مقدماتها فلايكون النظريات علوما **قوله** (يعنى ان غير المتناهى الخ) فالمراد من قوله ان ما لا دليل عليه غير متناه لازمه لانه اذا كان الاشياء التى لادليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الاشياء غير متناه لادليل عليه كما ان كل واحد منها كذلك فلوجوز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهى وانه محال و بما حررنالك ظهر انه لايتم التقريب بدون تلك العناية اذ كون الاشياء من جملة ما لا دليل عليه لايوجب جواز ثبوت غير المتناهى وانما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محل تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل فى المعدات **قوله** (عدم الدليل عندكم الخ) ولايجوز ان يراد عند جميع العقلاء لانه حينئذ لايمكن الاستدلال بهذا الطريق اصلا لان العلم بانتفاء الدليل على شئ عند جميع العقلاء محال **قوله** (وكونهم جازمين الخ) اذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان وابطال دليل المثبتين فيما وجد فيه لكون عدم الوجدان موقوفا عليه وحصر وجوه الادلة قد عرفت انه زيادة مؤنة لاحاجة اليه **قوله** (كان اعتقاد العالم بثبوته الخ) لانه فرض ان ما لادليل عليه عند شخص يجب نفيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقية النقيضين ولو نظر الى ان اعتقاد العالم علم فى نفس الامر يلزم اجتماع النقيضين **قوله** (وفى نهاية العقول الخ) اشارة الى انه يمكن حمل عبارة المتن على ابطال شق الترديد بان يرجع ضمير انه الى الدليل لا الى العلم كما وقع فى النهاية وانما اختار اولا ارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق العلاوة بالشق الثانى اظهر لانه اقرب

قوله يعنى ان غير المتناهى الخ) فسر كلام المصنف بهذا ليلائم تقرير الجواب ولان اثبات ان ما لادليل عليه غير متناه بالوجدان

قوله والالزم علم العوام الخ) فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلايتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما امكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لايمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر

قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما الخ) فيه بحث لانه علم مما ذكره فى صدر هذا الطريق انه لابد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت باحد الطريقين ثم نفيها كما قررناه آنفا ولايكفى عدم الشعور بالدلائل بالمرة فى هذه الصور اعنى فيما علم العالم دليلا على ثبوت شئ لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفى ذلك الشئ علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وابطله فى نفس الامر وهذا الابطال لايتأتى فى نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام على السند لان قوله والالزم فى قوة السند فالمنع بحاله ولك ان تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئا عن دليل ضعيف كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقى اذ لااحتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما الواقع فلايرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكرا لكون ما يستند الى العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان للزوم نفى الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور فى الواقع لاالتزامه ثم ان اللازم فى التحقيق وان كان جهلية احد الاعتقادين لاعلى التعيين بناء على ان المستدل المذكور لاينكر علمية الحاصل عقيب العلم بالدليل بل يقول بانتفاء الطريق الموصل اليه لكن يمكن فى طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه

قوله وفى نهاية العقول الخ) فان قلت عبارة المصنف صالحة لان يحمل على ما يفهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضمير انه الى الدليل ؟

يدل على امتناعها (وايضا) ان صح ماذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) اى الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معا فى شئ واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا) فانا اذا لم نجد مع انسان مايدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فانا اذا لم نجد معه مايدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفى كون عدم دليل النفى مستلزما للوجود حتى يلزم ماذكرتم من الجزم بالنقيضين معا (وايضا يلزم هنا) اى من كون عدم دليل النفى مستلزما للوجود (اثبات مالايتناهى) وهو ممتنع (و) يلزم (ثمه) اى من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء (نفيه) اى نفى مالايتناهى (ولايمتنع) هذا النفى فظهر الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) اى نبوة من لانجد دليلا على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذى هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على ان لانبى بعد محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (واما الثانى) اى الجواب عنه (فالغرض) مماذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفى على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضى الى اثبات مالايتناهى بل الغرض (انه لافارق بينهما) اى بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفى والاستدلال بعدم دليل النفى على الثبوت (فى العقل) فلو جاز الاول جاز الثانى لكنه ممتنع لوجوه منها ماذكرتم من انه يلزم منه اثبات مالايتناهى (وانما يتمشى) هذا الجواب (اوثبت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثانى لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة * الطريق

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وايضا ان صح الخ) عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باستلزامه المحال **قوله** (يستلزم الخ) اذ لافرق بينهما فان كلا منهما عدم دليل على احد النقيضين فلو استلزم احدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت بقرينة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والمجيب بصدد ابطاله فلا يرد انه اذا كان احد ادلة النفى عدم دليل الثبوت لايمكن عدم دليل الطرفين لانه اذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت **قوله** (لايقال الخ) ابداء للفارق بينهما بطريق الان **قوله** (وايضا يلزم الخ) يعنى ان مالادليل على ثبوته وانتفائه امور غير متناهية عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزما للثبوت يلزم ثبوت غير المتناهى فى الخارج بخلاف مالو كان عدم دليل الثبوت مستلزما للنفى فانه يستلزم انتفاء وجوده فالفارق متحقق بينهما فلا يرد ماقيل ان غير المتناهى ليس ممالادليل على انتفائه حتى يلزم ثبوته من القول بان مالادليل على انتفائه يجب ثبوته لان المراد من غير المتناهى الغير المتناهى المخصوص اعنى الامور التى لادليل على انتفائها وثبوتها ولا ماقيل انه كما لايلزم القول بان مالادليل على انتفائه يجب ثبوته اثبات مالايتناهى كذلك القول بان مالادليل على ثبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفى الصانع على تقدير عدم ايجاد العالم لانه ابداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود المجيب **قوله** (لذلك المدرك) بفتح الميم فان الدليل محل ادراك الحكم **قوله** (بل للدليل القاطع الخ) هذا بطريق التمثيل والمقصود ان نفى نبوة من لادليل على نبوته فى كل زمان بواسطة الدليل القاطع على نبوته كالدليل القاطع على انه لانبى بعد محمد صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس مقصوده الحصر فيه فلا يرد ماقيل انه لايجرى فيمن قبل نبينا عليه السلام **قوله** (وانما يتمشى هذا الجواب) اى المذكور بقوله وايضا ان صح الخ اعتراض على الجواب المذكور بمنع الملازمة **قوله** (ودعوى عدم الفارق الخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة **قوله** (مع ظهوره) لان الانتفاء عدم اصلى فعدم الدليل عليه لايستلزم الثبوت الذى هو امر حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت فان استلزامه للانتفاء ابقاء للشئ على ماكان عليه

٣ فلم ارجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام فى رد الشق الثانى من شق الترديد والملايم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لاعن نفس الدليل كما لايخفى

قوله لايتوقف على هذه المقدمة والالكان نظريا) فيه بحث لجواز ان لايكون التوقف بطريق النظر كما فى الفطريات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ماسيجئ

قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين الخ) فيه بحث اذ لايعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ماذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور فى ذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل احد الطرفين ماعلى الاول فظاهر واما على الثانى فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم

قوله اثبات مالايتناهى وهو ممتنع) فيه بحث اما اولا فلانا لانسلم ههنا عدم دليل النفى حتى يلزم اثبات مالايتناهى حينئذ لان لامتناع مالايتناهى ادلة مقررة فى موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير المتناهى ممالادليل على نفيه حتى يرد ماذكر بل ان مالادليل على نفيه من الممكنات غير متناه فحينئذ يلزم ثبوت مالايتناهى الممتنع واما ثانيا فلان الفرق باستلزام المحال فى بعض الصور لايفيد لانه مشترك كما فى ان لايوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفى الكل ممالم يثبت ولايثبت

قوله بل للدليل القاطع الخ) قيل عليه هذا غير جار فيمن قبل نبينا مع جريان الشبهة فيه

قوله مع ظهوره) اذ العدم اصل

(الثانى) من ذينك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا و يطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا من الحواس (ولابد) فى هذا القياس بل فى القياس الفقهى مطلقا (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه (وهو) اى هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكل) جدا (لجواز كون خصوصية الاصل) الذى هو المقيس عليه (شرطا) لوجود الحكم فيه (او) كون خصوصية (الفرع) الذى هو المقيس (مانعا) من وجوده فيه وعلى التقديرين لايثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) اى فى اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها الحكم (طرق) كثيرة مفصلة فى كتب اصول الفقه (اشهرها امور) ثلاثة (احدها الطرد والعكس) وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اى كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولاعوض لاحق قبيح فى الشاهد ثم اذا تأملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شئ من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ماذكر من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوى لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوى والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شئ من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شئ من المدارات التى ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح فى الفعل ممالايتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن (وايضا فيجوز ان يكون المؤثر) فى الحكم الدائر (امرا مقارنا) للمدار دونه وحينئذ لايكون المدار علة

❊ سيالكوتى ❊

قوله (ويطلقون الخ) مع كونه حاضرا ناظرا **قوله** (من اثبات علة) وهى مايستلزم الحكم مشتركة ليلزم الاشتراك فى الحكم **قوله** (احدها الطرد والعكس) قد اختلف فى افادته العلية على مذاهب احدها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا وثانيها يفيد قطعا وثالثها وهو المختار لايفيد قطعا ولا ظنا **قوله** (اى كلما وجد الخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على مافى القاموس لانه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك **قوله** (وكلما عدم عدم الخ) هذا معنى العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه قلب الطرد فانه فى الوجود وذلك فى العدم وماقيل انه عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلى ايجابى والعكس حكم سلبى فسهو لان العكس ايضا حكم كلى ايجابى الا ان طرفيه عدم وكذا ماقيل انه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولاعكس اى ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما فى الشرح حينئذ تعبير باللازم باطل لانه لم يعتبروا فى الدوران كلما وجد الحكم وجد المشترك وكيف ولادخل له فى علية المشترك **قوله** (واذا زال الخ) بان لايكون اضرارا او يكون اضرار الاجل جناية سابقة اولاجل عوض لاحق **قوله** (كون المدار صالحا للعلية) اى ان يكون باعثا لامجرد امارة ومعناه ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة اودفع مفسدة **قوله** (وليس شئ من المدارات الخ) اى ليس باعثا وان كان امارة والا لما كانت معلولا اوشرطا اوجزأ بل علة **قوله** (فليس الاستدلال الخ) اى القائلون بان الدوران دليل العلية يدعون بان مجرده طريق اثبات العلية ولذا جعلوه مقابلا للمناسبة التى هى احد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات بل مستدركا لان المناسبة طريق مستقل **قوله** (وايضا الخ) اى القائلون بعلية الدوران

قوله والعكس) هذا العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلى ايجابى والعكس حكم سلبى ويحتمل ان يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولاعكس اى ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما فى الشرح حينئذ تعبير باللازم

قوله وليس شئ من هذين المدارين علة لدائره) لان العلة فى اصطلاحهم مايؤثر فى الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا مايستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففى صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفى غيرها لادوران فلا الزام وسيجئ الاشارة الى هذا المعنى

قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر فى الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشئ على ماله صلوح العلية واجيب بمنع اعتباره فى الدوران الذى جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح فى تفسير الدوران وقد يقال لاشك فى صلوح الامور المذكورة للعلية عند نامالم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل

للدائر (وقد ينفى هذا الاحتمال) اى احتمال كون المؤثر امرا مقارنا (بوجوه * الاول الرجوع الى انه لادليل عليه) اى على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساده (الثانى انهما) اى المدار والدائر (متلازمان علما) يعنى انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون مايقارنه مثلا اذا علمنا فى الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هى العلة للقبح لم لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ماذكرتم (بالمضافين) كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولاشك انه لايمكن ان يكون بينهما علية (كيف) اى كيف لاينتقض ماذكرتم ولايكون باطلا فى نفسه (ولا كل مايعلم به) وحده (غيره علة له) اى لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الاترى انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلى فربما خالفهم فى ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات تعلم من اسبابها وليست عللا لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعنى ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على ان مالايكون علة لشئ لايكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه فى مسئلة العالمية فى تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات (الثالث الدوران اولم يفد) كون المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار (لجاز استناد المتحركية الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك فى العلل والمعلولات (فنقول ان سلم التغاير) بين المتحركية والحركة اى لاتغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتى الاحوال (فلا نريد بالحركة الا

سيالكوتى

قد ثبتوا علية المدار فى المثال المذكور بالدوران فلو اعتبروا فى الدوران صلوح علية المدار يرد عليهم ان صلوح الوجوه المذكورة للعلية محل بحث غاية مافى الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والكلام فى افادة الدوران اليقين بالعلية قوله (متلازمان) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقى اذ العلم بالدائر وان كان معلولا لايستلزم العلم بالمدار اذ العلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلة المعينة الاترى ان العلم بالقبح لايوجب العلم بالاضرار المذكور ولو سلم فلا دخل له فى كون المدار علة الدائر بل اراد به معنى اللزوم اى العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجودا وعدما كما فسره الشارح وانما اعتبر اللزوم فى العدم ايضا مع ان اللزوم فى الوجود فقط كاف فى ثبوت عليته كما اشار اليه الشارح فيما سيأتى بقوله يعنى ان قولكم العلم بالمدار الخ ليثبت انحصار العلية فيه و ينتفى عن المقارن على خلاف ماقاله المانع من انه يجوز ان يكون المقارن علة دونه ولذا قال ههنا فدل على انه العلة دون مايقارنه وقال فيما سيأتى فيكون علة له بدون الحصر قوله (يعنى ان قولكم الخ) اى ماقلتم انما يثبت العلية اذا كان ذلك خاصة للعلة فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل لان كونه خاصة لها يتضمن حكمين احدهما ان لايوجد فى غير العلة وقد ابطلناه والثانى ان يوجد فيها وسنبطل فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية فقال ان العلية انما تتوقف على ان مايقتضى العلم به وحده العلم بشئ آخر علة لان كل علة الشئ يقتضى العلم به العلم بذلك الشئ فان الموقوف على هذه المقدمة ان ما لايكون علة لشئ لايكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ ومنشأ هذا الغلط انه فهم ان المراد بقوله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان كل علة لشئ يقتضى العلم به وحده العلم

قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيه بحث وهو ان المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى وهو ان العلم بغير المدار لايستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له واما الجزء الذى ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبنى على هذه المقدمة فان الذى يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل مايقتضى العلم به العلم بشئ آخر فهو علة لذلك الآخر لا ان كل علة لشئ يقتضى العلم به علم ذلك الشئ و يمكن ان يجاب بان وحده فى قوله العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر حال من ضمير يقتضى والاقتضاء اذا كان مختصا بالمدار يلزم ان لايعلم الدائر عندنا مالم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئى المدعى المركب ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجرد ماذكره مع انه فى كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتأمل

مايوجب المتحركية) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ماهو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح فى دلالته على العلية القدح فى العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذى زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وساواه بحيث لاينفك احدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذى هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذى هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) اى وان لم يلازمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذى فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما هذا خلف (قلنا لعل المدار لازم) للمقارن (عم) منه (فيوجد) المدار (دونه فى صورة النزاع) اى نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه فى صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له فى هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب (وثانيها) اى ثانى الامور التى هى اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل فقد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية فى السواد (امر آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) فى الجواب (لادليل) على ثبوت ذلك الامر الآخر (فينتفى) وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) اى ثالث الامور التى هى اشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على مايقول به الخصم لعلة فارقة) توجد فى الاصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى اى الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد اما فى الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما النفى كقولهم النظر لايولد العلم لان تذكره لايولده واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالبارى تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا (وهو) اى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات (لايفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الالزام) ايضا (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) فى الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) اى حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى التذكرة للمعتزلى ان يقول

سيالكوتى

بذلك الشئ قوله (المقارن الخ) حاصله ان المقصود من اثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة فهذا المنع لايضرنا هذا على تقدير ان يشترط فى العلة كونها مؤثرة واما على تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزما للحكم على مانقلناه سابقا فالتقرير ظاهر قوله (مصادرة على المطلوب) لان ثبوت الحكم فى الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفا على دعوى الدوران وثبوته فى هذه الصورة قوله (السبر) فى الصحاح سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ماغوره قوله (وهو القياس الخ) اى قياس الفرع على اصل يقول الخصم به اى يحكم لعلة بينهما فقوله لعلة متعلق بيقول ومتعلق القياس محذوف اى لعلة مشتركة بينهما فى زعم القايس قوله (قياس الطرد) اى طرد حكم الاصل فى الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبوتيا فيكون الطرد فى الاثبات او عدميا فيكون الطرد فى النفى وحاصله الاستدلال بتحقق الملزوم على تحقق اللازم كأنه قيل فى مثال التذكر لو كان التذكر لايولد العلم كان النظر لايولده والمقدم حق فكذا

قوله الرابع المقارن الخ) فيه أن المطلوب ههنا نفى كون المقارن مؤثرا وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى و يمكن التفصى بالتكلف فليتأمل

قوله وثانيها السبر) يقال سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ماغوره

قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا) اى بيننا و بين من يخاصمه كبعض المعتزلة فلا تقدح فى هذا الاتفاق ذهاب النجار فى احد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات

انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لايعلل فان صح ماقلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لايوجد فى الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد اوغيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت فى بعض الاوقات باعادة ماعدم وهى فى ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان تكون قدرة واحدة فى وقت واحد فى محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك القدرة بما لايتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثانى ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشئ غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التى اعتقدتها ساقتنى الى ان احكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم فى الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلاشبهة كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازى قال فى النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم مالادليل عليه يجب نفيه و بين ضعفه ثم قال الثانى القياس الذى من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم فى الاصل معللا بعلة موجودة فى الفرع ولهم فى بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثانى فى اثبات علة الاصل فى الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهى بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التى جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية فى المباحث العقلية التى يطلب بها اليقين

﴿ سيالكوتى ﴾

التالى وقياس العكس اجراء انتفاء الحكم فى الاصل فى الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ففى قياس الايجاد فى عدم المقدورية على الاعادة مثلا يرجع الى قولنا لو كان العبد قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة لكنه ليس قادرا عليها بالاتفاق فلا يكون قادرا على الايجاد ايضا فظهر الفرق بين قياس الطرد فى النفى و بين قياس العكس **قوله** (لان المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى) اذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت ازلية فيلزم وجود المراد فى الازل **قوله** (والصفات الجائزة معللة) اى الاحوال الجائزة معللة بصفات مغايرة لذاته تعالى اذ لايلزم تعدد القدماء **قوله** (واجبة له تعالى) فتكون ثابتة له فى الازل **قوله** (والواجب لايعلل) اى بامر مغاير لذاته تعالى اذ لو علل لكان علته فى الازل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ماتوهم ان كونها واجبة لذاته لاينافى التعليل لعدم كونها واجبة بالذات **قوله** (لان القدرة المتعلقة بالايجاد الخ) لما سيجئ فى مباحث القدرة ان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة وان القدرة الحادثة لاتخلو عن مقدورها عند الاشاعرة وان المعتزلة اتفقوا على انه يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لاتتعلق بمقدور اصلا **قوله** (بايجاد شيئين) اذ ليس الاعادة الا الايجاد فى وقت ثان **قوله** (بطلان التفاوت بين القادر والاقدر) لان مقدورات كل منهما غير متناهية وماقيل انه يجوز ان يكون التفاوت بحسب الكيف ففيه ان القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهى لاتقبل الشدة والضعف **قوله** (ظهر الفرق) لانه لايلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد **قوله** (جعل) اى الامام وماقيل من ان كونها من القياس لاينافى كونها طريقا لاثبات علية

قوله والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لايعلل) سيرده فى الالهيات بان وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لايمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم

قوله بحسب كل وقت يتعلق الخ) يمكن ان يناقش فى تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفى قوله اذ ليس عدد اولى من عدد وفى قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالايجاد وللآخر بالاعادة وفى استحالته منع

قوله فيلزم حينئذ بطلان التفاوت الخ) قيل لم لايجوز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم

قوله واعلم ان عد الالزامات الخ) اذ الالزامات لايزيد على اثبات الحكم فى الفرع بوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها فى الاصل على زعمه على قياس القياس المركب الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من القياس لاينافى اشتمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها بناء على ان خصمه فى زعمه معترف بحكم الاصل وبعليته التى يدعى المتمسك انها علة ولذلك لايشتغل باثبات علية تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو فى زعم المتمسك طريقا ثالثا فى اثبات علية علة القياس فيقول الخصم مازعمت من تعيين الحكم وعلته عندى غير واقع بل ان تعين الحكم فبغير تلك العلة وان تعين العلة فلغير ذلك الحكم واما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ماهو الصحيح فان الالزامات من حيث هى اقيسة طردية اوعكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة الى الخصم وقد يعقبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت بعد ماعلمت خلاصة الالزامات فكن الحاكم الفيصل

فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة ﴿ المقصد السادس فى المقدمات ﴾ اى القضايا التى يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذى هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل فى الادلة القطعية وظنية تستعمل فى الامارة (فالقطعية) اى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشئ كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لايمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التى هى المبادى الاول (سبع * الاولى الاوليات) وهى (مالاتخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فمنها ماهو جلى عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ماهو خفى لخفاء فى تصوراته وهذا القسم لايخفى ايضا على الاذهان المشتعلة النافذة فى التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهى قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهى قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج) فالقضية هى قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هى منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهى (مايحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات اوالحس الباطن كالحكم

﴿ سيالكوتى ﴾

المشترك فان اعترف الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو فى زعم القايس فطريق ثالث فى اثبات علية العلة فوهم لان مجرد زعم القايس كيف يكون طريقا لاثبات العلية **قوله** (اى القضايا الخ) فاطلاق المقدمات عليها باعتبار ان من شانها ان يصير جزء قياس اوحجة وفى توصيفها بقوله التى يقع فيها اشارة الى وجه ايرادها فى المرصد المنعقد لمباحث النظر وهو انه مما يقع فيه النظر فيكون كالمادة له فمباحثها من تتمة مباحثه وفى توصيف النظر بقوله المتعلق اشارة الى وجه تأخيره عن مباحث الدليل واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فان القضايا المذكورة لاتعلق لها به وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل ان تعلق النظر بالدليل هو وقوعه فى احواله اوفى نفسه فعلى الاول وقوع النظر فى المقدمات هو وقوع النظر فى الاحوال المثبتة للدليل او المنفية عنه وعلى الثانى الدليل نفس المقدمات فوقوع النظر فيها هو وقوعه فى الدليل وماقيل ان النظر يقع فى الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق الذى هو الدليل فوهم لان ههنا نظرا واحدا يقع فى القضايا ولا نظر يقع فى الدليل ولو سلم فانه يصح اذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب **قوله** (مطلقا) اى يقينيا كان اوظنيا **قوله** (على قسمين) خبر مبتدأ محذوف اى هى على قسمين قدر هذا الكلام لتصحيح الفاء المذكورة فى قوله فالقطعية **قوله** (مع مطابقته للواقع) خرج به الجهل المركب وتقليد المخطئ والظن الغير المطابق **قوله** (واعتقاد انه لايمكن ان يكون الا كذا) فلا يحتمل النقيض اصلا لافى الحال فخرج الظن المطابق ولافى المآل فخرج تقليد المصيب لانه لعدم استناده الى موجب يحتمل النقيض مآلا **قوله** (والمراد الخ) يعنى ان القطعية وان كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية لكن المراد ههنا الضرورية بمعونة البيان **قوله** (عند الكل) اى كل من له استعداد الادراك فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات **قوله** (لخفاء فى تصوراته) اما لعدم الوضوح اولكونها نظرية **قوله** (قريبة من الاوليات) لان تصور الطرفين كاف فى الجزم فيهما الا ان فى الاوليات بلا واسطة وفى القضايا المذكورة بالواسطة **قوله** (فالقضية الخ) اشارة الى ان قوله نحو الخ مثال للقياس والقضية معا قدم مثال القياس لكونه اصلا لها وان كان الظاهر ان يقول نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين **قوله** (بمجرد الحس) اى بدون التكرار وحدس جماعة **قوله** (اوالحس الباطن) اختلف فى ان هذه القوة ماذا هى احدى القوى المدركة المشهورة ام لا قال الامام كلا القولين محتمل ثم اذا كانت احداهما فالظاهر انها الوهم فالمعانى الجزئية الجسمانية التى ادراكها بحصولها نفسها تسمى

قوله فى المقدمات اى القضايا الخ) انما اخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع ان العكس يرى انسب بما سبق بيانه فى المرصد السادس من ان المعتمد بحث الصورة ثم قوله اى القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف اى وهى على قسمين فان قلت الطريق الذى يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع فى الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعى فى الادلة القطعية ان شانه ذلك لانه لايستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل فى الادلة الظنية بخلاف العكس

قوله واعتقاد انه لايمكن الا ان يكون كذا) لاخفاء فى خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لايمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فزيد فى بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره ههنا فكأنه اخرجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لايمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لايكون الا كذا فتأمل

قوله والمراد ان القطعية الخ) اى ليس المراد بالقطعى المعنى الاعم المتناول للنظرى

قوله نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج) هكذا فى اكثر النسخ والاوجه فى العبارة نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر

بل لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هــذه وجــدانية وقضايا اعتقادية ويعــد منها ما نجــده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما فى قولك هــذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف عــلى العــلة فلعــل الاحساسات الجزئية تعــد النفس لقبول العقــد الكلى من المبــدأ الفيــاض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدى الى اليقين اذا كانت صــائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطــل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء (الرابعة المجربات) وهى (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولابد مع ذلك من قياس خفى هو ان الوقوع المتكرر عــلى نهج واحــد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيــا بل لابد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهيــة ذلك السبب واذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعــا وذلك مثــل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل (الخامسة الحدسيات) وهى قضايا مبدأ الحكم بهــا حدس قوى يزول معه الشك (كعــلم الصانع لاتقان فعله) فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختــلاف حال القمر فى تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضــاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها

سيالكوتى

وجــدانيات والتى ادراكها بمثــالها وهميات كذا حققه بعض الناظرين فى حواشى شرح مختصر الاصول العضــدى **قوله** (ويعد منها الخ) يعنى ان بين الوجــدانيات والمشاهدات عموما وخصوصا من وجه فان المحــسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما نجده بنفوسنا وجــدانيات وليست بمشاهــدات ويجتمعان فيما نعلمه بالحس الباطن **قوله** (واعــلم الخ) المقصود تحقيق ان الحسيات هى القضايا الجزئية دون القضايا الكليــة المترتبة عليها وبيان مدخلية العقل فى تلك القضايا الجزئية فى الانسان **قوله** (لا يفيــد الا حكما جزئيا) اذ لا سبيل له الا الى الادراك الجزئى كهذه النار فى وقت جزئى فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا فى شرح حكمة الاشراق **قوله** (فمستفاد الخ) اى استفادة الفعــل اذا وقع له الاحســاس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا فى المحاكمات فهو حكم اولى موقوف عــلى تكرر الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز من المجربات فانه لا وقوف فيها عــلى العلة وان كان يشاركها فى الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انها تجرى مجرى المجربات **قوله** (الى اليقين) بالحكم الكلى **قوله** (فلولا ان العقل الخ) فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل فى الحسيات ولعدم هذا التمييز فى الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكليــة فان قيل اذا لم تكن الاحكام الكلية حاصــلة للحيوانات كيف تهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعــدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلى **قوله** (من قيــاس خفى) اى قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصــل من تكرر المشاهدة وبهــذا يمتاز عن الاحــكام الاستقرائية اذ لا قياس فيهــا وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غــير حاصل من تكرر المشاهدة وعن قضــايا قياســاتهــا معها لان القياس فيها لازم للطرفين **قوله** (لم يكن اتفاقيا) اى حاصلا بمجرد توافقه مع ذلك الشئ فى الوجود بسببه من غــير ان يكون ذلك الشئ بنفســه او بجزئه او بلازمه مسببا له **قوله** (وذلك مثل حكمنا الخ) اورد مثــالين من قبيل الفعل اشارة الى ان المجربات لا يكون الا من قبيــل التأثير والتأثر فلا يقال جربنا ان السواد هيئة قارة **قوله** (الحدسيات الخ) لم يعرفهــا لظهور تعريفها من نفس اللفظ اعنى المنسوبة الى الحدس بمعنى السرعة فى السير ولذا عرفه البعض تسامحا بسرعة الانتقال من المبادى الى المطالب **قوله** (حدس قوى الخ) فلو لم يكن الحدس بهــذه

قوله وتسمى هذه وجدانية الخ) اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقلاء بل توجد فى البهايم ايضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لا نزاع فى حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطــة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غــير حاصل للبهايم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات عــلى الحاصل للبهايم المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجــه وانما قال ويعد منها ما نجده بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا

قوله واما الحكم بان كل نار حارة الخ) وقد يقال هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها

قوله لم يكن اتفاقيا بل لابد الخ) فان قلت هــذا يشعر بان الاتفــاقيات لا سبب لهــا مع ان المصرح به خلافه فان لها اسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا الاسهال ترتبا دائميا او اكثريا يحكم العقل بان فى السقمونيا سببا للاسهال وان لم يعلم انه حرارته او برودته او نحو ذلك وانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اى بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان نشأ من السقمونيا نفسه بل من شئ آخر اتفق تحققه مع الشرب

قوله الخامس الحــدسيات الخ) وقد يكون الحــدسيات من الظنيــات لا من الضروريات القطعيــة والا لما جوز العقل نقيضها والعقــل يجوز فى مثله المشهور ان يكون نور القمر من امر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد

ولابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما فى المجربات والفرق بينهما ان السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب فى الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها (السادسة المتواترات) وهى (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر فى التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولابد فى المتواترات من تكرار وقياس خفى وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواترات علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع فى العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات فى المحسوسات) فان حكم الوهم فى الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم فى جهة) فان العقل يصدقه فى احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع فى غيرها بخلاف حكمه فى المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمــه هناك كاذبا كحكمــه بان كل موجود لابد ان يكون فى جهــة وفى مكان واعــلم ان العمدة من هــذه المبادى الاول السبعة هى الاوليــات اذ لا يتوقف فيهــا الا ناقص الغريزة كالبــله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات

سيالكوتى

المرتبة لا يكون من القطعيات ولذا عدها البعض من الظنيات **قوله** (ولابد فى الحدسيات) اى التى يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما فى المثالين المذكورين واما الحــدسيات العقلية فلا مشاهــدة فيها فضلا عن تكرارها واذا قال فى شرح التجريد الجديد ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة والمقصود من هذا الكلام ابداء الفارق بين المجربات والحدسيات التى يحكم فيها بمعونة الحس **قوله** (كحكمنا) اى الذين لم يشاهدوها **قوله** (من تكرار) اى تكرار السماع **قوله** (وقياس خفى) وهو لو لم يكن حقــا لما اخــبر به جماعة يمتنع تواطؤهم عــلى الكذب لكن التالى باطــل **قوله** (وان تكون مستندة الخ) لانه اذا كانت مستندة الى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لان الكلام فى الاحساس الصائب ولا اتفاقهم عــلى الكذب عمدا لكثرتهم بخلاف ما اذا كان عقليا فانه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ **قوله** (لا يقع فى العلوم بالذات) اى لا يكون من مسائل العلوم لانها قضــايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما فى قولنــا محمــد ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من هــذا شــانه فهو نبى فان صغراه من المتــواترات **قوله** (الوهميات) لم يعرفها لما مر فى الحدسيات **قوله** (فان حكم الوهم الخ) تعليل للحكم المقدر اى انما عد الوهميات فى المحســوســات من القطعيــة فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئيا نحو هذا الجسم فى جهة او كليا كما فى مثال المتن **قوله** (صادق) اى فى الجملة وهو ما اذا شهد العقل على ما فى شرح حكمة الاشراق ويشير اليه قول الشارح فان العقل الخ فقيل من ان القول بان حكم الوهم فى المحــسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ابس بشئ **قوله** (نحو كل جسم فى جهة) فان قلت الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية فكيف يحكم حكما كليا قلت الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل الا ان الوهم سلطان اقوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله فى غير المحسوسات ايضا فان شاهده العقل كان فلا **قوله** (فان العقل يصدقه) اى فى الجملة على ما هو الاصل فى القضايا المطلقة عن الجهة وتصديقه اما بان يتفقا على ذلك الحكم كما فى مثال المتن او يكون حكم الوهم مندرجا فى حكمه كما فى قولنا هذا الجسم لا يكون فى مكانين فانه مندرج فى قولنا الجسم الواحد لا يكون فى مكانين **قوله** (والمعقولات الصرفة) وان كانت غير مختصة بالمجردات **قوله** (باحكام المحسوسات) اى باحكام مختصة بالمحسوسات **قوله** (ان العمدة) اى

قوله ولابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة) قد يمنع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما فى مشاهــدة الصفة المتقنــة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازى فى شرح الشمسيــة من انه اما ان يحتاج العقل فى الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى او لا يحتاج فان احتاج فهى المجربات وان لم يحتج فهى الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتقن من غــير العالم نادرا اتفاقيا مما لا شبهــة فى جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكر ههنا هو الحــدسيات التامة وقد يؤخذ عــلى اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القــدسية ومن يقرب به والى هــذا ينظر قول الرازى فى شرح الرسالة فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة

قوله فلذلك لا يقع فى العلوم بالذات كالمحسوسات) فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة عــلى وفق دعواه صغرى ينتج مع قولنا وكل من هذا شانه نبى قولنا محمد نبى وهو من مطالب الكلام معظمها

قوله فان حكم الوهم فى الامور المحسوسة صادق) لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحــسوسات فهى تابعــة للحس فاذا حكمت عــلى المحسوس كان حكمها صحيحا كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عــد الوهميات فى المحــسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق واطــلاقاتهم ايضــا خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوس فربمــا تغلط كتوهم صــداقة من ليس له هى

كالبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهى وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست بحجة له على غيره الا اذا شاركه فى الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائى فى هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى فى حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التى يحكم العقل بها ولاشك ان ذلك الامر يكون مبادى لتلك القضية فان كانت لازمة فهى القضايا التى قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما ان يكون حصولها بسهولة فهى الحدسيات او بصعوبة وهى النظريات وليست من المبادى الاول او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار فى التواتر وتكرار المشاهدات فى التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفى ولك ان تدرج الحدسيات فى هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفى معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله • (و) المقدمات (الظنية) التى تستعمل فى الامارة فقط (اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة فى موضع آخر) كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة فى موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تأديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة

❊ سيالكوتى ❊

باعتبار كونها حجة فى نفسه وعلى الغير ايضا **قوله** (ثم القضايا الخ) لكونها فى حكم الاوليات كامر **قوله** (ثم المشاهدات) اى قسم منها وهى المحسوسات وهى انما تكون حجة على الغير اذا شاركه فى المشعر والشعور وكذا الوهميات ولم يقيدهما بذلك لظهوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها احكاما جزئية لاتفاوت بينهما فى القطعية **قوله** (ثم الوهميات) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة الى شهادة العقل بها **قوله** (ان يقنع) من الاقناع بمعنى الارضاء والمناكرة المقابلة والمحاربة متعلق بقوله جاحدها اى لا يمكن ارضاء جاحد الاقسام الثلثة اذا كان جحوده على سبيل المخاصمة والمحاربة بخلاف ما اذا كان جحوده على سبيل الاستفادة فانه يمكن ارضاؤه اذا اعترف الاشتراك فيما يقتضيها **قوله** (غيره) اى من الحواس **قوله** (يكون مبادى الخ) اذ الاجنبى لا يحتاج حكم القضية اليه **قوله** (بسهولة) غير محتاج الى الحركة **قوله** (ولك ان تدرج الخ) يعنى ان الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرر المشاهدة والعقلية الصرفة لا تحتاج اليها على ما عرفت فان راعيت حال الحسيات منها لك ان تدرجها فيما تحتاج اليهما وان راعيت حال العقليات ادرجتها فيما يحتاج الى امر ينضم الى القضية لكن ادراجها فى القسم الثانى اولى لان التعويل على ما فى الحدسيات مطلقا على القياس الخفى ولذا لو تكرر المشاهدة فى حسياتها ولم يحصل القياس لا يحصل الحكم هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام **قوله** (كقولنا الاله واحد) فانه من حيث تطابق اكثر الآراء عليه مشهور وان كان من حيث ثبوته بالبرهان قطعيا **قوله** (فالمشهورات) اى المعدودة من غير اليقينية فخرج الاوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد **قوله** (لتطابق الآراء) كلها او بعضها **قوله** (اما لمصلحة عامة) نحو العدل حسن والظلم قبيح او رقة مثل مواساة الفقراء محمودة او حمية مثل انصر اخاك ظالما او مظلوما او تأديبات شرعية اى تطابق عليه الآراء لكونه مما ادب به الشارع مثل كشف العورة

قوله ثم المشاهدات) اى نوع منها فقط وهو الذى يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عمدة اصلا كما مر فى المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لابد فى المشاهدات ايضا على ما مر فى ذلك المرصد قيل لعل عدم ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغيرذلك مما يبتنى عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلامه فى ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر

قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج اليها فى بعض الحدسيات قد سلف فلعل ادراجها فيما قبلها لذلك

قوله كقولنا الاله واحد) فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هى اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها واما اذا لوحظت بدليلها القطعى اليقينى فهى قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية ههنا ما يقابل اليقينية على ما سبق هذا الاصطلاح فيشمل المجربات الخالية عن اليقين

قوله اما لمصلحة عامة الخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدانية كما فى المثال المذكور اعنى لا اله الا الله عن تفصيل السبب الذى ذكره فتأمل

اوكاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة فى الادلة النقلية كما تعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب (ولنتكلم الآن فى) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) اى المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا ارادوا نفى عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد اولى من عدد فينتفى العدد) بالكلية (كفى مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف فى ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفى مسئلة عدم جواز (تعلق علم) واحد منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف (و) كفى مسئلة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق فى وقت واحد فى محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه (قالوا اما ان لا يثبت عدد) اصلا وهو باطل (او يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله عالما بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادرا على كل ممكن) فانهم اثبتوه بهذه الطريقة

❊ سيالكوتى ❊

قبيح والطاعة محمودة او انفعالات خلقية اى تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند او مزاجية مثل دفع المؤذى واجب وليس المقصود من هذا الترديد الحصر بل بيان اسباب التطابق مثلا فان منها الاستقراء مثل التكرار يحمل على ما فى المحاكات **قوله** (نفى عدد غير متناه) لم يرد به غير متناهى الآحاد حتى يرد ان المقصود نفى العدد بالكلية لا نفى ما لا يتناهى آحاده وان نفى غير المتناهى ثابت بالبراهين فلا حاجة الى نفيه بل اراد به غير متناه مراتبه يعنى نفى العدد بجميع مراتبه وكذا فى قوله ارادوا اثبات عدد غير متناه **قوله** (فلو ثبت اله ثان الخ) المناسب للسياق فلو ثبت اثنان لم يكن اولى من ثلثة واربعة لان الكلام فى نفى مراتب الاعداد الا انه تسامح لاستلزام ثبوت الثانى والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلثة والاربعة **قوله** (العلم الواحد الحادث) بخلاف القديم فانه يتعلق بما لا يتناهى **قوله** (هذا خلف) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والاعلم **قوله** (القدرة الواحدة الخ) قيد بالواحدة احترازا عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور فى وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة فى محلين كالقدرة القلبية والعضوية فانها تتعلق بالمقدورات القلبية من الارادات والاعتقادات وبالمقدورات العضوية من الاعتمادات والحركات فى وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لا قدرة واحدة لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين قلت يمكن اطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد فللاحتياط زيد قيد فى محل واحد وبقوله من جنس واحد اى من نوع واحد عن القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشاعرة فانها عندهم لا تتعلق بمقدورين متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لان القدرة عندهم مع الفعل **قوله** (او يثبت الخ) عطف على قوله فينتفى العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطا اشارة الى ان كلمة او للتنويع لا للترديد **قوله** (وعالميته امر واجب) بخلاف عالميتنا فانها جائزة فلا يلزم من علمنا باكثر من معلوم واحد علمنا بما لا يتناهى

قوله نفى عدد غير متناه) اى سواء كان ذلك العدد اثنين او ثلثة او اربعة الى ما لا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله اى عدد كان والقرينة على ما ذكرته قوله لتعيين الواحد وليس المراد بغير المتناهى معناه الظاهر حتى يرد ان يقال لا حاجة بنا الى نفى العدد الغير المتناهى لتعيين الواحد فالظاهر ان يقول نفى عدد اى عدد او نفى عدد متناه

قوله هذا خلف) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره فى القادر والاقدر

قوله وعالميته امر واجب) يحتمل ان يشير به الى عدم النقض بعدم علمنا بما لا يتناهى مع انا عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها فى بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة

(فنقول) فى بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (فى نفس الامر ممنوع) لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض فى نفس الامر فجاز ان يكون الثانى مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر (و) عدم الاولوية (فى ذهنك لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها فى نفسها الا ان يقال مالا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية فى نفس الامر ونقول (حكم الشئ) الذى هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعداد فان المثلين يتشاركان فى الاحكام اللازمة فلو صح الثانى صح الثالث والرابع الى مالا يتناهى من امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ماذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه (لزمه) فى صورة الاستدلال على نفى الاعدد (نفى الواحد) ايضا لانه مثل الثانى والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هى مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه فى صورة الاستدلال على اثبات مالا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله (واذا يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذى حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذى ذكرنا من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبى النفى والاثبات كما حققته (ويخص جانب النفى بسؤال وهو ان مالا يتناهى) من الاعداد (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه مالا يمتنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز مالا دليل على امتناعه تجويز ماقام الدليل على امتناعه (والا) اى وان لم يمتنع مالا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهى قريبة من الاولى (انهم يحكمون على المتشاركين فى صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقا (كنفى المعتزلة قدم الصفات) اى قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والا ساوت) تلك الصفات (الذات) فى القدم فتساويها فى جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هذا خلف (و) كنفى المعتزلة (كونه تعالى عالما بعلم والا فهو) اى علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان فى كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفى (المتكلمين) وجود (المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والا تماثل الله) فى انها ليست متحيزة ولا حالة فى متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضعفه) اى ضعف ماحكموا به من ان التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لا حاجة بنا الى اظهاره الا ترى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة الجنسية

قوله كان الواحد مثلا له) فيه بحث لان مجموع انفس الآحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم

قوله واذا يلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع فى قوله مع انه لزمه لانه فى قوة قولنا وهذا استدلال باطل لانه لزمه نفى الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول فيقول من حيث المعنى ايضا

قوله اذ ليس يلزم من تجويز الخ) فان قلت ان سلم عدم اولوية عدد من عدد فاللزوم ظاهر والا فالسؤال ماسبق لا هذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما امتنع لقاطع اولى بالعدم

﴿ سيالكوتى ﴾

لان تعلق الحادث بما لا يتناهى محال قوله (ماذكره اعادة الخ) فيه بحث لان الدعوى انه ليس عدد اولى من عدد آخر فى الثبوت والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الاعداد متماثلة وحكم الامثال واحد قوله (فان قيل الخ) لا يخفى ان المذكور سابقا ان الواحد مثل الثانى والثالث فلو انتفى الثانى والثالث انتفى الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلثة فلا ورود للاعتراض قوله (ان كان العدد الخ) الملازمة ممنوعة لانه يلزم تماثل الكل والجزء قوله (صورة منوعة) سواء كان امرا موجودا او اعتباريا قوله (واذا يلزمهم) اى ان استدل على نفى الاولوية بالتماثل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشئ الخ عطف الشرطية على الشرطية قوله (الا ترى الخ) فيه بحث

مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها * المقدمة (الثالثة) انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى و) اذا ارادوا نفى صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفى عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها فى امور ثلاثة (فى الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفى عنه (وهو) اى الكمال فى الافعال هو (الحسن و) النقصان فى الافعال هو (القبح و) يعتبر ايضا (فى الذات) فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) فى (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان (اوقبلها) اى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم فى الازل كمال له تعالى من حيث انه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالا لها) اى للذات لا تقابها فى نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ماهو كمال بالبرهان) ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات ﴿ المقصد السابع ﴾ الدليل اما عقلى بجميع مقدماته) قريبة كانت او بعيدة (او نقلى بجميعها) كذلك (او مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلى) المحض الذى لا يتوقف على السمع اصلا (والثانى) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق المخبر لابد منه) حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمداول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو ان ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل (والثالث) يعنى المركب منهما (هو الذى نسميه بالنقلى) لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله

قوله تارك المأمور به عاص) اى امرا مطلقا وانما قيدنا بهذا لان المندوب مأمور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص

﴿ سيالكوتى ﴾

لان القائلين بان الاشتراك فى صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك فى الاشتراك فى كل صفة بل فى صفة هى اخص صفات النفس كالقدم والتجرد والتنوير المذكور لا معنى له والصواب ان يقال الاشتراك فى صفة انما يستلزم المساواة اذا كانت من اخص الصفات وهو ممنوع قوله (موقوف على انه موجب بالذات) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا ايجاد العالم كمال له وليس حاصلا له فى الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الامور الاعتبارية قوله (الدليل اما عقلى الخ) هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة واما اذا اريد ما أخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلى والا فنقلى كذا فى شرح المقاصد والاظهر ان يقال ان هذا التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر فى احواله قوله (لا يتصور) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادى الرأى قوله (فانحصر الدليل) اى بعد التأمل قوله (ثم انه الخ) اشار بتقدير هذا الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الى الدليل الى انه معطوف على قوله الدليل اما عقلى لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفا على قوله والثالث هو الذى نسميه بالنقلى لانه حينئذ يكون هذه الاقسام المذكورة اقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ماوقع فى كلام البعض قوله (تارك المأمور به عاص) اى تارك ماثبت بالامر المطلق اعنى الواجب ينسب اليه العصيان

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وقديكون بعضها مأخوذة من العقل و بعضها من النقل) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس ان يسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقلى والنقلى فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم (والمطالب) التى تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام * احدها مايمكن) عند العقل اى مالايمتنع (عقلا اثباته ولانفيه) حتى لوخلى العقل وطبعه وترك مع ماعنده لم يحكم هناك بنفى ولااثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لايمكن اثباته الابالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الامن قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثانى) من المطالب (مايتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لايثبت الابالعقل اذلواثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر (الثالث) من المطالب (ماعداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذيمكن اثبات الصانع دونه) بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (لوحدة) فان ارسال الرسل لايتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذيمتنع خلافه عقلا بالدليل) العقلى (الدال عليه و) يمكن ايضا اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت ﴿ المقصد الثامن ﴾ الدلائل النقلية هل تفيد اليقين) بمايستدل بها

﴿ سيالكوتى ﴾

و يطلق عليه عاص شرعا لقوله تعالى افعصيت امرى وماقيل ان المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعيا استحقاق العقاب فوهم لانه لايدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحمل فى الكبرى **قوله** (هذا تارك المأموربه) فانه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس ولايتوقف على النقل **قوله** (فلابأس الخ) اشار به الى ان الاولى عدم التسمية اذلا فائدة فى افراد هذا القسم **قوله** (اى مالايمتنع الخ) لماكان المتبادر من قول المصنف مايمكن عند العقل اثباته ونفيه ان يجوز العقل اثباته ونفيه وذلك علم بالامكان الذاتى وليس امكانا ذهنيا فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانتفاء عنده بحيث لايتعين احدهما فسره الشارح بقوله اى لايمتنع من حيث العقل اى لايحكم العقل بامتناع اثباته ولابامتناع نفيه **قوله** (حتى لوخلى العقل) اى عن جميع العوارض الغريبة مقارنا مع طبعه اى حقيقته وترك مقارنا مع ماعنده من اللوازم لم يحكم هناك بنفى ولااثبات لانه لمالم يحكم بامتناع الاثبات لم يحكم بالنفى ولمالم يحكم بامتناع النفى لم يحكم بالاثبات **قوله** (مثل وجود الخ) فان صحة النقل يتوقف على صدق المخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته باظهار المعجزة فى يده وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق المعجزة وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة على مانطق به قوله تعالى ولكن الله يمن على من يشاء من عباده **قوله** (بامكان العالم) على ماهو طريقة المحققين من ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود لابدله من فاعل واجب الوجود قطعا للتسلسل دون الحدوث على ماهو طريقة جهور المتكلمين **قوله** (ثم يثبت كونه عالما الخ) اكتفى ههنا على كونه عالما مع انه لابد من اثبات كونه قادرا مختارا اما للاحالة على ماذكر سابقا فحينئذ لابد من اثبات قدرته وارادته بدليل لايتوقف على حدوث العالم على ماقرره المصنف فى بحث قدرته تعالى وارادته تعالى واما للاشارة الى ان التحقيق ان ثبوت الارسال لايتوقف الاعلى وجود الصانع وعلمه فان الفلاسفة قائلون بالارسال مع قولهم بايجابه تعالى وعندى ان الحق ماافاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع والنبوة فقط فان الجهال فى زمن النبى كانوا يصدقونه فى دعوى النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم

قوله هذا تارك المأمور به) انما اطلق العقلى على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على ان المراد بالعقلى ههنا مايقابل النقلى فيندرج فيه الحسى

قوله وكل تارك المأموربه عاص) قديراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهى ولانزاع فى كونه عقليا فان العصيان فى اللغة ضد الطاعة فلوامر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الآمر شارعا وقديراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعى فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثانى عد الشارح قوله وكل تارك المأمور به عاص مقدمة شرعية لاعقلية لا المعنى الاول كما توهم بل لانه لوحمل عليه للغا الحمل اذيكون المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به اللهم الاان يفرق بين ترك المأمور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما

قوله غير متوقفة على حدوث العالم) فيه ان صحة النقل يتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم الاان يقال يكفى فى اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولايخفى انه مكابرة اذكان اهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث

عليه من المطالب اولا (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة (لتوقفه) اى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) اى وعلى العلم بان تلك المعانى مرادة له (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها) اى اصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التى يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء من العرب فان امرئ القيس قدخطئ فى مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعنى رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان) بلاشبهة (والثانى) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاولى لاالمعانى الاخرى التى نفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذمع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذعلى تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لاالحقيقى الذى تبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذلواضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذعلى تقدير التخصيص كان المراد بعض ماتناوله اللفظ لاجميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذافرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لامادركناه (والكل) اى كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) فى الكلام بحسب نفس الامر (لايجزم بانتفائه بل غايته الظن) واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف ادرجه فى التخصيص لان النسخ على ماقيل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرين) اعنى العلم

﴿ سيالكوتى ﴾

بكونها تعالى عالما قادرا مختارا نعم ان ثبوت النبوة فى نفس الامر متوقف على ذلك واما العلم فكلا **قوله** (لتوقفه الخ) فان افادتها موقوفة على ارادة معانيها بالوضع فلابد من العلم بهما **قوله** (على العلم بالوضع) اى الوضع الحقيقى بقرينة قوله وعلى عدم التجوز يعنى يتوقف على العلم بوضع الالفاظ التى وقعت فى الدليل النقلى للمعانى المفهومة منها وانما خص البيان بالالفاظ الحقيقية لانها الاصل فى الافادة والمجازية متفرعة عليها **قوله** (جواهر الالفاظ) اى مادتها مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة بل فى اى صورة كانت **قوله** (واصولها) اى مايبتنى عليها هذه العلوم الثلثة وهى الشواهد التى يبتنى اللغة والنحو والصرف عليها **قوله** (لان مرجعها) اى مايؤول اليه تلك الاصول ومجملها **قوله** (قدخطئ) بصيغة المجهول من التخطئة وفى بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ **قوله** (وفروعها) اى مايقاس على تلك الشواهد مما يستعمل فى العلوم والمحاورات **قوله** (تثبت بالاقيسة) اى الاقيسة الفقهية بجامع يستفاد من اللغة والنحو والصرف اعنى الاشتراك فى الجوهر والهيئة التركيبية والافرادية وليس المراد من اصولها قواعدها الكلية ومن الاقيسة الاقيسة المنطقية لانه على هذا التقدير لايكون ظنية الفروع الابظنية تلك الاصول التى هى كبراها فلايصح قوله وكلاهما ظنيان **قوله** (بناء على دخوله الخ) ونظر المصنف ادق لان الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه يعتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف نحو واسئل القرية بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانفجرت وانما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ليس كمثله شئ لانه لايفيد تغير المعنى فلادخل له فى عدم الارادة

قوله لتوقفه على العلم بالوضع) لايخفى ان العلم بالارادة كاف الاانه لايتم بدون العلم بالوضع امافى الحقايق فظاهر واما فى المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك ان تقول المراد من الوضع اعم من الشخصى والنوعى

قوله واصولها) يعنى بالاصول ماوقع عليه التنصيص

قوله وفروعها تثبت بالاقيسة) ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر واما ثبوتها للغة فلان ماذكر فى اللغة من بيان ان جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بنى آدم يتضمن لدعوى انه متى اريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بنى آدم فهذه قاعدة واصل تثبت بها الفروع وهى حكم الرجل فى الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام فى التصرفات الواقعة فى الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لا الفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبراها

قوله وعدم المجاز) يشير الى ان الكلام فى الادلة التى الفاظها حقايق ولك ان يقول لادليل الاو بعض الفاظه حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ولا اقسم ولئلا يعلم فكأنه ادرجها فى المجاز على رأى البعض

قوله بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان) لايخفى ان بعض الاضمارات يمكن ان يدخل فيها نحو قوله تعالى واسئل القرية دون بعض كقوله عز وجل فارسلون يوسف فالنظر نظر المصنف

بالوضع والعلم بالارادة (لابد من العلم بعدم المعارض العقلى) الدال على نقيض مادل عليه الدليل النقلى (اذلووجد) ذلك المعارض (اقدم على الدليل النقلى قطعا) بان يؤول الدليل النقلى عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقدعارضه الدليل العقلى الدال عـلى استحالة الجلوس فى حقـه تعالى فيؤول الا ستواء بالاستيلاء او يجعـل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى (اذلايمكن العمل بهما) بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بان يحكم بثبوت مايقتضيه الدليـل النقـلى دون مايقتضيه الدليل العقلى (ابطـال للاصل بالفرع) فان النقل لايمكن اثباته الا بالعقـل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر مايتوقف صحة النقل عليـه ليس الاالعقل فهو اصل للنقل الذى يتوقف صحته عليه فاذاقدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقدابطل الاصل بالفرع (وفيه) اى فى ابطال الاصل بالفرع (ابطـال للفرع) ايضا اذ حينئذ يكون صحـة النقل متفرعـة على حكم العقل الذى يجوز فساده و بطلانه فلايكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذاادى اثبات الشئ) و تصحيحه (الى ابطاله) وافساده (كان مناقضالنفسـه) اى مستلزما النقيض نفسه ومنافيالها (فكان باطلا) ومحالا اذ او كان لامكن اجتماع النقيضـين اعنى نفسـه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهمـا ولاتقـديم النقـلى عـلى العقلى فقـدتعين تقـديم العقلى عـلى النقلى وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهمـا فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهمـا بعينـه فلا يلزم شئ من تلك المحـالات لانا نقول هـذا منع لايضر المعلل لان وجود المعارض العقـلى اذاوجب التوقف لم يفـد الدليـل النقـلى اليقـين مالم يعـلم عـدم ذلك المعارض وهـذا هو الذى كان المستدل بصـدده وايضـا التوقف يوجب تطرق احتمـال الخطأ فى الدليـل العقـلى القطعى وحينئذ لايبق النقـلى حجة قطعية يتوقف لاجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لابد فى افادة الدليـل النقـلى اليقـين من العـلم بعدم المعارض العقلى (لكن عـدم المعارض العقلى غير يقينى اذالغـاية عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية (وهو) اى عدم الوجدان (لايفيدالقطع)والجزم (بعدم الوجود) اذيجوز ان يكون هناك معارض عقلى لم يطلع عليه (فقدتحقق ان دلالتها) اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها (تتوقف على امور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها ايضا (ظنية لان الفرع) الموقوف (لايزيد على الاصل) الذى هو الموقوف عليه (فى القوة) والمتانة واذاكانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ماقيل (والحق انها) اى الدلائل النقلية (قدتفيد اليقين) اى فى الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (اومتواترة) نقلت الينا تواترا (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانانعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (والعلم بالارادة) اى بكونه مرادا بالنسبة الى نفس الالفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة قوله (لابد من العلم الخ) اى لابد فى افادته اليقين بانه مراد المتكلم من عدم المعارض فلا يرد انه بعـد تعيين كونه مرادا لايمكن تأويله والالم يكن مرادا فلايكون له معارض عقـلى للزوم كذب الشارع لان المراد بعد العلم بكونه مرادا بالنظر الى الالفاظ لابد فى كونه مرادا للمتكلم من العلم بعـدم المعارض العقلى قوله (اذاووجـد الخ) لايخفى ان الكلام يتم بدون هذا البيان بان يقال لابد من العلم بعدم المعارض والاتساقطا لامتناع الترجيح بلا مرجح الاانه قصـد افادة امر زائد عـلى المقصود وهو انه يقدم العقلى القطعى عـلى النقلى عنـد التعارض قوله (بقرائن مشاهدة) كالحاضرين فى صحبة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قوله (اومتواترة) كالغائبين عنها فى مثل

قوله اقدم على الدليل النقلى قطعا بان يؤول النقلى الخ) فان قلت فسر الشارح التقديم بتأويل النقلى عن معناه الى معنى آخر ويؤيده مثاله ولاشك ان هـذا لايصح لان الكلام بعـد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقـلى وجريانه بعـدهما وسيحقق الشـارح فيماسيأتى عـدم الجريان حيث قال واماعدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فليس عـلى الشارح لائمة وقديظن الاستبعاد للتأويل والتصرف فى الكلام بضرب مامع ثبوت الامرين اعنى العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التمثيـل اوالكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد بهامعانيها الاصلية لكن ارادتهـا لافادة المعانى الاخر وانتقـال الذهن منهـا اليها وحينئذفلااتجاه ايضالمايقال من انه اذاتعين المراد باى وجه كان دل عـلى انتفاء المعارض العقلى وحصل العلم بعدمه وانت خبير بان المختار عندالشارح كما حققه فى شرح المفتاح ان اللفظ فى الكناية ليس بمستعمل فى المعنى الاصلى ولم يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز فى الهيئة التركيبية كماصرح به فى شرح التلخيص وغيره فبعـد العلم بالوضع والارادة لا احتمـال لها قطعا

قوله فقدثبت انه لابد الخ) فدوقع فى بعض النسخ قبـل هـذا و اذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولاتقـديم النقلى عـلى العقـلى فقدتعين تقديم العقلى على النقلى وهو المطلوب لايقال جاز ان يتوقف فيهمـا ولايحكم بثبوت مقتضى شئ منهمابعينه فلايلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هـذا منـع لايضر المعلل لان وجود المعارض العقلى اذاوجب التوقف لم يفدالدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هوالذى كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلى القطعى وحينئذ لايبق النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها فى الدلائل العقليـة القطعية الى ههنا كلام ذلك البعض من النسخ

من الالفاظ المشهورة المتداولة فيمابين جميع اهل اللغة (فى زمن الرسول فى معـانيها التى تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لاشبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر واسم الفاعـل وغـيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيمايراد منهـا فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مماعلم معانيها قطعا فاذاانضم الى مثل هـذه الالفـاظ قرائن مشاهدة اومنقولة تواترا تحقق العلم بالوضـع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه اذاتعين المعنى وكان مراداله فلوكان هناك معارض عقلى لزم كذبه (نعم فى افادتها اليقين فى العقليات نظر لانه) اى كونها مفيدة لليقين (مبنى على انه هل يحصل بمجردها) اى بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلى و) انه (هل للقرينة) التى تشاهد اوتنقل تواترا (مدخل فى ذلك) اى الجزم بعدم المعارض العقلى (وهما) اى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه (ممالايمكن الجزم باحـد طرفيه) اى النفى والاثبات فلاجرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزومابه لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كمالزم منه ذلك فى الشرعيات

﴿ سيالكوتى ﴾

الدلائل الدالة على فرضية الصلوة والصوم قوله (الى مثل هذه الالفاظ) اى الالفاظ التى اعلم قطعا استعمالها فى معانيها المفهومة عنها من حيث جواهرها وهيئاتها قوله (قرائن مشاهدة اومنقولة تواترا) تدل على نفى تلك الاحتمالات قوله (تحقق العلم بالوضع) اى بوضـع تلك الالفاظ لتلك المعانى وارادتها منها بالنظر اليها لارادتها بالنسبة الى المتكلم قوله (فانه اذا تعين المعنى) بسبب كون اللفظ مستعملا فيه قطعا قوله (وكان مراداله) اى تعين كونه مرادا للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعيااى مستفادا من خطاب الشارع اذلولم يكن مراداله مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضـلالا لاارشادا قوله (لانه مبنى عـلى انه هل الخ) اى مبنى عـلى جواب هذا الاستفهام فان كان حصول الجزم بعدم المعارض بمجرد الدلائل النقلية وصدق قائلها من غير مدخلية للقرينة فى ذلك كانت مفيـدة لليقـين فى العقليات ايضا للاشـتراك فى العلة وان كان للقرينة مدخل فى حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين فى العقليات لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخـلاف الشرعيات وحاصـل الاعتراض ان هـذا الفرق نظرى لان مدار الجزم المذكور عـلى صدق القائل فان كان مجزومابه حصل الجزم بعدم المعارض فيهمـا والافلا وحاصـل الجواب بيان ذلك الفرق بان المراد بالشرعيات مالايدرك اولاخطـاب الشارع و بالعقليات ماليس كذلك اى مايدرك بدونه فاذاورد الدليل النقلى فيماهو شرعى وكان هناك قرينة مشاهدة اومتواترة تنفى تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم قطعا وحصل الجزم بعدم المعارض اذالحكم شرعى ليس للعقـل طريق الى اثباته ونفيه فاذااخبرالقائل الصادق باحدهما بكلام لايحتمل غيرذلك علم قطعا ان الآخر منتف والالزم كذبه بخـلاف الدليل النقلى الوارد فيماهو عقـلى اى مايكون للعقل طريق الى اثباته ونفيه فانه يجوزان يكون من الممتنعات فالقرائن المشاهـدة والمتواترة الدالة على نفى تلك الاحتمالات لاتفيـد الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم لاحتمال ان يعتمد المتكلم فى عدم ارادته على قرينة كونه من الممتنعات العقليـة فانه اقوى القرائن فالحاصل انه اذاكان للقرينة مدخل فى حصول الجزم بعـدم المعارض لايوجد فى العقليات قرينة كذلك اذمن جملة القرائن الدالة عـلى عدم الارادة كونه من الممتنعات وهو محتمـل فى العقليات كلها فان قيـل المفروض ان القرينـة دالة عـلى انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جملتها المجاز فاذاانتفى المجاز تعين كون معناه الحقيقى مرادا للمتكلم فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلى والالزم كذب القائل الصادق قلت قدعرفت ان المراد انها تدل على انتفاء تلك الامور بالنظر

والاحتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ماليس كذلك وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازى بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية فى المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما فى مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما فى الاحكام الشرعية الفرعية

﴿ الموقف الثانى فى الامور العامة ﴾

(اى مالا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض) فاما ان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان

﴿ سيالكوتى ﴾

الى نفس الالفاظ بان ليس فى اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور وهو لا يقتضى انتفاء التجوز مطلقا لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الارادة كالامتناع فيما نحن فيه قوله (ربما لم يحصل الخ) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجزم لاجل هذا الاحتمال دائم اشارة الى كفايته فيما نحن بصدده ويجوز ان يكون كلمة رب للتحقيق كما قالوا فى قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين قوله (لا تتعارض فى نفس الامر) والا لزم تحقق النقيضين فى نفس الامر وانما قيد بذلك لانها قد تتعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البديهى بالوهمى قوله (وقد جزم الخ) وذلك لان احتمال ان يكون للقرينة مدخل فى الجزم المذكور كاف فى عدم افادة اليقين فى العقليات ولا يتوقف على الجزم به ثبوتا تم ما يتعلق بالموقف الاول بعون الله وحسن توفيقه قوله (كالوجود) اى المبحوث عنه فى هذا الموقف وهو الوجود المشترك فان من احكامه انه مشترك معنوى فلا يرد انه يجب التقييد ههنا عند القائل باشتراكه احترازا عن مذهب الاشعرى ولا يحتاج الى الاعتذار بانه مما تفرد به الاشعرى فلم يعتد به قوله (فان كل موجودا الخ) يريد ان شمول الوحدة للثلثة لا يتوقف على وجود الواحد الحقيقى من الموجودات الثلثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية وهذا القدر يكفينا فى شمولها للثلثة وبما حررنا لك اندفع ان شمول الوحدة للثلثة لا يتوقف على وجودها فى كل موجود اذ يكفى فى ذلك تحققها فى الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وان شمول الكثرة لكل موجود ينافى عدها مما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثانى فلان شمولها الفرضى للثلثة لا ينافى اختصاصها بالاثنين فى نفس الامر قوله (وكالماهية والتشخص عند القائل الخ) اى الماهية والتشخص المبحوثان فى الامور العامة ليسا الا ما يغاير الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة وان التشخص جزء من الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود موجود فلا يكونان من الامور الشاملة للثلثة الا عند القائل بالتغاير فاندفع البحث المشهور من ان الماهية والتشخص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده وتشخصه عين ماهيته اوغيرها واما ما قيل فى الجواب من ان الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذا قيل الماهية تدل على الكلية التزاما وهى منتفية فى الواجب فليس بشئ لان ذلك فى الماهية بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى ما به الشئ هو هو المبحوث عنه فى الامور العامة كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين

قوله وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات) فان قلت مقتضى هذا الكلام ان بعض العقليات التى يثبت امكانها بالقاطع العقلى يفيد النقل فيها القطع فما الفرق حينئذ بينهما قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلى المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات وايضا لا طريق للعقل فى النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعا اذ ربما نجد دليلا عقليا على خلاف ما ورد به النقل فنأول لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت امكانها بالدليل العقلى اليقينى بقى ههنا بحث مشهور وهو ان المبنى لعدم المعارض العقلى فى الشرعيات صدق القائل وهو قائم فى العقليات ايضا وما لا يحكم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء لا يلزم ان يكون من الممتنعات لجواز امكانه وهن العقل فينبغى ان يحصل كل ما علم ان الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال قطع العقل بصدقه فالحق ان النقلى ايضا يفيد القطع فى العقليات ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا مخلص الا بان يقال مراده ان النظر فى الادلة انفسها والقرائن فى الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل افادته الارادة من القائل الصادق جزما وفى العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان افادته الارادة محل له لانه بعد ما علم مراد الشارع يقينا فى العقلى والنقلى يحصل الجزم بعدم المعارض فى الثانى دون الاول فانه غير مسلم

﴿ الموقف الثانى فى الامور العامة ﴾

قوله كالوجود) لا يخفى ان كون الوجود من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطلق وانما لم يقيد كما قيد فى الماهية والتشخص لان نفيه مما تفرد به الاشعرى فلم يقيد به

قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما) فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافى عدها مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت التعميم فرضى وتلخيصه ان قوله وان كان كثيرا معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض فى مثله والتقدير ان لم يكن كثيرا فظاهر وان كان كثيرا له وحدة ما وبالجملة قولك اكرمك وان اهنتنى تعميم اكرامك لا تحقق اهانته فلا محذور واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه فى بيان شمولها الاقسام الثلثة اذ يكفى تحققها فى بعض من كل من الاقسام الثلثة وانما يحتاج الى الاعتبار اذا فسرت الامور العامة ٣

الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمى كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد اوردنا كلا من ذلك) اى مما يختص بواحد منها (فى بابه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) اى فى هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها ﴿ المقدمة فى قسمة المعلومات ﴾

﴿ سيالكوتى ﴾

ماهيته قوله (والكثرة والمعلولية) فان الواجب اعنى ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الاجزاء ولا من حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة فى الواجب وكذا الحال فى المعلولية فان المعلول على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المقتضية له فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله (فعلى هذا الخ) بيان للواقع او اعتراض على المص بانه يلزم ان يكون البحث عنها استطراديا عنده وهو لا يناسب جعله الموضوع المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخلة فيه قوله (لا يكون العدم الخ) اذ لا يوجدان فى شئ منهما فضلا عن الشمول اما فى الواجب فظاهر واما فى الجوهر والعرض فلانهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتحيز بالذات وعن الحادث القائم بالمتحيز بالذات على ما يجئ وما قيل من ان الجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت فى موضوع فلا يكون الوجود معتبرا فيهما بالفعل فيشملهما العدم ففيه انه من مصطلحات الفلاسفة على انه نص الشيخ بان الوجود بالفعل معتبر فى العرض عندهم والتعميم فى الجوهر لادخال صور الجواهر لا لان الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض كما سيجئ قوله (والقدم) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فانه مختص بالواجب لا يوجد فى الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنهما لما عرفت من تعريفهما قوله (المفهومات) اى الواجب والممتنع والممكن قوله (كالامكان العام) والبحث عنه عن حمل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه فى افراده من الامكان الخاص والوجوب والامتناع فيكون البحث عنها بحثا عنه فاندفع انه لا بحث فى الامور العامة عن الامكان العام قوله (ويتعلق بكل من الخ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشئ منهما غرض علمى كالانسان واللاانسان او يتعلق باحدهما دون الآخر كالوجوب واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمى به ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وانما صرح باعتبار هذا القيد فى هذا القسم مع ان اعتباره فى جميع المباحث معلوم مما سبق فى تعريف موضوع الكلام ولذا لم يصرح به فى التعريف المذكور فى المتن ولا فى القسم الاول من هذا التعريف دفعا لتوهم ان تعلق الغرض العلمى باحد المتقابلين كاف فى عدهما من الامور العامة قوله (كالوجود والعدم) لا خفاء فى انه اما ان يتعلق بالعدم غرض علمى فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عنه استطراديا او لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحا قوله (اذ قد اوردنا الخ) اى قصدنا ايراده ويجوز ان يكون تصنيف مبحث الامور العامة بعد تصنيف مباحث كل من ذلك قوله (فلم يبق) اى فى الارادة قوله (يجب الخ) اى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية قوله (فى قسمة المعلومات) الظاهر فى تقاسيم المعلوم اذ التعدد فى التقسيم لا فى المقسم ولعله للتنبيه على انه قسمة حاصرة بجميع انواع المعلوم واصنافها واشخاصها بحيث لا يشذ شئ منها عن هذه الاقسام ولك ان تقول ان جمع المضاف اليه

٣ بالامور الشاملة بجميع الموجودات او اكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه فى حواشى التجريد

قوله وكالماهية والتشخص عند القائل الخ) قيل عليه ان تشخص البارى تعالى سواء كان عين ماهيته تعالى اوغيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص عاما شاملا له وكذا الكلام فى الماهية سواء كانت عين وجوده اولا وقد يقرر الاعتراض بعبارة اخرى وهى ان القائل بان ماهية الواجب تعالى عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما ويمكن ان يؤيد الاعتراض بان الشارح عد الماهية فى حواشى التجريد من الشاملة للكل كالوجود والجواب ان الماهية يطلق غالبا على الحقيقة الكلية ومن ثمه قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما والتشخص عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بجزئيته من المعين الموجود فى الخارج فعلى تقدير كون تشخص البارى عز اسمه عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه ما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة وهذا ظاهر وما ذكره فى حواشى التجريد مبنى على ارادة الحقيقة من الماهية والحق ان الفرق بين الوجود والتشخص فى كون الاول من الشاملة للثلثة ولو قيل بكون وجود البارى تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثانى الا على تقدير المغايرة خفى وسيرد عليك ما يفيدك بصيرة فى المقام

قوله وتشخص مغاير لماهيته) لكنه غير داخل فى هويته اذ لا قائل بالتركيب فلا ينافى نفى الكثرة

قوله والكثرة) اى بحسب الاجزاء او الجزئيات واما كثرة الصفات على القول بها فلا معنى لعدها كثرة فى الذات نفسها ثم الحق ان الكثرة فى جميع افراد الجوهر والعرض مبنى على انه لا يوجد منهما فرد بسيط ذهنا وخارجا واواريد بالشمول ٣

الى معروضات الامور العامة وهى عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة و بيان ذلك انه (اماان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اماان تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم * الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولاواسطة) ايضا بينهما (وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم) اى مامن شأنه ان يعلم (اماان لايكون له تحقق فى الخارج) انمااعتبر قيد فى الخارج لانهم لايقولون بالوجود الذهنى (او يكون والاول) هو (المعدوم) فى الخارج (والثانى) هو (الموجود) فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية * الاحتمال (الثانى المعدوم ليس بثابت والواسطة) امر (حق) اى ثابت (وقال به القاضى) الباقلانى قولامستمرا (وامام الحرمين منا) اى من الاشاعرة (اولا) فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا (فالمعلوم) على رأيهم (امالاتحقق له) اصلا (وهو المعدوم اوله تحقق اماباعتبار ذاته) اى لابتبعية الغير (وهو الموجود اوباعتبار غيره اى) له تحقق (تبعاله وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة فقولنا صفة لان الذوات) وهى الامور القائمة بانفسها (امامووجودة اومعدومة لاغير) اذلا يتصور تحققها تبعالغيرها فلاتكون حالا (و) قولنا (لموجود لان صفة المعدوم معدومة) فلاتكون حالا (و) قولنا (لاموجودة لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولامعدومة

﴿ سيالكوتى ﴾

باعتبارحال المضاف كتثنيته باعتبارها فى قوله تعالى فكان قاب قوسين اى قابى قوس على مافى الصحاح قوله (الى معروضات الامورالعامة) قيد بذلك لان له تقسيمات اخر كالتقسيم الى تصورى وتصديقى والى بديهى وكسبى والى بسيط ومركب الى غيرذلك قوله (اى مامن شأنه ان يعلم) فسر بذلك للتنبيه على ان المعلومية بالفعل ليست بمعتبرة فى الموجود والمعدوم حتى لوفرض عدم تعلق العلم كان موجودا اومعدوما الاانه يلزم خروج مالايتعلق به العلم بالفعل عن القسمين على ماوهم لانه يرد عليه ان المعلوم اعم ممايكون معلوما للقوى العالية اوالقاصرة ومما يكون بالكنه او بالوجه ولاشك فى شموله لجميع المفهومات قوله (يتبعها الخ) باعتبار قسمة القسم الاول الى قسمين اوالقسم الثانى اوكليهما قوله (فانه رجع الخ) النزاع فى ثبوت الحال وعدمه معنوى يعنى هل فى المفهومات ماهو موجودة تبعاولا ولفظى فى جعله قسما على حدة وادخاله فى احد القسمين مبنى على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار الاول فلايرد انه اذاكان النزاع لفظيا لامعنى للرجوع الا ان يقال بانه لم يتفطن الراجع بكونه لفظيا وهو بعيد جدا قوله (امالاتحقق له اصلا) اى لا اصالة ولاتبعا قدم العدمى على الوجودى لكونه منقسما الى القسمين قوله (اى له تحقق تبعا) معنى التحقق الاصلى ان يكون التحقق حاصلا للشئ فى نفسه قائمابه كالحركة الذاتية والتبعى ان لايكون حاصلا له بل له تعلق به كالحركة التبعية فلايرد النقض بالاعراض لان لها تحققا فى انفسها ولايلزم قيام التحقق الواحد بامرين قوله (وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال انه معلوم يكون تحققه تبعا لغيره ولاخفاء فى ان التعريفين متلازمان قوله (صفة لوجود) سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة اومعه فيدخل الوجود عند القائل بانه حال قوله (وهى الامور القائمة بانفسها) فالمراد بالصفة مايكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول فى الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها قوله (لان صفة المعدوم الخ) اى الصفة المختصة بالمعدوم فلايرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها لايقال اذاكانت صفات المعدوم معدومة فهى خارجة بقوله ولامعدومة فيكون قوله لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لاموجودة ولامعدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكره لكونه معتبرا فى مفهوم الحال لاللاخراج قوله (فانها متحققة باعتبارذواتها)

٣ مجرد وجود الوحدة لاالوجود فى كل فرد لم يحتج الى ذلك البناء
قوله والمعلولية) فان قلت عد المعلولية مايشمل الاثنين فقط لايستقيم على اصل المتكلمين لان وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية فى الواجب تعالى بمعنى ان وجوده من العلة قلت بعد تسليم ان ليس المراد المعلولية للغير لايعقل المعلولية فى الواجب قطعا لان علة الاحتياج الى العلة اماالحدوث اوالامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى هو الاتصاف بالوجود الذى هو ممكن بالنظر الى نفسه لانفس ذاته الذى هوالواجب وسيصرح الشارح بهذا فى المقصد الثالث فى هذاالموقف فبناء الجواب الثانى عليه لكن الكلام بعدعلى هذاالجواب محل تأمل فتأمل
قوله فعلى هذا لايكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة) قديمنع ذلك فى العدم و يدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعنى الجوهر والعرض اذالمراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت فى الخارج كانت فى موضوع و يؤيد ذلك ان المصنف عنون الفصل الاول بالوجود والعدم معا وانت خبير بان الشئ اذاسلم اتصافه بالجوهرية اوالعرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من اقسام الموجود الخارجى بناء على ماهو الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقا بل قسمة ماهو الموجود منهما فلايكون العدم من الامور العامة قطعا اذليس يتحقق فى موجود خارجى اصلا فضلا عن ان يوجد فى اكثر من قسم منه واماالقدم فان اريد به القدم الذاتى فظاهر انه ليس من الامور العامة وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبنى على ان الصفات ليست من الاعراض اذ اوعدت منها وار يد بها ههنا مالايقوم بنفسها كماينبئ عنه حصرهم اقسام الموجود فى الثلثة سيئ على القول ببقاء الاعراض كمايقول بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور
قوله مايتناول المفهومات باسرها) وهذا هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على مااختاره المصنف ٣

لتخرج السلوب) التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لااحوال واعترض الكاتبى على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتى وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له فى الجملة لانه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واماعلى مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اوقال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله * الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولاواسطة وهو مذهب اكثرالمعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (امالاتحقق له فى نفسه) اصلا (وهو المنفى) المساوى للممتنع (اوله تحقق) فى نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا (وايضافاماان لاكون له فى الاعيان وهوالمعدوم) ممكناكان اوممتنعا (اوله كون) فيها (وهو الموجود والمنفى) عندهم (اخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه) اى من المعدوم (وانت تعلم ان نقيض الاخص) مطلقا (اعم) مطلقا (من نقيض الاعم فيكون الثابت) الذى هو نقيض المنفى (اعم من الموجود) الذى هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) اى لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلاثة هى المنفى والثابت الموجود والثابت الذى هوالمعدوم الممكن واماالمعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفى والمعدوم الممكن فلايكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجودوالمعدوم كمافعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن وذلك لايطلق على المنفى وانمايطلق عليه المعدوم مطلقاوليس قسما من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق) ايضا (وهوقول بعض المعتزلة) من مثبتى الاحوال (فيقول الكائن فى الاعيان اما) ان يكون له كون (بالاستقلال وهوالموجود او) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذى هو قسم

﴿ سيالكوتى ﴾

وان كانت تابعة لمحالها فى التحيز قوله (واعترض الخ) مبنى الاعتراض حمل اللام فى قوله لموجود على الاختصاص كماهو الظاهر وحاصل الجواب حمله على مجرد الاحتياط والحصول فلايضر حصوله للمعدوم ايضا الاانه لايسمى حالا الاعند حصوله للموجود ليكون له تحقق تبعى فى الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست باحوال الا اذاخرج تلك المعدومات فحينئذ يكون احوالا قوله (فى نفسه اصلا) اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لان المنفى له تحقق اعتبارى بطريق التشبيه والتنظير على ماسيجئ نقلا عن الشفاء ان المستحيل لاتحصل له صورة فى العقل اى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل منه صورة هى له فى نفسه فلايمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين اوالضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه اوالتمثيل الى آخره قوله (وهو المنفى المساوى للممتنع) ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه اوباعتبار التركيب كان المنفى مساويا للممتنع لشموله المركبات الخيالية اعنى مايكون اجزاؤها ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ماقالوا ان التركيب لايتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انماهوالبسائط وان اريد به مايكون امتناعه باعتبارنفسه كان المنفى اعم منه وكلا الاطلاقين واقع فى كلامهم كمالايخفى على المتتبع فافهم فانه مما تحير فيه الافهام قوله (بوجه ما) سواء كان كونا اوثبوتا قوله (لاكون له) الكون يرادف الوجود عندهم والتحقق اعم منه قوله (واماالمعدوم مطلقا) الخارج عن القسمة الثانية قوله (بان قسم الثابت الخ) بناء على ان المقسم معتبر فى الاقسام قوله (حقيقة) وان جعل قسما منه ظاهرا حيث قسم الثابت الى الموجود والمعدوم من غيرتقييده بالممكن قوله (فيقول الكائن الخ) اى يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم الى الكائن

٣ قوله و يتعلق بكل الخ) قيد بهذا لان الاطلاق يستدعى جواز عد كل من الاعراض الغريبة الخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها مع مقابلها للمفهومات كلها اذ لاتخرج من النقيضين
قوله فى قسمة المعلومات) قيل المقسم مفهوم المعلوم فالاولى ان يقال فى قسمة المعلوم بالافراد فان قلت المراد تقسيم المعلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف فى الاقسام لافى المقسم فلاوجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لايتأتى فى قول الشارح واما الحكماء فقالوا فى تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى تلبس اى القسمة الى المعلومات كمافى ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى معروضات الامور العامة يأبى عنه وقد يقال فى الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لاتقسيم الكلى الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع فى كلامهم ولك ان تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم انواع المعلوم من الممكن والحادث و بالجملة فيه ملاحظة اقسام الاقسام
قوله اى مامن شأنه ان يعلم) قيل لااحتياج الى هذا التفسير لان كل شئ معلوم الله تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سيأتى فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على رأى كل فرقة وانت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى ممالايتبادر اليه الافهام وايضا قد يمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شئ من شأنه ان يعلمه تعالى ولك ان تقول لااحتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شئ معلوم لنا بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلومية بعد التوجه ولاتوجه فى كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لايكفى فى التقسيم المعلومية حال التوجه تأمل
قوله يتبعها ثلاثيتان ورباعية) وجه التبعية ان هذه التقسيمات اما يجعل احد قسمى التقسيم الاول الثنائى قسمين او يجعل كل قسم منه قسمين كماسيظهر
قوله صفة لموجود) سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة به اومعه فاندرج فى التعريف نفس الوجود على القول بانه حال
قوله وهى الامور القائمة بانفسها) فان قلت تفسير الذوات بها يستدعى ظاهرا تفسير ٣

من الكائن فى الاعيان (ايضا قسما من الثابت) كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) اى غير الكائن فى الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (فى نفسه فثابت والا فنفى) فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذى يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امورا ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفى اى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب الاول الذى يرادف فيه الثابت الموجود ايضا (واما الحكماء فقالوا) فى تقسيم المعلومات (ما يمكن ان يعلم) ولو باعتبار (اما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولابد من انحيازه بحقيقة) اى لابد من ان ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فان انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية تشخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجى والا فهو الموجود الذهنى) فان الذهن لا يدرك الامر الا كليا فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى فانه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة فى القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شئ واحد فى حد ذاته الا ان ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا ينحاز فى تحققه

﴿ سيالكوتى ﴾

وغيره الكائن الخ فيقسم كل منهما الى قسمين فلا يرد ان هذا ليس تقسيما للمعلوم **قوله** (ما يمكن ان يعلم) لا يكون تعلق العلم به ممتنعا وقد عرفت فائدة هذا التعميم فى قوله ما من شانه ان يعلم **قوله** (ولو باعتبار) فيه دفع لما يرد على التقسيم من ان المعلوم المطلق يمتنع علمه اذ لو علم لكان له تحقق ذهنى وقد جعل قسما مما يمكن علمه فقد جعل قسيم الشئ قسما منه وحاصل الدفع انه معلوم باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل فى المقسم وان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو يكون فردا للموجود الذهنى باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه **قوله** (ولابد الخ) لان المفروض ان له تحققا ما **قوله** (ورد ذلك الخ) يعنى ان المستفاد من التقسيم المذكور ان كل موجود خارجى فهو ممتاز فى الحقيقة والهوية والموجود الذهنى ممتاز بالحقيقة دون الهوية وكلا الحكمين باطلان **قوله** (بل ذهنية) فان الموجود الذهنى عندهم ما حصل فى القوى العالية او فى القوى القاصرة فى نفسها او فى آلاتها على ما يسوق اليه دلائل الوجود الذهنى وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لا يدرك الامر الا كليا **قوله** (متغايرتين اعتبارا) فالمراد بقوله بهوية اعم من هوية متغايرة للحقيقة بالذات او بالاعتبار **قوله** (وبان المدرك بالحواس الخ) يعنى ان المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز فى ذلك التحقق كما هو السابق الى الفهم فالمنفى بقوله والا الانحياز بهما فى ذلك التحقق وهو اعم من ان لا يكون الانحياز بالهوية اصلا كما فى الكليات او يكون لكن لا فى ذلك التحقق كما فى الجزئيات المدركة بالحواس فانها وان كانت منحازة بهما لكن لا فى هذا التحقق الحسى بل فى التحقق الخارجى واما انحيازها بالهويات المنضمة اليها باعتبار ارتسامها فى حواس جزئية فهو انحياز للصور العلمية وهى موجودة فى الخارج وليست بموجودات ذهنية انما الموجود الذهنى هى المعلومات اعنى تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالمحال وتفصيله ان ههنا معلوما هو موجود ذهنى وعلما هو موجود خارجى من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار فالمعنى الحاصل فى الذهن مع قطع النظر عن قيامه به

٣ الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به فى تعريف العلم فلا يتناول صفات المعدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية فى التحيز الاعتدا بى يعقوب الشحام وابى عبد الله البصرى من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتى فالتفسير الصحيح للذات ما لو قام قام بنفسه وللصفة ما لو قام قام بغيره قلت المفسر بالتبعية فى التحيز قيام الاعراض لا مطلقه فان القائم بنفسه مطلقا وهو المستغنى عن محل يقومه والعالم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا محذور

قوله وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة) اى صفة المعدوم دائما معدومة فلا ينافى ما سيجوزه من كون الحال صفة للمعدوم فى الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال بالمعدوم فى الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائما اجيب بانه اذا قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق تبعى حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور اعنى لموجود اذ يغنى عنه قوله ولا معدومة قلت لا نسلم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر فى مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة ايضا مع ان الذوات يخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به وانفهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامى مهجور فى التعريفات وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز والا لكان ذكر الحيوان فى تعريف الانسان مستدركا غاية ما فى الباب انها بعد ما يذكر لتحقيق الماهية قد يخرج اشياء يخرج بدونها ايضا فيسند اليها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حينئذ ان يقال فقولنا صفة يخرج الذوات ولموجود صفة المعدوم لان قوله لان الذوات ولان صفة المعدوم يشعر بان الغرض الاصلى من ذكرهما الاحتراز على ان صفة المعدوم وان كانت معدومة الا ان صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بحاليتها الا بالقيد المذكور

قوله والجواب ان المراد الخ) قيل الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال على الجوهرية مثلا قلنا الظاهر انهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما فى العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده نعم هذا ٣

الذهنى بماهية وهوية تنضم اليها فى هذا التحقق بل المنحاز فى الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز فى الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه منحاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجى والعينى اولا وهو الموجود الذهنى والظلى (والموجود فى الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته) تقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شئ اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) اى الممكن لذاته (اما ان يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض اولا) يوجد فى موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة او وجودها فى محل وهو المادة لكنه) اى ذلك المحل الذى هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة

﴿ سيالكوتى ﴾

علم وموجود خارجى فتدبر فانه قد زل فيه اقدام الناظرين **قوله** (بماهية وهوية تنضم اليها الخ) اشارة الى ان التشخص منضم الى الماهية فى الخارج ولذا لا يحمل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها فى فرد والا يعلل تشخصها بموادها واعراض تكتنف بها وما قيل ان التعين امر انتزاعى فهو مختار المتأخرين القائلين بعدم وجود الطبايع فى الخارج وان اريد بالانضمام اعم من التحقيق او الانتزاعى يشمل المذهبين **قوله** (والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لابد من التأمل الصادق حتى لا يلتبس الجزئيات المدركة وادراكاتها وخلاصة الفرق ان ما له تحقق فى الجملة ان انحاز بالحقيقة الجزئية او الكلية والتشخص العارض له فى هذا التحقق فهو الموجود الخارجى وان انحاز بالحقيقة فقط اى من غير انضمام التشخص اليه فى هذا التحقق فهو الموجود الذهنى سواء كان منحازا بالحقيقة فقط او بالحقيقة والهوية معا لكنه فى غير هذا التحقق **قوله** (تعسف) لا تعسف فيه الا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه فى ذلك التحقق وانت خبير بانهم يرتكبون لتصحيح المقاصد ما هو ابعد من هذا **قوله** (اصيلا) اى ذا اصل وعرق **قوله** (يترتب عليه آثاره) سواء كان ذلك الترتب فى الذهن او فى خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التى يترتب عليها آثارها فى الذهن والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه اى التى يطلب كل احد تلك الآثار منه والاحكام المعلوم اتصافه بها لكل احد كالاحراق والاشتعال والطبخ من النار فلا يرد ان الموجود الذهنى ايضا له آثار يترتب عليها وهى المعقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لا عدم ترتب الآثار المختصة كما يشير اليه الشارح فى بحث الوجود الذهنى ولا حاجة الى التزام ان الآثار الذهنية كلها مشتركة فى الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد كونه فاعلا لتلك الآثار فان كل ذلك دعوى لا طريق الى اثباتها **قوله** (والظلى) تشبيها له بالظل فى كونه تابعا للآخر **قوله** (لذاته) قيد للنفى لا للمنفى اعنى قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود فان عدم قبوله العدم بغيره اعنى العلة **قوله** (او يقبله) اى العدم او العدم لذاته رعاية للموافقة اذ لا قبول للعدم بمعنى الصلاحية له لغيره وان كان بمعنى الاتصاف لغيره **قوله** (اذ لا ممكن بالغير) اى بسبب الغير والا لكان فى ذاته واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب واما الممكن بالقياس الى الغير فمتحقق كالواجب تعالى فانه ممكن بالقياس الى ما سواه اذ لا يقتضى شئ منه وجود الواجب ولا عدمه **قوله** (يقوم) اى يكون له مدخل فى قوامه ووجوده **قوله** (لا يكون موضوعا) اى مقوما بل متقوما **قوله** (فان المادة الخ) لما تبين فى محله ان الصورة شريكة علة وجود الهيولى والهيولى يحتاج

٣ الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالحالية فى جنس لا وجود لشئ من افراده فى الخارج فتأمل

قوله بثبوت المعدوم) فانه لا يقول باتصاف المعدوم بشئ اذ الموصوفية تقتضى نوع ثبوت الموصوف عنده

قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) فيه بحث لان الحاليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتى فلا معنى لجعل المنفى مساويا للممتنع الا ان يراد بالممتنع ايضا ما لا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه فى كلامهم

قوله الكائن فى الاعيان اما بالاستقلال الخ) فان قلت قد مر ان الكلام فى تقسيم المعلومات فيجب ان يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لو سلم الوجوب فهو فى قوة قولنا المعلوم اما كائن او غير كائن والكائن كذا وكذا الخ وانما لم يصرح به اعتمادا على السياق

قوله ما يمكن ان يعلم الخ) المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهنى خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمه فالمعلوم

قوله ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو) ان ثبت فى كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فعموم الغير ظاهر وان لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ما عداه من الانواع وافرادها واما امتيازه عن سائر افراد نوعها فهو اما بالهوية فقط او بمجموع الهوية والحقيقة اذ المراد بالحقيقة ما يعم الهوية كما سيجئ عن قريب

قوله فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا) فيه بحث لانه ان اريد بالذهن ما يعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ما سيذكره من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية اى فى تحققها الحسى او خص الذهن بالنفس وعمم الادراك لما يكون بواسطة الارتسام فى الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن فى الكلى وان اراد بالنفس النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلا واسطة اعنى ادراك ما ارتسم فيها نفسها فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا ان ارتسام الجزئيات المادية فى آلاتها واما الجزئيات الغير المادية فهى وان كانت بحيث لا مانع من ارتسامها فى النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها ايضا على وجه كلى لكن لا ينحصر الموجود فى القسمين وكذا ٣

جوهر) مع كونها حالة فى محل (فالمحل اعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع ايضا (والحال اعم من الصورة) لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك (وقال المتكلمون الموجود اى فى الخارج اذلا يثبتون) الموجود (الذهنى امان لايكون له اول اى لايقف وجوده عند حد يكون قبله) اى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم او يكون له اول) اى يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث امامتحيز) بالذات (اوحال فى المتحيز) بالذات (اولامتحيز ولاحال فيه فالمتحيز) بالذات (هو الجوهر ونعنى به) اى بالمتحيز بالذات (المشار اليه) اى الذى يشار اليه (بالذات اشارة حسية بانه هنا اوهناك) اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية (والحال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيه) اى فى المتحيز (ان يختص به بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع المتلون) فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول فى المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لايتناول حلول صفات الواجب تعالى فى ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت (ومالبس متحيزا ولا حالا فيه) اعنى الذى جعلناه قسما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد

❋ سيالكوتى ❋

فى تشخصها لافى وجودها على ماقالوا تصورت فوجدت ووجدت فتصورت اى تصورت الهيولى بصورة مافوجدت فى الخارج ووجدت فى الخارج فتصورت بصورة شخصية فافهم فانه مماخفى على بعض الناظرين **قوله** (والموضوع والمادة متباينان) لاعتبار التقوم فى نفسه فى الموضوع واعتبار عدمه فى المادة فاقيل انه انمايتم اذالم يكن عرض حالا فى المادة وهو غير ظاهر ليس بشئ لانه اذالم تكن فى نفسها متقومة كيف يتصور حلول العرض فيها **قوله** (اى لايقف وجوده الخ) لم يقل لايكون وجوده مسبوقا بالعدم زمانا لانه يشعر بقدم الزمان وتقسيم القدم الى الذاتى والزمانى والمتكلمون لايقولون بشئ منهما **قوله** (اى الذى يشار اليه) يعنى ان المراد بالمشار اليه مايقبل الاشارة **قوله** (فانه قابل الخ) اى فى الوجود الخارجى قابل للاشارة بتبعية المحل وان كان قابلا فى الوجود العقلى بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عند العقل والمراد بقولنا المشار اليه مايشار اليه فى الوجود الخارجى فلا يرد ان العرض مشار اليه بالذات بالاشارة العقلية فالاحتراز عنه انماهو بقوله اشارة حسية لابقوله بالذات ولايحتاج الى ماقيل ان قوله بالذات متعلقة بقوله اشارة حسية فهو متأخر عنه وانماقدمه الشارح فى البيان رعاية لظاهر المتن فانه يأبى عنه عدم تقييد الشارح الاشارة بالحسية فى قوله فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية **قوله** (لان المجردات على تقدير وجودها) اذعلى تقدير عدمها يكون مشارا اليها بالذات فى الوجود العقلى واما الواجب فهو خارج عن المشار اليه لان المراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لاحاجة فى الاحتراز الى اعتبار وجود المجردات لانه احتراز عن الواجب تعالى **قوله** (ان يختص به) احتراز عن الماء السارى فى الورد فانه وان كان الاشارة اليهما واحدة لكن لااختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما فى نفسه ولا وجود للورد بدون الماء السارى فيه **قوله** (فلا يتجه عليه انه لايتناول الخ) الاظهر ان يقال لاحلول للصفات فى ذاته تعالى بل هى قائمة به تعالى **قوله** (لايتناول حلول الخ) لعدم الاتحاد فى الاشارة امافى العقلية فلامتناع اتحاد الشيئين فى الاشارة العقلية واما فى الحسية فلامتناعها فى الواجب وماقيل انه على تقدير قبوله الاشارة الحسية يتحد الاشارة اليهما فممنوع لجواز استلزام المحال المحال **قوله** (وهو المسمى بالمجرد) اى الممكن الذى لايكون متحيزا ولاحالا فيه يسمى مجردا بالاتفاق واما كونه

٣ اذا خص الذهن بالنفس وبنى الكلام على المذهب المزيف وهو ان مدرك الجزئيات هو الآلات لاالنفس بواسطتها اللهم الا ان يختار الاول ويقال حصر مدرك الذهن فى الكليات اضافى بالنسبة الى جزئى انضم هويته الى ماهيته فى تحققه الادراكى اى يكون ابتداء وجود تلك الهوية فى هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذى صرح به

قوله الابحسب الماهية الكلية) قيل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهية وتشخص عارض ذهنى لانها صور شخصية حالة فى نفس شخصية فلها هوية شخصية يمتاز بها ايضا فلا يستقيم الحصر اجيب بان الهوية انما تطلق على التشخص الخارجى سواء حصل فى المشاعر ايضا ام لا واوسلم عمومها فى حد ذاتها افرادنا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتأمل

قوله ورد بان الواجب تعالى الخ) وكذا التعينات فانها موجودات خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخصات تغاير حقائقها كما يشار اليه فى بحث التعين

قوله وبان الجزئيات المدركة بالحواس) الكلام فى تحققها الحسى لا الخارجى اذلاشبهة فيه فان ذات الجزئى المدرك بالحواس يصدق عليه فى تحققه الحسى انه موجود خارجى لانه عرض قائم بقوة جسمانية قلت او صح الوجود الخارجى بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجى الموجود فى الخارج عن المشاعر اى القوى الدراكة فلا اشكال

قوله الاان ذلك الشئ يسمى حقيقة الخ) اكتفى ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها فى صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركة بين الثلثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بانه تعسف

قوله بل المتحاز فى الخارج بماهية وهوية الخ) ليس المراد ان الموجود فى الخارج ممتاز بماهية وهوية تنضم اليها فى التحقق الخارجى بخلاف الموجود الذهنى كما يتبادر من سياق كلامه اذلا انضمام فى الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية فى التحقق الخارجى كما سيأتى ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجى يمتاز فى تحققه الخارجى بماهية وهوية ٣

(لم يثبت وجوده عندنا) اذلم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لايكون موجودا سواء كان ممكنا اوممتنعا (فنهم من قنع بهذا) القدر وهو انه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الاول انه لووجد لشاركه البارى فى هذا الوصف) وهو انه ليس متحيزا ولا حالا فى متحيز (ولابد) من (ان يمايزه) البارى (بغيره) اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب فى البارى من المشترك والمميز) (وانه محال الثانى ان هذا) الوصف (اخص صفات البارى فان من سأل عنه) اى عن البارى (لايجاب) ذلك السائل (الابه) اى بهذا الوصف فيقال هو موجود لامتحيز ولا حال فى المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) ايضا (فى الحقيقة فيلزم حينئذ اماقدم الحادث اوحدوث القديم وجواب الاول انه لايلزم من الاشتراك فى وصف سيما وهو سلبى) كالوصف الذى نحن فيه (التركيب) فى شئ من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (فى عارض ثبوتى كالوجود اوسلبى كنفى ماعداهما) عنهما (و) جواب (الثانى انالانسلم انه) اى هذا الوصف (اخص صفاته) تعالى (بل) اخص صفاته (اما الوجوب الذاتى واما كونه موجدا لكل ماعداه او القدم) اذلا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثانى بوجه آخر ان يقال (هذه الدعوى) اى دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته (لاتخلو عن مصادرة) لان كونه اخص صفاته انمايتم اذاثبت انه ليس هناك موجود حادث لايكون متحيزا ولاحالا فيه فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور

❋ سيالكوتى ❋

حادثا اوقديما ذاتا اوصفة فخارج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه بانه لولم يكن قديما لزم ان يكون ماديا لان كل حادث مسبوق بمادة وجعل المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم **قوله** (لم يثبت وجوده الخ) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية وماقيل انه انمايتم اولم يجوز العقل قسما رابعا فمدفوع بان القسمة المذكورة فى الحقيقة دائرة بين النفى والاثبات كأنه قيل الحادث اما متحيز بالذات اولا والثانى اما متحيز بالعرض اولا فكيف يتصور قسم رابع **قوله** (اووجد الخ) حاصله ان وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة البارى اياه فى كونه ذاتا مجردة فلا يرد النقض بصفاته تعالى **قوله** (وانه محال) لانه يلزم تعدد الواجب اوامكانه اوامتناعه لان الجزء اماواجب فى نفس الامر اوممكن اوممتنع فامتنع التركيب فى الواجب مطلقا نعم اوقيل ان الاجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم الاامكان الواجب فى الوجود الذهنى لكنه خلاف التحقيق ولايضر لان تلك ليست اجزاء فى الحقيقة لعدم تقومه بها فلا ينافى الوجوب وماقيل من انه يجوز ان يكون امتيازه بامر عدمى كما هو مذهبهم فمدفوع بان الاتصاف بذلك العدمى لايجوز ان يكون لكونه غير متحيز ولاحال فيه والالزم اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزا فيحتاج الواجب فى امتيازه الى الغير فلا يكون واجبا **قوله** (اخص صفات البارى) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للحقيقى والاضافى فيؤول الى كونه خاصة حقيقة والمراد منه انه لااخص منه فلا ينافى وجود المساوى **قوله** (فيلزم حينئذ اماقدم الحادث الخ) فيه انه انمايلزم ذلك لوكان القدم اوالحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتماثلين لم لايجوز ان يكون من لوازم مابه الامتياز بينهما **قوله** (اذلايشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضى كون جميعها اخص الصفات فالترديد فى المتن بالنظر الى ان كل واحد يكفى سندا للمنع واما صفاته تعالى وان كانت قديمة فهى ليست غير الذات ولو اريد بالقدم القدم الذاتى لم يتجه السؤال بالصفات اصلا **قوله** (فاثباته بها دور) فيه انه لم يثبت كونه اخص صفات البارى بالمدعى بل بوقوعه فى جواب السؤال عن ذاته تعالى فلادور اللهم الا ان يقال ان دعوى وقوعه فى الجواب بمنزلة دعوى انه ليس فى الوجود مجرد ممكن وكأن فى قوله لايخلو اشارة الى انه لايخلو عن ضعف

٣ ابتداء حصولها فى ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة فى الحواس فان ابتداء حصول هويتها ليس فى هذا التحقق بل كانت متحققة فى تحققها الخارجى فارتسم المجموع فى الحس ولك ان تكتفى بالمغايرة الاعتبارية فى اعتبار الانضمام الخارجى فان قلت هذا الجواب لايتم فى المخيلات الصرفة كر بع مجنح بر بعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط قلت لاشخصية ولاهوية هناك فان الشئ اذالم يرتسم فى الخيال من طرق الحواس لايكون الا كليا وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت يصدق على تلك الجزئيات انها ممتازة بماهية وهوية تنضم اليها فى تحققها الذهنى وهى التشخص الذهنى العارض فى الذهن فالسؤال باق قلت قدسبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجى سواء حصل فى الذهن ايضا ام لا والا فالماهية الكلية الذهنية ايضا ممتازة بماهية وهوية على انه قديدعى ان ذلك التشخص الذهنى مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبارله فى ذلك الانحياز وان كان محل نظر

قوله فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات) فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التى حكم عليها بانحياز الموجود بها هى الكلية قلت لانسلم ذلك اذلاضرورة فى اصل التقسيم داعية الى تقييدها بالكلية بل المراد ان كل ماله تحقق ما ممتاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان انحاز بما يصدق عليه الهوية ايضا فخارجى والافذهنى واماماذكره الشارح اولا من ان الموجود الذهنى لاينحاز عن غيره الابحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر وتعميم للحقيقة فتأمل

قوله وكل ذلك تعسف) الاترى الى ماارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تأمل

قوله ليس احترازا عن شئ اذلا ممكن بالغير) فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس منشاؤه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لايضر فى الحمل على الاحتراز فتأمل

قوله لكنه غير مقوم لماحل فيه) ليس ٣

﴿ المرصد الاول ● فى الوجود والعدم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول فى تعريفه ﴾ اى تعريف الوجود (فقيل انه بديهى) تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبى فلابد حينئذ من تعريفه وقيل لايتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهى (اوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيها بناء على ماقيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهى ايضا لكن قد يحتاج فى الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ﴿ الاول ﴾ انه جزء وجودى) لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لان من لايقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا (وجزء المتصور بالبديهة بديهى) اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا (وعلى التنزل) اى اذا تنزلنا عن كون وجودى متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبى (فلابد من الانتهاء الى دليل) اى طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) اى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى (ويكون وجوده) اى وجود ذلك الدليل (ضروريا دفعا للتسلسل) اوالدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (الاول فى تعريفه) اى فى ان له تعريفا اولا والثانى اما لبداهته اولامتناع تصوره فيصح تفسيره بقوله فقيل الخ ولا يرد ماقيل انه ليس فى هذا المقصد تعريف الوجود مقصودا بالذات فجعله عنوانا مستنكر قوله (كما هو الظاهر منها) بدليل ايراد الاعتراضات عليها والجواب عنها فان الايراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة قوله (فان بداهة التصور الخ) دليل لدعوى مطوية يعنى يجوز الاستدلال على بداهة البديهى بالكنه لان بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزأ منها حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهيا بناء على ماتقرر من ان العلم بثبوت الذاتى للشئ بعد تصوره بالكنه والالتفات بديهى بل خارجة عنه فيجوز ان يكون ثبوتها له نظريا وهذا الوجه لمى وما قالوا من ان البديهى يجوز ان يكون الحكم ببداهته نظريا بناء على ان حصوله لما لم يكن بالاكتساب يقع الغفلة عن حصوله اولا فاذا قصدا لعلم بكيفية حصوله يحتاج الى النظر بخلاف النظرى فانه حاصل بالاكتساب والمشقة لا يقع الغفلة فى كيفية حصوله فقلما يكون الحكم بنظرية النظرى محتاجا الى النظر وجدانى له قوله (الى الاذهان القاصرة) اى التى لاتقدر على تصور اطرافها على ماهو مناط الحكم قوله (محتاجا الى ذلك التعريف) باحتياج هو نفس احتياج الجزء فى نفس الامر وان كان متغايرا له من حيث المفهوم والاضافة الى الجزء والكل لا باحتياج ذاتى مغاير لاحتياج الجزء حتى يرد المنع بانا لانسلم ثبوت احتياج آخر للكل وتبعى حتى يرد انه لا يستلزم نظرية الكل لان النظرى مايحتاج الى النظر بالذات لا بالتبع قوله (فلابد من الانتهاء الخ) اى لابد من اكتسابه بدليل ضرورى او الانتهاء اليه الا انه حذف الاول لظهوره اختصارا قوله (يلزم من وجوده وجوده) اى من العلم بوجوده العلم بوجوده اذ لو لم يكن موجودا فى الواقع كيف يستلزم وجود المداول فى الواقع اعنى كونه متحققا فيه ولو لم يكن معلوما وجوده كيف يمكن الاستدلال به هكذا ينبغى ان يحرر هذا المقام ليطابق ماسيأتى فى الجواب قوله (ويكون وجوده) اى العلم بوجوده قوله (بوجود نفسه) اى بانا موجود فيكون تعبيرا عن القضية بمضمونه الذى هو مفهوم وجودى او بالوجود المقيد قوله (غير مكتسب) اى لايحتاج الى الاكتساب اصلا

٣ المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح اعنى الدخول فى الماهية بل كون المتقوم بحيث لايحصل بدون المقوم ففيه بحث لان التقويم ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولى والصورة لايوجد بدون الآخر فالاولى ان يقول اى فى محل يقوم ما حل فيه وحده اى دون عكسه فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كلها كما سيذكره الشارح فى تحقق عدم وقوع الحركة فى مقولة الجوهر فليتأمل

قوله والموضوع والمادة متباينان) اى الموضوع لشئ والمادة لذلك الشئ متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة فى نفس الهيولى يجعلها موضوعا ايضا الا ان يقال الاعراض لاتحل فى الهيولى بالذات بل فى المجموع ومما ينبغى ان يعلم ان تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر فى المادة اضافتها بالمحلية الى الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا اطلقوا القول بان المادة لابد ان تكون قديمة واما تباين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر

قوله وقال المتكلمون الخ) لايخفى ان الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تتميم لكلام المتكلمين اللهم الا ان يقال لما ذكر الاقسام الاولية لتقسيم المتكلمين اردفها بذكر الاقسام الاولية لتقسيم الحكماء ثم لما اراد ان يذكر اقسام الاقسام قدم طريقة الفلاسفة لابتنائها على الوجود الذهنى وابتناء طريق المتكلمين على نفيه ولان الاقسام فى تقسيم الحكماء متحققة كلها عندهم و بعض الاقسام فى تقسيمنا محتمل صرف لاوجود له عندنا والوجود اشرف من حيث هو وجود والله اعلم

قوله لم يثبت وجوده عندنا) فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لا فى محل والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ماليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور الا يرى ان بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة

قوله فيلزم التركيب) قيل لم لايجوزون ان يمتاز بعارض عدمى كما هو مذهبهم فى التعيين

قوله فيلزم حينئذ اما قدم الحادث او حدوث القديم الخ) يرد عليه انه لا يلزم من الاشتراك فى الماهية ٣

والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح فى المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال فى ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بان وجودى متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهى قال ههنا (اونقول) بعد التنزل الى كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالبتين فلابد فى الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا (وانه يستدعى تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام فى اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

لكونه حاصلا للبله والصبيان قوله (والوجود) اى المطلق جزء من وجوده اى من القضية التى عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولا فيها اومن الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد قوله (على غير المكتسب) اى القضية التى لايحتاج الى الاكتساب اصلا او المتصور الذى كذلك قوله (بوجوده) اى بانا موجود او الوجود المقيد قوله (فاذا حمل الخ) قد عرفت طريق الحمل عليه ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الاول الى الثانى على ما وهم بل الشركة بينهما فى كون الاستدلال ببداهة الكل على بداهة الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان قوله (فلا اشكال الخ) فان قلت قدمر ان المراد بغير المكتسب ما لايحتاج الى الكسب اصلا فيجوزان يكون احتياج العلم بانا موجود باعتبار طرفه فلا يلزم الاحتياج الى الدليل بالمعنى المتعارف فالاشكال فى ذكر الدليل فى هذا الحمل ايضا ثابت قلت قد عرفت فى تقسيم الطريق الموصل ان الدليل عبارة عن الطريق الموصل الى المطلوب التصديقى وهذا التعريف صادق على مايفيد العلم بانا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم اومن حيث الطرف واما لزوم ان لا يكون للمطلوب التصديقى طريق منفرد عن المطلوب التصورى فهو وارد على ظاهر مذهب الامام من تركب التصديق على القول بكون التصور كسبيا قوله (بعد التنزل الخ) اشار بتقدير الظرف الى ان قوله نقول معطوف على نقول المقدر قبل قوله بل لابد من الانتهاء الى دليل وان قوله ولا دليل معطوف على مقدر اعنى لابد من الانتهاء الى دليل بقرينة السابق و بهذا ظهر انه لايجوز ان يكون قوله اونقول معطوفا على قوله انه جزء وجودى و يكون استدلالا برأسه ببداهة الوجود الرابطى فى القضية الموجبة التى هى جزء الدليل على بداهة الوجود المطلق كما ان قوله انه جزء وجودى استدلال ببداهة الوجود المحمولى عليه لانه لايكون للواو العاطفة وجه على انه يكفى حينئذ ان يقال اونقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضوعها معلوما بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق ضروريا ولا حاجة الى اثباتها بانه لا دليل عن سالبتين قوله (فاتجه الاشكال) عطف على قوله قال ههنا واشار بترتبه على ذلك القول الى ان ماقبله ليس منشأ الاشكال لانه يمكن حمل الدليل فيه على الطريق الموصل كما فى كلام الامام انما نشأ الاشكال من هذا القول وهو ظاهر قوله (بان الكلام الخ) حيث صرح بان تصور وجودى بديهى فالتنزل عنه هو القول بان تصوره كسبى وماقيل من انه يمكن ان يحمل التصور بمعنى العلم مطلقا فيؤول الى ان العلم بوجودى بديهى

٣ الاشتراك فى القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف فى اواخر بحث العلم من الالهيات

قوله انا لانسلم انه اخص صفاته) وقوله فان من سأل عنه لايجاب الا به ممنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التميز فى الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على ان المساواة لاتثبت الا اذا ثبت صحة الجواب و مجرد الجواب ليس بملزوم للصحة

قوله اذ لايشاركه فيه غيره) والصفات ليست غيره على ان القدم الذاتى بمعنى عدم الاحتياج الى الغير مما لاشك فى اختصاصه به تعالى

قوله لاتخلو عن مصادرة لان كونه اخص الخ) فيه بحث لان كونه اخص صفاته تعالى وان سلم توقفه فى نفس الامر على ان لا موجود هناك حادث لايكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز لكن العلم به لايتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على تلك الاخصية بوقوعه فى الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول فى المآل

قوله الاول فى تعريفه) اى هل له تعريف ام لا واذا كان له تعريف فما هو

قوله كما هو الظاهر منها) اى من العبارة اوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا فى مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهى الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر

قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه) ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول التصور لايستلزم بداهة العلم بنفسه ولا باجزائه كما سبق فى بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الامر فهذا القيد توضيحى لا احترازى نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ماتقرر من ان ثبوت ذاتى شئ له لايعلل لكن لم يثبت ذلك الحصول

قوله ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل) قيل ان اراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به ففيه ان ضرورية التصديق لايستلزم ضرورية الاطراف فان ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورية اطرافه ايضا نمنع ذلك مع ان الكلام لا يتم حينئذ بمجرد ضرورية هذا التصديق وان اراد ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم اجيب بان الكلام للامام وقد جرى ههنا على طريقته ٣

فى اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لادليل عن سالبتين كذلك لاتعريف عن مفهومين سلبين لان السلب لايعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى اومنته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه (وجوابه) اى جواب الوجه الاول (انالانسلم ان وجودى حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهة نعم اناموجود تصديق بديهى) حاصل لمن لاتصور منه كسب (وانه لايستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته) بكنهها (غيربديهية) واذاكان وجودى متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولانزاع فيه انما الكلام فى ان تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود معنى مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات امااذاكان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة اوكسبا واذاكان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول فى قولك انا موجود هو

﴿ سيالكوتى ﴾

و يكون محتملا للمعنيين ككلام الامام فبعيد غاية البعد اذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه فى كلام الامام الذى هو مأخذ هذا الوجه الى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لايجترئ عليه عاقل **قوله** (سلبيين) اى مفهومين يكون ماهيتهما مجرد السلب من غير اضافة الى شئ **قوله** (لايعقل الخ) لانه رفع لثبوت شئ فى نفسه اولغيره **قوله** (من مفهوم وجودى) اعتبر وجوده فى نفسه اولشئ واعلم ان ماحررنالك فى توجيه الاستدلال الى ههنا يدفع الشكوك التى عرضت للناظرين فى هذا الكتاب ان اخذت الفطانة بيدك فلانصرح به مخافة السآمة والاطناب **قوله** (نعم اناموجود الخ) تصديق لمابعده اورده سندا للمنع كأنه قيل لانسلم ان تصوره بالكنه بديهى فان البديهى الذى لاشبهة لنا فى حصوله هو التصديق بانا موجود وهو لايستدعى تصور وجودى بالكنه بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم فان التصديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف الى الموضوع مثلا التصديق بان زيدا قائم يستلزم تصور القيام المضاف الى زيد و بما حررنا اندفع ماقيل ان التصديق المذكور لايستدعى تصور وجودى اصلا لابالوجه ولابالكنه اذ لامدخل له فى ذلك التصديق انما يستدعى تصور الوجود المطلق فالواجب ان يقول لايستدعى تصور الوجود المطلق بالكنه بل بالاعتبار اذليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف عليه بل استدعاء الملزوم اللازم واما نفى استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلامدخل له فى الجواب عن الاستدلال المذكور كما لايخفى فيكون ذكره لغوا **قوله** (كما ان احد طرفيه) يعنى كما ان طرفى التصديق المذكور اواحد طرفى وجودى غير متصور بالكنه وجودى ايضا غيرمتصور بالكنه وفى هذا تنظير لقوله للمنع المذكور بان كون وجودى متصورا بالكنه بالبديهة يستلزم ان يكون المشار اليه بانا متصورا بالكنه بالبديهة وليس فليس **قوله** (واذاكان وجودى) اى المقيد **قوله** (تصور الوجود المطلق بوجه ما) اى بالوجه الذى اعتبر فى المقيد لكونه بهذا الاعتبار جزءا منه فلا يرد مايتوهم من منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يتصور المقيد بوجه ولايتصور المطلق اصلا كيف وقد صرح بذلك بقوله واذاكان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها اصلا **قوله** (هذا اذاكان الخ) اى هذا الجواب الذى ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معنى واحدا مشتركا وكونه ذاتيا لما تحته واما اذالم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودى متصورا بالكنه بالبديهة بمنع كون الوجود مشتركا معنى وبمنع كونه ذاتيا لما تحته فان تصور المعروض بالكنه بالبديهة لايستلزم تصور عارضه اصلا لابالوجه ولابالكنه فضلا عن ان يكون بديهيا **قوله** (المحمول الخ) ايرادان على قوله واذاكان عارضا الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه عارضا لا يحتاج الى اثبات ان تصور

٣ المعروفة من الاستدلال على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان من يفاحينئذ يمكن ان يختار كل من الشقين لكن الاول اظهر

قوله فلااشكال فى ذكر الدليل) فيه بحث لانه ان اراد بضرورية التصديق بانه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلايفيد المدعى اعنى ضرورية محموله وهو الوجود وان اراد ضروريته بجميع اجزائه اجمالا فعدم ضروريته حينئذ يتحقق بكسبية البعض فالاشكال فى ذكر الدليل باق اذلا يلزم الاحتياج الى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز ان يكتسب بكسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيدا فتأمل

قوله اونقول الخ) قيل يحتمل ان يكون المعنى اونقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لادليل عن سالبتين الخ ويحتمل ان يكون تصويرا لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله ان بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فاشار اولا الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للمطلوب وثانيا الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وانت خبير بان الاحتمال الثانى انما يستقيم اذاحمل كلام المصنف على ظاهره واما اذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلعله اراد الخ فلا واما الاحتمال الاول فبطلانه اظهر اذ على تقدير تسليم التسلسل لاينفع تحقق المقدمة الموجبة فى استلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز حينئذ ان يكون مستفادا من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود اصلا فليتأمل

قوله ولادليل عن سالبتين) ولوسلم فورد السلب هو النسبة الايجابية اى نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود

قوله فاتجه الاشكال) فان قلت يجوز ان يريد المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودى اخذا بالحاصل من لى وجود فلااشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث ٣

ذلك العارض مطلقا لاخصوصية فرد منه وايضا اذاقلت وجودى فقدعبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلابد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ماوليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزأ من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزأ من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما (قوله) فى التنزل اولا (لابدمن الانتهاء الى دليل وجوده ضرورى قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هوضرورى) اى معلوم بالضرورة (واما وجوده فلاادقد لايكون له) اى للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) فى نفس الامر على صدق المدلول فيها (لابوجودهما فى الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قديكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لابالعلم بوجودها الى المعرف فلايتم استدلالكم فان قيل المعرف اوالدليل سواء كان وجوديا اوعدميا لابد ان يعلم و يوجد فى الذهن و يكون بديهيا اومنتهيا اليه دفعا للدور اوالتسلسل و بذلك يتم مقصودنا

﴿ سيالكوتى ﴾

افراده يستلزم تصوره حتى يرد منع اللزوم المذكور لان المحمول فى انا موجود هو ذلك العارض لاخصوصية فرد منه فاذاكان التصديق المذكور بديهيا كان ذلك العارض متصورا بالكنه بالبديهة من غير احتياج الى ان بداهة فرد منه يستلزم بداهته وحاصل الثانى اثبات اللزوم المذكور بان تصور المعروض مطلقا وان لم يستلزم تصور عارضه لكنه يستلزمه فيمانحن فيه لانك قدعبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودى فيكون مدلوله حاصلا فى الذهن اذلايمكن ان يكون الوجه آلة لملاحظة ذى الوجه الابعد حصوله فى الذهن ومدلول وجودى هو ذلك العارض مع الاضافة فلابد ان يكون متصورا **قوله** (قلت يكفينا الخ) جواب عن الاعتراض الاول بانه لايثبت المطلوب اعنى تصور الوجود المطلق بالكنه لانه يكفينا فى التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفينا تصورنا بالوجه **قوله** (وليس يلزم الخ) جواب عن الثانى بان النزاع فى ان تصور حقيقة الوجود التى هو بها هو بديهى ام لا واللازم مماذكر ان يكون المفهوم الذى وضع لفظ الوجود له جزأ من مفهوم وضع لفظ وجودى له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزما لتصور ذلك المفهوم لاان يكون حقيقته جزأ من حقيقته فعلى تقدير فرض تصور حقيقة وجودى بالكنه بديهة لايلزم تصور حقيقة ذلك العارض اصلا **قوله** (لجواز الخ) تعليل للنفى المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود ووجودى لهما عارضين لحقيقتهما فلا يلزم من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ماعندى فى حل هذا السؤال والجواب والناظرون فى الكتاب بعضهم لم يتعرضوه و بعضهم قالوا بما لايرضى بسماعه الآذان الكريمة **قوله** (فانانستدل الخ) تعليل لمى لقوله اذقد لايكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ دليل انى له **قوله** (نستدل بصدق المقدمتين) والصدق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لمافى نفس الامر وهو لايقتضى وجود النسبة ولاوجود الطرفين فى الخارج كما فى قولنا اجتماع النقيضين محال بل ان يكون من المفهومات التى فى نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وسيجئ تحقيقه ان شاءالله تعالى **قوله** (فان الدليل والمدلول) الصواب تركه لكونه مذكورفيماسبق **قوله** (والحاصل الخ) يعنى ان هذا الكلام على سبيل التنظير اذالكلام فى كون تصور وجودى كسبيا **قوله** (فان قيل) تحرير للدليل المذكور بقوله فلابد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور اى المراد من الوجود الذهنى لاالخارجى وحينئذ لاشك فى لزوم كون وجوده اى تصوره بديهيا **قوله** (و بذلك يتم مقصودنا) لانه اذاكان وجوده الذهنى

٣قال وجوابه انالانسلم ان وجودى حقيقته متصورة بالبديهة نعم اناموجود تصديق بديهى الخ فانه جعل فى هذا الكلام تصور وجودى مقابلا للتصديق الذى هو اناموجود فلوحمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقداجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر حيث قال واعلم ان الشارح قدحمل كلام المصنف هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودى فحكم باتجاه الاشكال ولايخفى ان مراد المصنف ههنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود وحاصله وان سلمنا ان تصور الوجود كسبى لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجوده ضرورى فيثبت المطلوب ثم اراد ان ينتقل من طريق الموصل التصورى الى الموصل التصديقى لاعلى معنى انه يكتسب به تصور وجودى بل من حيث انه موصل دعوى ما فقال اونقول الخ فالزم ههنا ايضا وجودا متصورا بالبداهة فيثبت المطلوب بهذا الطريق ايضا هذا كلامه وانت خبير بان سياق الكلام يأبى هذا التوجيه اما اولا فلان الواو فى قوله ولادليل مانع عنه عند من له ادنى دربة فى صناعة التركيب اذ الوجه ان يقول اونقول لادليل عن سالبتين واما ثانيا فلانه لوقصد ذلك لكفى ان يقول لاشك فى وجود قضية بديهية موجبة واما ثالثا فلان هذا الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا وتصير به الوجوه اربعة لاثلثة كما قرره المصنف

قوله فلعله اراد كما انه الخ) قيل لاحاجة اليه فانا لانقول لو كان كسبيا لكان اكتسابه بدليل ولادليل عن سالبتين آه بل نقول لو كان كسبيا لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احديهما لايجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث اذلانسلم اللازمة حينئذ فان كسبية شئ لايستلزم كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه فى مباحث العلم

قوله كذلك لاتعريف عن مفهومين سلبيين) فان قلت يجوز ان يقال الواجب لاممتنع ولاحال فى المتحيز قلت ان اعتبر جزءا التعريف معدولين يدخل متعلق السلب فى التعريف وبه يتم المطلوب وان اخذا سالبتين فلاشك ان المعرف هو السلب المضاف من حيث انه مضاف فيدخل الاضافة ٣

قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم وجوده فى الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) فى التنزل ثانيا (الموجبة ماحكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ماحكم فيه بان ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى الايجاب اعم من وجوده له * الوجه ﴿الثانى﴾ من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال (قولنا الشئ اما موجود او معدوم) تصديق (بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هـذا التصديق عـلى تصور تغايرهما الذى هو الاثنينية اومستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اى هذا التصديق (بديهى مطلقا) اى بجميع اجزائه (فمصادرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (او) زعمت (ان الحكم) فى هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهى) غير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفســه بديهيا (قلنـا) هذا التصديق (بديهى مطلقا ولامصادرة لان بداهته) مطلقـا

﴿ سيالكوتى ﴾

بديهيا يكون الوجود المطلق الذى هو جزؤه ايضـا بديهيا **قوله** (ان سلم الوجود الخ) اى اللازم هو العلم ولا نسـلم كونه وجودا ذهنيا بل هو تعلق بين العالم والمعلوم وان سلم فاللازم من كونه معلوما ان يكون موجودا فى الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهيا **قوله** (بل الموجبـة ماحكم فيه الخ) فان الايجاب هو الاتحاد فى الصــدق لا الاتحاد فى الوجود اذ قد لا يكون لشئ منهما وجود فكيف يتحدان فى الوجود **قوله** (وقد لا يوجـد الخ) هذه المقـدمة ممالاحاجة اليه بعـد ذكر انهما قد لا يوجد ان الا انه ذكرها لدفع ان يقال ان القضية التى لا يوجد فيها الطرفان وان كانت موجبـة صورة لكنها فى الحقيقة سالبة فان قولنا شريك البارى ممتـع معنـاه انه ليس بموجود بالضرورة **قوله** (كقولك زيد اعمى) فان الاعمى لكون العمى مأخوذا فى مفهومه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد فى الصدق فان قيل ان لم يكن له وجود فى نفســه فله وجود رابطى قلت ان اردت به الاتحاد فى الصــدق او الاتصاف بالمبدأ فليس ههنا وجود مقيـد ليستدل ببداهته على بداهة الوجود المطلق وان اردت به شيئا آخر فلا نسلم تحققه فى القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقـام فانه مماخفى عـلى اقوام **قوله** (وكذا يتوقف الخ) ذكره استطرادا لفائدة يناسب هذا المقام **قوله** (الذى هو الاثنينية) صفة للتصور والمضاف محذوف اى هو تصور الاثنينية ولا يجوز ان يـكون صفـة للتغـاير لان اومستلزم عطف عـلى الاثنينيـة والتغـاير ليس مستلزما لتصور الاثنينية بل لنفسها وماقيل ان التغاير مستلزم لتصور الاثنينية واعتبار حصول التغاير فى الذهن ظليا وحصول التصور اصليا تكلف **قوله** (اى بجميع اجزائه) لاخفأ ان الاستدلال المذكور لا يتوقف على كون تصورات الاطراف اجزاء للتصديق فان السابق على التصديق البديهى سواء كان شرطا او شطرا لابد ان يكون بديهيا وكذا الاعتراض عليه لا يتوقف عـلى ذلك اذ يصح ان يقال ان زعمت انه بديهى مطلقا اى بجميع ما يتوقف عليه فمصادرة وان زعمت انه بديهى باعتبار الحكم لم ينفع فتفسـير الشارح الاطـلاق بقوله بجميع اجزائه ممالاوجه له الا ان يقال انه جرى عـلى اصطلاح الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من نتايج فكره **قوله** (لان بداهته الخ) هـذه المقـدمة لادخل لها فى الجواب ولعله زادها بيانا لمنشأ غلط السائل بانه لم يفرق بين البداهة والعـلم

٣ الثبوتية كما حققه الشارح فى حواشيه الصغرى على ان جزئية الثبوت الذى لوحظ فى سلب شئ عن شئ يكفى فى المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية اجزاء المعرف ان لا يكون السلب جزأ من مفهومها وهـذا لا يستدعى الوجود حـتى يلزم العـلم بالوجود فلا يتم التقريب وانت خبير بان هذا مآل ماذكر فى جواب التنزل الاول

قوله وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه) فان قلت حق العبارة ان يقول تصور الوجود لان احد طرفى التصديق هو الوجود لا وجودى فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودى لان الكلام فى تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الى انا التى هى النسبة الحكمية هو معنى وجودى فلا بد من تصوره قطعا ولو باعتبار

قوله وليس يلزم الخ) هذا جواب عن قوله وايضا اذا قلت الخ ومحصله ان المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذى قد يكون عارضا لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزأ من حقيقة وجودى ولا من مفهومه لكان اشمـل وكأنه لم يتعرض له لظهوره واعـترض عليه بان محـل النزاع لابد ان يكون محررا مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهة فالمنع ساقط واما الامر الآخر فذا غـير متصور لاحـد من المتنازعـين فكيف يتصور النزاع فيــه فافيه النزاع ثبت بدليـل بداهة ومالم يثبت فلا نزاع فيــه والجواب منع ان المحرر المشترك بحسب التصور ليس الا مفهوم الكون وان الامر الآخر هو حقيقة الوجود ليس بمتصور لاحد من المتنازعين

قوله ممنوع بل ماحكم فيه الخ) نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناه الحقيقى كما سيصرح به الشارح

قوله الذى هو الاثنينية اومستلزم) ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله اومستلزم لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنينيــة تصور التغاير لا نفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنينية الا ان يحمل على حذف المضاف اى تصور الاثنينيـة قلت يجوز ان يكون صفـة للتغـاير اذ ليس المراد بالاستلزام الخـارجى ٣

فى نفس الامر (تتوقف على بداهة اجزائه) فى نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العـلم بداهته) مطلقـا (على العـلم ببداهة اجزائه) اى العـلم ببداهة كل واحد منها مفصـلا (بل يستتبعه) مثلا اذا عـلم ان هذا التصديق حاصـل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان عـلم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هـذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العـلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حـتى يلزم المصادرة وهـذا بعينه ماقيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسـان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختـلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكليـة مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حـتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العـلم بالكلية مستفـادا من العلم بحال كل فرد بخصوصــه لم يمكن الاستدلال بها عـلى حكم الافراد كما اذا عـلم ان الوجود والعـدم والشئ الذى ردد بينهما كلها بديهية وعـلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شئ منها لانه دور (وجوابه) اى جواب الوجه الثانى (انه يكفى تصورهما) اى تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع انما وقع فى التصور بالكنه * الوجه ﴿الثالث﴾ وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (مكتسبا فاما بالحد او بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد) كما مر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا (فاجزاؤه اما وجودات

﴿ سيالكوتى ﴾

بالبداهة **قوله** (بل يستتبعه) اى قد يستتبع العلم ببداهة التصــديق مطلقا اجمالا العلم ببداهة اجزائه مفصـلا تقوية لعدم التوقف وبيان لجواز اكتساب العلم ببداهة الاجزاء مفصــلا اى العـلم بخصوصيتها من العلم بــبداهة التصديق مطلقا اى اجمالا **قوله** (اذا علم الخ) بيان لعــدم التوقف حيث استفيد العـلم بــبداهة التصديق بدليل حصوله للبله والصبيان من غير عـلم بحـال الاجزاء تفصيلا **قوله** (فاذا اريد الخ) بيان لاستتباعه العلم ببداهة الاجزاء مفصــلا حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه **قوله** (بكلية كبرى الاول) اى بالكبرى الكلية اذ لا يتوقف انتاج الشكل الاول على العلم بكليتها بل على العلم بالكبرى الكلية **قوله** (يختلف باختلاف العنوان) علما وجهلا بداهة وكسبا **قوله** (مندرجة فيها بالقوة) اى حال كون تلك الاحكام بالقوة لان اندراجها بالقوة فان الاندراج متحقق بالفعل لكون العنوان ملحوظا باعتبار صدقه على افراد الموضوع وانما كانت بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها **قوله** (انما وقع فى التصور بالكنه) لا يخفى ان النزاع ان كان فى التصور بالكنه بمعنى حصول الشئ بنفسه فالمطلوب ثابت لانا نعلم قطعا ان الوجود فى هـذا التصــديق البديهى متصور لنا بنفســه لا بوجـه من وجوهه وان كان فى التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا لـكن قوله يكفى تصورهمـا بوجه ما يشعر بالاول فتـدبر **قوله** (عـلى من يعترف الخ) واما من يقول بامتناع تصوره فلا ينتهض حجة عليــه لان امتناع الحـد والرسم لا يستلزم ان يكون متصورا بالبديهــة لجواز امتنـاع تصوره **قوله** (لانحصـار الخ) واما الرسم الاكمل وان سمى رسما فهو فى الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم المحالين **قوله** (بسيط) اى ذهنا وخارجا فان الدليل المذكور اوتم لافاد نفى التركيب مطلقا كما لا يخفى **قوله** (فاجزاؤه) اى كلها او بعضها فيكون معـنى قوله اولا السلب الكلى اى لا يكون شئ منها وجودا ولا يجوز حمله عـلى الايجاب الكلى وقوله اولا على رفعــه اذ لا يصح حينئذ قوله والا فلا وجود هناك ولك

٣ بل الاستلزام الذهنى اعنى الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال

قوله لم يصح الاستدلال ببداهته الخ) قيل يجوز ان يستفاد العلم بالكليــة من العلم بحال كل فرد بخصوصــه ثم ينسى احكام الآحاد ويبقى حكم الكلى فيصح الاستدلال فى هذه الصورة ايضا بلا دور وليس بشئ لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا فى نفس الامر بل مستفادا من احكام كل فرد ونازع الخصم فيه نضطر الى اثباته باحكام الافراد ولو فرض مساعدة الخصم فلابد فى كونه علما من ملاحظــة مقدمات دليـله ولو اجمالا فلو استدل على احكام افراده لدار

فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية اولا) بكون اجزاؤه وجودات بل ماليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التى كل واحد منها ليس وجودا (لابد ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد (فلا وجود) هناك اصلا اذليس ثمه الاتلك الاجزاء التى ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود (عارضالها مسببا من اجتماعها فتكون هى) اى تلك الاجزاء (علل الوجود ومعروضاته) لكونه مسببا من اجتماعها عارضالها (لاجزاءه) فيكون التركيب فى فاعل الوجود اوقابله لافيه والمقدر خلافه (وقديقال) لوكان للوجوداجزاء فتلك (الاجزاء تتصف) اما (بالوجودفيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لايكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ (اجتماع النقيضين وقديقال) لوكان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء (امان تتصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو امامعه اومتأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذى هو المركب (فيتقدم الشئ) اى

﴿ سيالكوتى ﴾

ان تحمل الاول على الايجاب الكلى والثانى على السلب الكلى ووجود الشق والثالث اعنى ان يكون بعض اجزائه وجودات و بعضها ماليست وجودات لايضر لانه باطل بما ابطل به الشق الاول **قوله** (فيكون الجزء مساويا للكل) لانه فرض كونها وجودات كانت متفقة فى الوجود متمايزة بحسب الخصوصيات اعنى الفصول والتشخصات فيكون الجزء مساويا لكله فى الماهية النوعية اوالجنسية ومساواة الجزء من حيث انه جزء لكله فى الماهية النوعية اوالجنسية باطل لانه يستلزم دخول الكل فى الجزء فلا يكون الجزء جزأ ولا الكل كلا وانما قلنا من حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزؤه مساولكله فى الماهية النوعية لكن لامن حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ماء ومن هذا علم ان التخصيص بجزء الماهية المعقولة للاحتراز عما ذكر تخصيص من غير مخصص فان الجزء للماهية الخارجية من حيث انه جزء ايضا لايساوى كله فى الماهية كالهيولى والصورة للجسم **قوله** (اولا يكون الخ) الظاهر اولا وجودات لكن لما لم يكن الترديد بين الموجودات واللاوجودات اعنى العدمات حاصرا لعدم انحصار المفهومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بما ليست بوجودات اى بما يصدق عليه انها ليست وجودات لينحصر **قوله** (الاتلك الاجزاء) اوالاجتماع الذى هو نسبة بين تلك الاجزاء ولاشك انه ليس بوجود **قوله** (لكونه مسببا من اجتماعها) فهى علل له بشرط الاجتماع اذلايجوز ان لايكون الاجتماع علة فاعلية لكونه امرا اعتباريا **قوله** (عارضالها) فهى معروضاته **قوله** (فى فاعل الوجود اوقابله) اورد كلمة اولان التركيب فى امر واحد له اعتبارات فلواورد الواو لتوهم ان التركيب حاصل فى امرين متغايرين **قوله** (امابالوجود) اى المطلق **قوله** (صفة للجزء) اى قائمابه **قوله** (اوبالعدم) اى بسلب الوجود المطلق اذلاواسطة بين النقيضين **قوله** (اجتماع النقيضين) اذلاشك ان الكل مجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماعه معه ولان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به فاجتمعا اجتماع الصفة مع الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضى ان يكون الوجود حاصلا وكونها معدومة يقتضى عدم حصوله فيكون الوجود حاصلا وغير حاصل **قوله** (فتلك الاجزاء) اى من حيث انها اجزاء داخلة فى قوامه **قوله** (فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقدفرض انها من حيث انها اجزاء له متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيثية اندفع ماتحير فى دفعه الناظرون من ان الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده واما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلا فيجوز ان يكون وجود الجزء متأخرا عن نفس الوجود **قوله** (فيتقدم الشئ الخ) ضرورة

قوله فيكون الجزء مساويا للكل) اى يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا لكله وذلك باطل وانما قيدنابه لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها فى الماهية ليس بمحال على الاطلاق الايرى ان طبيعة المياه المتعددة هى بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزأ منها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم البسيط مساولكله فى الاسم والحد كما سيصرح به نعم الجزء الخارجى لايساوى كله فى الماهية الخارجية اعنى الهوية فان قلت مقصود المستدل ان اجزاء الوجود اماعين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقا لان الجزء داخل فى ماهية الكل والشئ ليس داخلا فى نفسه وايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه قلت لفظ المساواة يأبى هذه الارادة كما لايخفى

قوله عارضالها) اذلاشك فى انه ليس منفصلا واجنبيا عنه بالكلية

قوله فيلزم اجتماع النقيضين) لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذى هو الوجود

قوله بوجود مع او بعد) المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لاالزمانيتان والا فلا استحالة فى عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو ان الترديد امابالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود اومع وجود الوجود فعلى الاول لا استحالة فى تأخر وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده على وجوده لاتقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثانى لااستحالة فى تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض فردان من الماهية لجزئيها فيوجد تلك الماهية بعده بفردين منها يعرضان لجزئيها وليس فى هذا تقدم الشئ على نفسه والجواب انانختار الثانى ونقول يلزم تقدم الشئ على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة فى نفسها يوجد بموصوفها باعتبار وجودها اى بعد وجودها فى نفسها البتة فان الجسم الابيض ماقام به البياض الموجود ولايعقل ان يقال قام به البياض المعدوم اولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئيها المستلزم لعروضهما لهما فاذافرض اتصاف الجزئين بالوجود قبل ٣

الوجود (على نفسه اولا تتصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلاشك انها تتصف بالعدم (فالوجود محض ماليس له وجود) اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود (واماتعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لايفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لافى وجه يمكن استفادته من الرسم (الثانى ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لمامر فى شرائط المعرف (ولااعرف من الوجود بالاستقراء) فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل مانحاول تعريفه به (وايضا فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضا فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب (والاعم) لاشك انه (اقل شرطا ومعاندا) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعانده له من غير عكس) كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لاتعتبر فى العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه فى النفس) وارتسامه فيها (اكبر) من قوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا (ان اجزاءه) التى يحدبها (وجودات قولك فالجزء

﴿ سيالكوتى ﴾

ان تقدم الفرد الذى يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق **قوله** (فلاشك انها الخ) لعدم الواسطة بين النقيضين **قوله** (بالاعرف) اى بما هو اقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لايجرى هذا الوجه فى امتناع التحديد لان الاجزاء يتقدم معرفتها على معرفة المحدود قطعا ومن هذا ظهر ان ان اشتراط الاعرفية فى مطلق المعرف انما هو بالنظر الى بعض افراده **قوله** (اعرف الخ) فنفى الاعرفية فى المتن اما كناية عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم فى العرف بناء على ان المساواة قلما تحقق بين الشيئين فهى كالمعدوم واما اكتفاء على ماهو المقصود فانه اذا لم يكن اعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد مايساويه بناء على ان شرطه الاعرفية **قوله** (وايضافهو الخ) عطف على قوله بالاستقراء **قوله** (اعم المفهومات) لايخفى ان الوجود ليس اعم المفهومات حملا اذلايحمل الاعلى افراده ولاتحققا لعدم تحققه فى الامور العدمية وايضا الامكان العام لشموله المعدوم اعم منه والشيئية تساويه والجواب ان المراد اعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقا فان كل مفهوم موجود لكونه حاصلا فى الذهن وليس كل موجود مفهوما لان بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل و بهذا اندفع الاعتراض الثانى لان الامكان والشيئية من حيث حصولهما فى الذهن اخص منه وان كانا من حيث ذاتهما اعم منه اومساوياله و بهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه اعرف من كل مانحاول تعريفه به لان التعريف بالشئ انما يكون بعد حصوله فى الذهن ولايحتاج الى اثبات اعرفيته من كل ماسواه سواء كان مفهوما بالفعل اولا **قوله** (والاعم جزء الاخص) منشاؤه عدم الفرق بين حمل الذاتى والعرضى **قوله** (وايضا فالفيض عام الخ) عطف على قوله والاعم جزء الاخص لاعلى وايضا الاول لانه لابد فى هذا الوجه من اعتبار كونه اعم المفهومات والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام **قوله** (والاعم لاشك الخ) اى الاعم من حيث عمومه وان كان منحصرا فى الخاص اقل منه شرطا ومعاندا ضرورة اشتماله على امر زائد على العام **قوله** (انا نختار ان اجزاءه الخ) لايخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا حمل الترديد المذكور بقوله ان اجزاءه اماوجودات اولا على انه يطلق عليها الوجودات اولا اذحينئذ يمكن ان يقال انها متخالفة الماهيات فلايلزم مساواة الجزء للكل فى الحقيقة وكذا الجواب الذى ذكره الشارح مبنى على حمل الترديد المذكور على انه يصدق عليها الوجودات اولا فانه حينئذ يتجه ان يقال يجوز ان يكون صدق الوجود

٣ وجودها تقدم الشئ على نفسه بلا محالة فتأمل

فليس الجزء متقدما) فان قلت فيهما فساد آخر غير ماذكر بناء على ان فى المعية مغايرة الشئ لنفسه وفى البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما فى القبلية فلم لم يتعرض له قلت لافساد فيما ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء واو بالاعتبار ولااستحالة ايضا فى تأخره بالاعتبار الثانى فان قلت هذا الاعتبار جار فى الثالث قلت ممنوع لان ذات الشئ لا يمكن ان يتأخر عن اعتباره معه

قوله ان الرسم يجب ان يكون اعرف) فان قلت تخصيصه بالرسم ممالافائدة فيه لان المعرف يجب كونه اعرف سواء كان رسما اوحدا قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء اعرف لامحالة من الكل فلا يصدق المقدمة الثانية وهى قولنا لااعرف من الوجود فى الاستدلال على بطلان الحد فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر

قوله اعم المفهومات) فان قلت الامكان مثلا مساوله ان اخذ اعم من الخارجى والذهنى وان خص بالخارجى كما هو عند المتكلمين فهو اعم لايقال لايراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لااعم منه فلايقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيته عما سواه وجه ولاتقريب حينئذ لقوله والاعم جزء الاخص قلت الاظهر ان المراد انه اعم المفهومات التى يحاول تعريفه بها

قوله وايضا فالفيض عام) الظاهر انه دليل ثان لاعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء اعرف لاعلة ثالثة لاعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح فى تحقيق الجواب عليه

مساو للكل فى) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهى) اى حقائق الاشياء (مخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود مخالفة فى انفسها ومخالفة فى الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف فى كون الوجود بديهيا او كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهى وبعضه كسبى او يقال كله كسبى اذ ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى فى الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة فى صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب فى الوجود نفسه لا فى قابله او فاعله (ثم ماذكرته منقوض بسائر المركبات) التى علم تركيبها يقينا (اذ نطرده بعينه فى السكنجبين مثلا) فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل فى الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب من اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب فى علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين (قوله) فى الاستدلال ثانيا على نفى تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذ جزؤها لا يخلو عنها او عن نقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التى لا وجود لها فى الخارج وما لا وجود له فهو معدوم

﴿ سيالكوتى ﴾

عليها صدقا عرضيا فلا يلزم المساواة المذكورة واما اذا حمل الترديد المذكور على ان حقيقتها اما وجودات اى وجود مع خصوصيات اعتبرت معه على ما مر فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثانى وهو ان اجزاءه ما ليست بوجودات كما سيجئ **قوله** (وقد سبقت منا الخ) بقوله واما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق متصور بديهة او كسبا **قوله** (واما على تقدير الخ) عطف على قوله وقد سبقت وليس داخلا تحت الاشارة حتى يرد انه ليس مشارا اليه فيما سبق **قوله** (فالمناسب الخ) لا ما قاله المصنف من انه كسبى فانه غير مناسب على ذلك التقدير وفيه اشارة الى صحته بناء على جواز القول بكون الوجود معنى مشتركا مع القول بان وجود كل شئ نفسه وان لم يكن مذهبا لاحد ومن هذا ظهر وجه قوله والاولى دون ان يقول والصواب وانما كان جواب الشارح اولى لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى **قوله** (ولا استحالة الخ) بل هو واقع فان كل كل صادق على جزئه الذهنى صدقا عرضيا كالانسان بالنسبة الى الحيوان **قوله** (لا يخلو عنها او عن نقيضها) اى عن الاتصاف بها او عن الاتصاف بنقيضها **قوله** (اما دار) اى يتصف بدار او يتصف بليست بدار **قوله** (يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الاول من الوجوه المذكورة فى الوجود ولا يلزم جريان جميع الوجوه المذكورة سابقا فى كونه نقيضا **قوله** (والحق الخ) جواب عن الاستدلال الثانى بطريق الحل **قوله** (بل العدم الخ) اشار بالاضراب الى ان تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لا لنفيه عن العدم **قوله** (من المعقولات الثانية) سيجئ فى بحث الماهية ان المعقولات الثانية ما يلحق الشئ بحسب وجوده الذهنى اى يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهنى فلا يحاذى بها من حيث عروضها امر فى الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه اولا والا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود

قوله فالاولى فى الجواب الخ) قد نبهناك على ان لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد السابق على ان اجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود اولا حتى يندفع هذا الجواب نعم لو قدر ابتداء بذلك الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار انها ليست بوجودات

قوله وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به وهذا غير متأت فى صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها لا يقتضى اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن ان يقال اذا كان جزء الدار متصفا بسلب الدار ولا شك ان الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجرى فى صورة الوجود ايضا فان بنى المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ما ذكرته من ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح فى ورود النقض ايضا لان مقدمات الدليل جارية فى صورة النقض والمخالفة فى تعليل احدى المقدمات لا فى نفسها وهذا القدر لا يضر فى النقض وبهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح فى كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشئ بنقيضه او تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج فى التصديق من ان المعتبر فى التصديق شرطا او شطرا هو ذات التصور الساذج لا مفهوم العارض لتلك الذات فلا يرد شئ من المحذورين وذلك لان المحذور فى اشتراط الشئ بنقيضه او تقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا لازما لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا المعروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود اصل الفساد سواء كان العارض جزءا او شرطا ام لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذى لم يلتفت اليه القوم على ما نقله فى حاشية المطالع فتأمل

قوله وانه اى الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية) اشار بقوله بل العدم الى وجه تأويل افراد الضمير مع ان الظاهر ٣

اذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا فى معروض الوجود فانه موجود فقط ولا فى الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما فى الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعرى (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا

﴿ سيالكوتى ﴾

الذهنى فالوجود المطلق بل الخاص ايضا لما كان لحوقهما للماهية فى الذهن فقط لم يكن من حيث العروض فى الخارج امر يطابقه لا فى الممكن ولا فى الواجب اذ ليس فى الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لا ينافى كون ذاته تعالى فردا له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه وهذا كمفهوم الماهية فانه من المعقولات الثانية فانه لا يلحق الشئ الاول فى الذهن ولا يحاذى بها من حيث عروضها امر فى الخارج وان كان يصدق على الاشياء فى الخارج وبما ذكرنا لك اندفع الاعتراض الذى اورده بعض المتأخرين من ان المعقول الثانى قد اعتبر فيه ان يحاذى به امر فى الخارج والوجود المطلق كذلك لان وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له فى الخارج ولا يحتاج الى ما قيل ان المراد ان لا يحاذى بها شخص فى الخارج والوجود الواجبى ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير مخصص ولا الى ما قيل من ان الوجود الواجبى ليس فردا للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس امرا زائدا عليه لانه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ما صرحوا به من ان للوجود عندهم فردين فردا قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجبى وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكنى **قوله** (لا فى معروض الوجود) ان اريد ان مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المعقولات الثانية فلا اشتباه فى عروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق فعروضه باعتبار عروض حصصه وافراده **قوله** (انما المحال الخ) هذا ليس بمحال مطلقا اذ يصح ان يقال الجزئى ليس بجزئى واللا مفهوم مفهوم واللا ممكن ممكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الحمل المتعارف اعنى الحمل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد النقيضين على موضوع واحد المنافى لتقابلهما فالمراد بقوله ان يتصف الاتصاف المتعارف او المراد ان المحال الاتصاف بالمواطأة ولو باعتبار فرد واحد واما المثال فلا بد من حمله على القضية المتعارفة **قوله** (اى اتصاف الوجود) اى مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ لا يثبته الشيخ **قوله** (لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته) فكل شئ موجود بذاته لا بوجود زائد عليه وليس المراد بالوجود ما هو متفاهم العرف اعنى ما قام به الوجود بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام المختصة سواء كان بنفسه او بامر زائد عليه **قوله** (وليس المراد الخ) جواب عما يورد من ان القول بالاتصاف بالوجود ينافى كونه نفس الحقيقة اذ الاتصاف يقتضى الصفة ولا صفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة ما يكون قائما بالشئ حتى ينافى كونها نفس الحقيقة بل ما يحمل على الشئ فالاتصاف بمعنى الحمل وهو لا يقتضى الا التغاير فى المفهوم ولا شك فى تحققه بين الوجود والماهية انما المنفى تغايرهما من حيث الذات والصدق فان اراد بالاتصاف الحمل فقد عرفت انه لا استحالة فيه وان اراد معنى القيام فلا نسلم تحققه فى الماهية بالقياس الى الوجود والعدم اذ لا عروض لشئ منهما عندنا اذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر فى الجواب ان يقال ليس المراد

٣ فانهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وههنا بحث وهو ان كون الوجود متصفا بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم فى الوجود المطلق وفى الوجودات الخاصة للممكنات واما الوجود الخاص الواجبى الذى ادعوا انه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود فى الخارج بوجود هو نفسه فحينئذ نقول كيف يستقيم عدهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثانى كما سيأتى عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان عندهم وهو الوجود الواجبى وهذا البحث اورده بعض المتأخرين وقد يجاب بان المراد بالمطابق الخارجى المنفى فى المعقولات الثانية موجود خارجى اذا جرد عن المشخصات حصل منه فى الذهن ما يسمى معقولا ثانيا على ما سيجئ فى تحقيق كلية الكلى ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجى يكون المعقول الثانى ذاتيا له والوجود المطلق ليس ذاتيا للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك وفيه ان الشريف ذكر فى حواشى التجريد ان ليس فى الخارج ما يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول ما يطابقه فى الخارج ولا شك ان السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته بالتشكيك فيفهم ان المطابق بالمعنى الاعم مما ذكر منفى عن المعقولات الثانية على ان افرادها المحمولة هى عليها بالمواطأة اذا كانت موجودة فى الخارج ولا شك ان عروضها لمعروضاتها فى ضمن تلك الافراد الموجودة حينئذ فلا يكون عروضها للمعقولات الاولى الا فى الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والاظهر فى الجواب عن الاصل ان مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود لا ان هناك ذاتا ووجودا هو عينه اذ لا يخفى على عاقل ان ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن ان يكون قائما بنفسه صانعا للعالم كما ان ما صدق عليه الضحك والمشى وغيرهما من المفهومات مواطأة لا يمكن ان يكون قائما بنفسه وهذا نظير ما ذكروه من ان صفات البارى تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح فى الموقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفة لا ان هناك ذاتا وصفة هى عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع ٣

عن الشئ فانمابه بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته اوداخلا فيها اوخارجا عنها وقدعرفت ان ذكر مذهب الشيخ لايناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال فى الوجودات (وقد يقال) فى حل الشبهة (لاتتصف) اجزاء الوجود (لابهذا ولابذاك) اى لابالوجود ولابالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم فلايصح الاعلى مذهب مثبتى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك (قوله) فى الاستدلال ثانيا على نفى التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء (بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد فى المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود فى الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما فى الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (فى الذهن)

❊ سيالكوتي ❊

بالاتصاف القيام بل الحمل الا انه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه منشأ لذلك **قوله** (وقد عرفت الخ) لايخفى ان ماذكره غير معلوم مما سبق الا انه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ماتقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بديهيا او كسبيا على مذهب الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم **قوله** (لا يناسب الخ) انما قال ذلك لانه يجوز ان يقال ان بناء الجواب على مقدمة اعتقدها الشيخ من ان الوجود نفس الحقيقة وهو لايقتضى البناء على مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلايصح اختيار كونه بسيطا **قوله** (هذا المقام) اى مقام النزاع فى كون الوجود بسيطا او مركبا **قوله** (وهو تصريح الخ) اذا حمل الاتصاف على الحمل واما اذا اريد به العروض فلا كلام واما ماقيل من انه لابد فى الحال من كونها صفة لموجود وهو غير لازم مما ذكر فليس بشئ لانه اذا قيل انها ليست بمعدومة لابد من القول بالتحقق التبعى ولانه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال اصلا فيكون حالا **قوله** (هذا مبنى الخ) اى هذا القول الى آخره اعنى المنفصلة مع دليل ابطالها مبنى على امرين احدهما تمايز الجنس والفصل اذ على تقدير عدم التمايز نختار ان الاجزاء تتصف بالوجود الذى هو نفس وجود الكل والترديد المذكور انما يتجه اذا كان وجودها مغايرا لوجوده والثانى تقدمهما على النوع فان ابطال المعية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدما على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين ممنوعان **قوله** (فى الخارج) اى فى الوجود الاصيلى سواء كان فى خارج الذهن اوفيه ليشمل الجنس والفصل اللذين للكيفيات النفسانية **قوله** (المتمايزة الوجود فى الخارج) اى فى الوجود الاصيلى صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد ان المسائل والتصديقات اجزاء خارجية للعلوم وليست متمايزة الوجود فى الخارج **قوله** (لان الحد الخ) تعليل للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيجئ فى بحث الماهية ان الحد لايكون الا للمركب الخارجى فعلى تقدير عدم تمايزهما لا بدله من اجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجى فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله ان البناء المذكور مبنى على ماهو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لا على التركيب الخارجى فالحد يكون للبسيط الخارجى ايضا فحينئذ يجوز ان يكون الموجود بسيطا فى الخارج مركبا فى الذهن من الجنس والفصل المتحدين معه فى الوجود فلايصح الترديد المذكور وماذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجى فيهما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجئ **قوله** (انما هو فى الذهن) اى فى الوجود الظلى فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فنقول الاجزاء الذهنية للوجود اما ان تتصف فى الذهن بوجود مع او قبل او بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهنى للجزء يكون مع وجود الكل و بعده وقبله لان فهم

٣ حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا ان لايكون البارى عز وعلا موجودا عندهم تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قلت ان اريد عدم كون الوجود قائما به فهم يلتزمونه بلاشبهة وان اريد ان لايترتب عليه مايترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذى هو عينه مواطأة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجبى وغيره تسترى وقول على سبيل الشبه والمجاز هذا ماظهر لى من مراد الفلاسفة خذلهم الله فحينئذ يندفع عنهم ذلك البحث لكن يرد عليهم التشخص فانهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان افراده وهى التشخصات الجزئية موجودة فى الخارج عندهم فليتأمل

قوله لافى معروض الوجود) فانه موجود فقط قيل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا فيلزم ان يتصف معروض الوجود ايضا بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلايصح قوله فانه موجود فقط وجوابه ان كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل اذا كانت محمولة بالمواطأة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطأة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع ان الحيوان لايتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جدا

قوله انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطأة) قيل هذا انما هو فى القضايا المتعارفة واما فى القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشئ بنقيضه بهوهو كما يقال الجزئى ليس بجزئى

قوله كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا) فى مطابقة التمثيل مناقشة وهو ان نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست بوجودات والكلام على انها ليست بموجودات

قوله وليس المراد بالصفة مايكون خارجا عن الشئ) اى ليس المراد بها فى الجواب ذلك واما فى اصل الاستدلال فلاشك ان المراد بها ذلك لا مايحمل على الشئ مطلقا والا يكون قوله فلايكون الصفة بتمامها صفة فاسدا اذ جواز حمل الكل على الجزء مما لافساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لايذهب عليك ان الجواب مبنى على ان الصفة فى الاستدلال عام من ذينك ٣

دون الخارج (كما سيأتى) تحقيقه (او نختار انه) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بمفهوم المعدوم بل بالعدم (ولايكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متمايزة الوجود فى الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لاشئ منها بعشرة) اعنى الوحدات التى تركب منها العشرة وكذا الحال فى الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان فى الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزأ من الآخر فان صفة الجزء ليست جزأ من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لايعرف الكنه قلنا لايجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لايفيده) اى الكنه (شئ من الرسوم) اصلا (فلا لجواز ان يكون من الخواص ماتصوره موجب لتصور كنه الحقيقة) وان يكون للوجود خاصة كذلك (قوله) فى الوجه الثانى لابطال الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لايسلم كونه بديهيا) ويدعى انه كسبى (كيف يسلم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وماذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) فى الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال فى الوجود كذلك (قوله) فى الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبنى على الموجب

❊ سيالكوتي ❊

الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه ومعه فى ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركب الوجود من الجنس والفصل نختار ان اجزاءه تتصف فى الذهن بالوجود مع وجود الكل و بعده وقبله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور فى شئ من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لاجزئية لهما باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلان اللازم حينئذ تقدم الوجود الذهنى لاجزاء الوجود على الوجود الذهنى للوجود لاتقدم الوجود على نفسه **قوله** (حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقوم الشئ بنقيضه وانما ذكر هذه المقدمة للتنبيه على ان المستدل لم يفرق بين كون اجزائه عدمات و بين كونه معدومات والمحال هو الاول دون الثانى على انه يمكن منع استحالة الاول ايضا اذ لادليل على امتناع تقوم الشئ بنقيضه ودعوى البداهة غير مسموعة **قوله** (الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه ان يكون الاجزاء معدومة وان يصدق عليها الوجود مواطأة لكونها اجزاء محمولة وان يكون الوجود معدوما لكون اجزائه معدومة ولامحذور فى شئ من ذلك **قوله** (اعنى الوحدات) وهى اجزاء خارجية بمعنى انها متمايزة فى الوجود الاصيلى واو فى الذهن وان لم يكن موجودات فى الاعيان **قوله** (فان صفة الجزء ليست الخ) اى لايلزم ان يكون جزأ المركب او من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزأ المركب فلا يرد ان الهيئة السريرية صفة للخشب مع انها جزء للسرير **قوله** (لجواز ان يكون الخ) بان يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل فى الذهن كنه الشئ فان الذهن قد ينتقل من الضد الى الضد ومجرد الاستبعاد لاينفع **قوله** (بل يقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الى ان ماذكره المصنف غير كاف فى اثبات لزوم المصادرة **قوله** (يتوقف على كونه بديهيا) لان المراد بالاعرفية الاقدمية فى التصور فلو لم يكن بديهيا كان معرفته اقدم منه فى التصور وتوهم البعض ان الاعرفية بمعنى الاظهرية فى الانكشاف فمنع توقفه على البداهة فوقع فيما وقع **قوله** (وماذكرتم الخ) دفع لما يرد ان قوله كيف يسلم الخ منع لمقدمة مدللة وذا لايجوز بان منعها راجع الى منع دليله **قوله** (قلنا مبنى على الموجب) حاصله انا لانسلم عموم الفيض فانه تعالى فاعل بالاختيار فيجوز ان يفيض تصور الخاص ولايفيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاما والتخصص

٣ المذكورين فان قلت اوقال المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول المجيب قلت يقول لاهذا ولاذاك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجا قائما بها اما العدم فظاهر واما الوجود فلانه عينها وبهذا يظهر جواز ان يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلا قول بالحال

قوله وهو تصريح باثبات الواسطة) المقدمة القائلة بان الوجود لايرد عليه القسمة قد صححها الشارح فى حاشية شرح التجريد وابطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمة وقد اشرنا الآن الى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل

قوله فلايصح الاعلى رأى مثبتى الاحوال) قال بعض الافاضل لكن ينافى تفسيرهم الحال بانه صفة قائمة بموجود لان الاجزاء حينئذ قائمة بما قام به الوجود الذى هو الكل ولا شئ منها بقائم بموجود اللهم الا ان يجاب بما اجاب به الكاتبى وانت خبير باندفاع هذا السؤال بما حققناه فى تعريف الحال من ان المراد بالموجود فيه اعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ماذكره

قوله لان الحد فى المشهور الخ) اشارة الى ان الحد فى غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس فى الحكمة المشرقية انه اذا تركب شئ من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة فى العقل فلاشك انه يحصل ماهية المركب فى العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح فى بحث الماهية

قوله بل التمايز فى الذهن) فان قلت التمايز الذهنى كاف فى الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة فى الذهن اما ان يتصف بوجود مع او بعد الخ غاية مافى الباب ان اللازم فى الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه فى الذهن ولاشك فى بطلانه ايضا قلت لامحذور حينئذ فى الشق الثالث اذ الترديد حينئذ فى الوجود الذهنى للاجزاء المتمايزة فى الذهن لافى الوجود الخارجى لها لعدم التمايز فى الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلثة فليكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود فى الذهن قبل وجود الوجود الذى هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء فى الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل ٣

بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لانقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) فى هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته اقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذى ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) اى تحقق العام والخاص (فى الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشئ باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا فى هويات وافراد اكثر والاخص فى افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء فى العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم او معانده فهو شرط لتحقق الاخص او معانده فانه لولم يتحقق الاعم فى ضمن فرد لم يتحقق الاخص فى ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم فى ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة (الى تحققهما فى الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما فى الذهن فجاز ان تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هى متقاربة الا يرى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم فى الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلى ﴿والمنكر له﴾ اى لكون الوجود بديهيا (فرقتان * لاولى من يدعى انه كسبى) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون

﴿ سيالكوتي ﴾

بحسب الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه مما خفى على اقوام **قوله** (انما هو بالنسبة الى تحققهما) اى كليا كما هو مقصود المستدل **قوله** (فى الهويات) اى الافراد لم يقل فى الخارج ليشمل العام والخاص اللذين من الامور الذهنية كالكيفيات النفسانية **قوله** (فانه لولم يتحقق الاعم الخ) يعنى يمتنع تحقق اى اخص يفرض بدون تحقق الاعم فما يتوقف تحقق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقوفا عليه لكل اخص ويجوز ان يتحقق الاعم بدون اى اخص يفرض فى ضمن فرد اخص آخر فلا يكون ما يتوقف عليه اى اخص يفرض موقوفا عليه لتحقق الاعم وان كان مجامعا له بناء على انه لا وجود للاعم الا فى ضمن الاخص والا لما تحقق فى ضمن فرد اخص آخر فيكون ما يتوقف تحقق الاعم عليه اقل مما يتوقف عليه الاخص هكذا ينبغى ان يفهم **قوله** (لا بالنسبة الى تحققهما فى الذهن) اى ليس ما ذكرتموه من اقلية شروط الاعم او معانداته كليا بالنسبة الى تحققهما فى الذهن اى بالوجود الظلى لان ذلك الاقلية انما كانت لعلاقة العموم والخصوص كما ذكرتموه ولا علاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنيتين للاعم والاخص بحسب الوجود الظلى بل هما متباينتان اذ صورة الاعم مباينة لصورة الاخص لا يحمل عليها وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل ان نفى جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح اذ علاقة اللزوم والتضايف والعلية ونحو ذلك متحققة **قوله** (اذ لا تعاند الخ) اى الظاهر انه لو كان معانداتهما بحسب الوجود الظلى لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية **قوله** (نعم الخ) اشارة الى ان اقلية شروط العام ومعانداته تتحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذا كان الاعم جزأ الاخص والاخص معلوما بالكنه فانه حينئذ يكون وجود الاخص فى الذهن موقوفا على تحقق الاعم فيه فيكون شروطه شروط الاعم مع شروط زائدة له باعتبار جزء آخر ولاجل هذا قيدنا النفى فى قوله بالنسبة الخ بقولنا كليا **قوله** (محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما يثبت الاحتياج الى المعرف دون الحصول منه فلابد من ضم مقدمة اخرى وهى انه قد عرفت بتعريفات فيكون كسبيا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته وهو لا يستلزم الاحتياج الى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول **قوله** (انه اما نفس الماهية) لاخفاء فى ان النزاع فى الوجود المطلق وانه لا يمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وانه ليس مذهب الاشعرى اذ ليس عنده وجود مطلق فلا صحة للترديد المذكور والقول بان الشق الاول لمجرد الاستظهار

(بديهيا)

٣ ايضا عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثانى بلا محذور اذ لا محذور فى تقديم نفس الوجود الذهنى على وجوده فتدبر

قوله بل بالعدم) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف احدها بالآخر وبالكل ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف اجزاء الوجود بالعدم ولاشك انها اجزاء ذهنية تتصف ايضا بالوجود الذى هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختبار ليس مبنيا على التنزل وتسليم التمايز الخارجى بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم ان تصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة

قوله لجواز ان يكون من الخواص الخ) وذلك لان المعرفات والحجج معدات لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض فيجوز ان يستعد الذهن القوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما يؤدى الى الكشف على ان هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة واما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جرى العادة كما مر فالامر اظهر

قوله بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا) توضيح لمراد المصنف فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهورا تاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاعرفية فى نفس الامر يتوقف على نفس البداهة ونفس البداهة لا تتوقف على الاعرفية بل مستتبعة اياها وانما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم فى الاستدلال وبالعكس فيدور لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ما ذكره الشارح الان يريد التوقف بحسب العلم فتأمل

قوله فى الاستدلال على ذلك ثالثا) قد نبهناك ٣

بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شئ منها بديهيا انما البديهى بعض وجوهها (واما زائد) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اى من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعا لها) لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبى اولى بان يكون كسبيا (والجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى ان تصور الوجود اول الاوائل فى التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره (سلمناه لكن يكفى) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) اى عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تبعا للماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هى ماهية) اعنى مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بان يقال هى ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التى ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى

﴿ سيالكوتي ﴾

ومدار الاستدلال على الشق الثانى لا يقبله طبع سليم فلابد لتصحيحه من العناية فاما ان يقال ان من يدعى كونه كسبيا يدعى كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قسمان وجودات خاصة هى نفس الماهيات عند الاشعرى ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبيا وكلمة اما للتقسيم لا للترديد واما ان يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العقل اما ان يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ فى الوجودات الخاصة واما عارضا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتمالين يكون كسبيا وافراد لفظ الماهية ههنا وتوصيف لفظ ماهية بمعينة فى الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الاظهر عندى لموافقته محل النزاع وان كان ارجاع الشارح الضمير فى قوله من عوارضها الى الماهيات بصيغة الجمع مؤيدا للاحتمال الاول **قوله** (انما البديهى بعض وجوهها) وهو الذى ينقطع اليه سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبيا اذ الماهيات هى الوجودات بل مفهوم سلبى يصدق على الماهية وليس عارضا حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعا لتعقل معروضه بالكنه فاندفع ما قيل انه لا يمكن ان يكون بعض الوجوه بديهيا بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وانه ينافى ما ذكره فى الشق الثانى من ان كسبية المعروض يستلزم كسبية العارض لانه يعقل تبعا له **قوله** (لان العارض) لا يستقل بالمعقولية لاشتماله على المعروض الذى هو غير مستقل بالمفهومية لكونه اضافة وهذا الحكم منشاؤه اشتباه مفهوم الشئ بما صدق عليه فان العروض الذى هو اضافة معتبر فى مفهوم العارض لا فيما صدق عليه **قوله** (ليست بديهية) اى بالكنه **قوله** (بديهيا) اى بالكنه **قوله** (لان التابع الخ) اذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة ما يحتاج اليه وهذا الحكم منشاؤه توهم ان ما يحصل عقيب الكسب فهى كسبى وليس كذلك فان الكسبى ما يحصل بالكسب **قوله** (مفهوم العارض) اى مفهوم ما صدق عليه العارض وكذا فى معروضه لان الكلام فيما صدق عليه لا فى مفهومهما **قوله** (وقد تكون ضرورية) اى بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية **قوله** (تبعا للماهية المطلقة الخ) لانه اعتبر فى الاستدلال عروضه لها اولان عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة اذ لو كان عروضه لماهية مخصوصة لما وجد بدونها فى ماهية اخرى **قوله** (بل تعقل تبعا الخ) فلا يكون بديهيا لان التابع للكسبى اولى بكونه كسبيا **قوله** (فيحتاج حينئذ الخ) بان يقال لا نسلم ان الماهية المطلقة تعقل تبعا للماهية المخصوصة ولو سلم فيكفى فى تصورها تصور ماهية معينة

٣ سابقا على ان هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لا علة ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل

قوله قلنا مبنى على الموجب) بالذات يعنى ان مراد المستدل وهو اثبات اعرفية العام انما يتم فى الموجب بالذات والا فيجوز ان يختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب لوجوب الفيض عن المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التى من جملتها تعلق ارادته غفول عن محصول الكلام

قوله انما يعرض للشئ باعتبار ذلك) اى التحقق فى الهويات واما بالنسبة الى التحقق الذهنى فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالحصر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين من انه يشكل بالاضافيات والجزء مع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء اخذا بالكنه او بالوجه وليس القصد الى خصوصيات الصور

قوله نعم اذا كان الاعم جزءا الخ) وقد يقال العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف وهذا جار فى الذاتى والعرضى اذا كان افراده محسوسة

قوله انما البديهى بعض وجوهها) فيه بحث اشار اليه الشارح فى بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل فى تصورات الوجوه بل عدم امكان تعقل شئ لان الوجه حقيقة من الحقايق ويمكن ان يدفع ههنا بان مرادهم نفى بداهة كنه شئ من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفى لهم فى الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة

قوله فيعقل تبعا لها) ان اراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع وسنده وجود الواجب تعالى وان اراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهى بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود

قوله لان التابع للكسبى اولى بان يكون كسبيا) ٣

احدالجوابين السابقين فيلزم الاستدراك فى هذاالجواب * الوجه (الثانى) ان يقال لاشك انه (لانشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كمالاتبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلوكان) الوجود (ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافى كونه بديهيا (بل) تعريفه (لتميز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه) فيكون تعريفا لفظيا مآله التصديق كامر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهى وان كان حاصلا فى الذهن بديهة لكن قديكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراده (وقداجيب) عن الوجه الثانى ايضا (بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون فى الاعيان) الذى وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس هو الكون فى الاعيان بل هو (شئ يوجب الكون فى الاعيان ولم يكن ذلك) الشئ الذى توهموا انه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لاينافى بداهة الكون فى الاعيان الفرقة ﴿ الثانية ﴾ من المنكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى انه لايتصور) الوجود اصلا لابداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامرين * الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره و) معنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذى هو (عدم) مطلق (لايعقل الابعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) فى نفس الامر (لابالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) فى تصوره (تعقل السلب) الذى هو المفضى الى الدور (سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) فى بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر فى الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لايقتضى وجود المحمول فى نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى اتصاف الموضوع به فلايكون الايجاب عين الوجود

﴿ سيالكوتى ﴾

ضرورية قوله (فيلزم الاستدراك الخ) اى استدراك التعرض لكونه عارضا للماهية المطلقة وانها بديهية قوله (والجواب الخ) حاصله منع الملازمة فى قوله فلوكان ضروريا لم يعرفوه مستندا بانه لم لايجوز ان يكون تعريفا لفظيا الا انه اورده بصورة الدعوى استظهارا للمنع وكونه فى غاية القوة قوله (مآله التصديق) اى بان لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى قوله (انه لايتصور الوجود) اى بالكنه على ماهو المتنازع فيه قوله (ان تصوره انما يكون الخ) اى تصوره بالكنه انما يكون بهذا الطريق بان يتميز الوجود عن غيره لان التصور هو الانكشاف والتميز على مامر وليس الباء للسببية حتى يرد ان التصور ليس مسببا عن التميز وان الدليل الذى ذكره الشارح لايفيدها فهو فى الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاده مع ذى الوجه على ماحقق فى موضعه فهو ليس تميزا للوجود فلا يرد ماقيل ان هذا الدليل لوتم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقا والنزاع فى التصور بالكنه وانه اذا امتنع تصوره مطلقا كيف يمكن الحكم عليه بانه ممتنع التصور قوله (ومعنى التميز انه ليس الخ) فيه ان التميز عبارة عن الانكشاف والتجلى عند النفس والحكم المذكور لازم له قوله (فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق قوله (لتوقف تعقل كل واحد الخ) اى تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف مااذا تصور الوجود بالوجه فانه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز ان يكون الوجهان متغايرين قوله (وذلك لايقتضى الخ) لان معنى الصدق الاتحاد فى الهوية سواء كانا موجودين اومعدومين اوالمحمول معدوما والموضوع موجودا قوله (بل يقتضى اتصاف الموضوع الخ) وماقيل ان الاتصاف المذكور هو الوجود الرابطى اعنى وجود المحمول للموضوع

٣ مردود بما اشير اليه فى مباحث النظر من ان العلم بالبديهى قديكون تابعا للكسبى ومنه علم العالم بان له هذا العلم الكسبى

قوله اذقد يتصور مفهوم العارض) فيه ان العارض اذا كان اضافيا اومستلزما لها لايتصور بدون المضاف اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذى هو معروضه فالاولى ان يجاب بما ذكرنا الآن او بالجواب الذى ادعى فيه الاستدراك اذلا استدراك على هذا التقدير فتدبر

قوله و قدتكون ضرورية) اى بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل اونقول معناه قديكون تصورات الماهية المعينة بديهيا ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفى فى المتبوعية كما اشرنا اليه فلايرد منع بداهة شئ من الحقايق

قوله وفيه نظر لان الماهية الخ) انما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التى لاوجود لها فى الخارج فلايكون الوجود الاتابعا للمخصوصة لان الوجود الذهنى يعرض لها ولايلزم كون المجيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهنى لكن فيه بحث وهو ان المجيب ان لم يسلم ماادعاه الخصم من عدم كون الشئ من الماهيات المخصوصة بديهيا بالكنه لم يحتج فى الجواب الى القول بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول جوابا لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل

قوله الاول ان تصوره انما يكون بتميزه الخ) فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لايتصور مطلقا مع ان النزاع فى الكنه فقط لايقال التميز لازم للتصور بامر جزئى اضافى بالنسبة الى امر واما اذا كان الوجه اعم المفهومات كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قدسبق ان مالايفيد تميز الشئ عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع فى الكنه فقط ممنوع نعم يرد ان هذا الدليل لوتم لدل على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلايمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة فى الدليل المذكور هذا ويمكن ان يقرر الامر ٣

ولامستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلايكون عين العدم ولامستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقى الذى كلامنا فيه * الامر (الثانى التصور حصول الماهية فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس) على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والاامتنع ان تتصور شيئا (فيجتمع) حينئذ فى النفس (المثلان) اعنى وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ماذكرتم من ان تصور الشئ حصول ماهيته فى النفس قول بالوجود الذهنى ونحن (لانسلم الوجود الذهنى ولئن سلم فيكفى فى تصوره) اى تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لايحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم فى العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتى لوجود النفس اوعارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لابصورة منتزعة من ذاتنا حالة فى ذاتنا (اونمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهنى (مماثلة الصورة

﴿ سيالكوتى ﴾

فان اريد به انا نسميه بالوجود الرابطى فلامشاحة فى ذلك وان اريد به انه وجود للمحمول فى الجملة فممنوع اذ الامر العدمى ماشم رائحة الوجود قوله (ولامستلزما لتعقله) ذكره لتأكيد المغايرة والافلادخل له فى نفى لزوم الدور قوله (لمشابهته لمعناها الحقيقى) باعتبار ترتب الآثار على ذلك الاتصاف كترتبه على الوجود قوله (والوجود المتصور) فانه باعتبار حصوله فى الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان فى النفس وعلى هذا يندفع الجواب المذكور فى بعض الكتب بان الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة فى النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولامماثلة بين الكلى وفرده وكذا بين الحاصل فى النفس والقائم به قوله (قول بالوجود الذهنى) بمعنى حصول الاشياء انفسها فى الذهن قوله (لانسلم الوجود الذهنى) اى بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين اى لانسلم الحصول مطلقا فى الذهن ولوسلم فلانسلم حصول الماهيات انفسها فيه بل الحاصل اشباحها قوله (ولئن سلم) اى سلم الوجود الذهنى بالمعنى المذكور فلانسلم ذلك فيمانحن فيه لان ذلك انما هو فى الامور الخارجة عن النفس واما فى الامور القائمة بالنفس فيكفى فى تصورها حصول انفسها والوجود من جملتها وهذا بناء على ماقالوا من ان العلم بالامور الخارجة عن النفس علم انطباعى والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حضورى يكفى فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى انه لايحتاج الى حصول صورة منتزعة منها لابمعنى ان مجرد قيامها بالنفس كاف فى العلم حتى يرد انه لوكان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبه قوله (على تقدير الخ) اشارة الى انه معطوف على قوله يكفى فى تصوره لاعلى قوله لانسلم على ماسبق اليه الوهم من اتفاقهما فى صيغة المتكلم مع الغير قوله (مماثلة الصورة الخ) توصيف الصورة بقوله التى هى ماهية الوجود يشعر بان المراد بالصورة المعلوم الذى هو موجود ظلى دون العلم الذى هو موجود اصيلى فان الصورة يطلق عليهما على ماسيجئ فى بحث العلم فحينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلى وفرده وبين الحاصل فى النفس والقائم به ولايخفى ان هذا الجواب لايطابق الاستدلال على ماقررناه وان دعوى التماثل بين الكلى وفرده ممالايجترئ عليه عاقل فالتوجيه ان يحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التى هى ماهية الوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتهما حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتيا للصورة فلانسلم ذاتيته للوجود الثابت لها فان قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية قلت كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى ان كل واحد من افرادها

٣ الاول بان تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذى هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالى انه لوصح لزم ان لايعقل شئ من الاشياء اصلا بعين ماذكروا انه سفسطة وحله ان التصور يستلزم التميز لا انه يتوقف عليه قيل فيلزم لكل تصور تصديق غير التصديقين اللذين بينا لزومهما فى تحقيق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بان الاستلزام الاجمالى والمتفق عليه هو عدم استلزامه للتفصيلى

قوله والجواب ان تصوره الخ) وايضا توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه وقيل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ممنوع بل يصح ان يعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه ما لابالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق لابالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت ان التصور بالوجه ايضا يستند الى التميز ولو عن بعض ماعدا المتصور وان هذا الدليل يدل على ان الوجود لايتصور مطلقا فيلزم الدور او التسلسل فى تصورات الوجود قطعا فليتأمل

قوله ونحن لانسلم الوجود الذهنى) ولوسلم فالحاصل الموجود فى الذهن اشباح الاشياء المخالفة لها فى الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتى

قوله فيكفى فى تصوره حصوله للنفس) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لاكقيام الاعراض بمحالها فلايتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين اصلا اذلا تعدد فى الوجود فضلا عن التماثل

الكلية) التى هى ماهية الوجود (للوجود الجزئى الثابت للنفس) على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه) اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود فى نفسه والمعدوم فى نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ماهو اعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومتأثر (او) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم مالا يكون كذلك (الثالثة انه مايعلم و يخبر عنه) اى يصح ان يعلم و يخبر عنه والمعدوم مالا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود و يعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين اومابه ينقسم الشئ الى فاعل ومنفعل اوالى حادث وقديم اومابه يصح ان يعلم الشئ و يخبر عنه (وكله) اى كل ماذكره هذا القائل (تعريف) للشئ (بالاخفى كالايخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولايعرفون شيئا مماذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود فلايصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر فى الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شئ منها فى تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دورى * ❊ المقصد الثانى فى انه ❊ اى الوجود (مشترك) اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير ابى الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانماذهبوا الى كونه مشتركا معنى (لوجوه * الاول انه (اولم يكن مشتركا لامتنع الجزم به) اى الوجود

❊ سيالكوتى ❊

اذا حصل فى الذهن يكون الحاصل منه هذا النفس بعينه لاينافى تشخصهما الذهنى وتوصيف الصورة بالكلية والوجود بالجزئى للاشعار الى سند منع التماثل بينهما **قوله** (على ان الممتنع الخ) اى واوسلم المماثلة بينهما فالممتنع ان يكون كل واحد منهما حالا فى محل واحد حلول الاعراض لانه حينئذ يلزم اتحاد المثلين ضرورة اتفاقهما فى الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول فى المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فانه امر انتزاعى محض يتصف به الاشياء فى الذهن وليس امرا زائدا على الماهية فى الخارج **قوله** (هو الموجود فى نفسه الخ) فمعنى الثابت المعين الذى ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض **قوله** (الثالثة انه مايعلم الخ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجى وهذا التعريف يشمل الموجود الذهنى ايضا **قوله** (والفاعل الخ) فى كون الموجود مأخوذا فى مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء نعم انهما لايكونان الاموجودين **قوله** (موجود لا اول له) فان المعدوم الذى لا اول له يقال له ازلى **قوله** (ههنا) انما قال ههنا لانه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد فيشمل المعدوم الذى له اول **قوله** (وصحة العلم والاخبار الخ) فان معناها امكان العلم والاخبار والامكان لايتعلق بشئ الاباعتبار وجوده فى نفسه اووجوده لغيره فيكون معناه امكان وجودهما **قوله** (فى انه اى الوجود الخ) قد جرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث اشتراكه مع ان النزاع فى بداهته ونظريته فرع اشتراكه كامر وجعل وجهه ان تصور الشئ مقدم على التصديق باحواله فالبحث المتعلق بتصوره احرى بالتقديم فكأنهم بنوا حكم البداهة والنظرية على اشتراكه فى بادى الرأى ثم بينوا ان هذا الاشتراك الذى هو فى بادى الرأى ثابت فى الواقع **قوله** (اى هو معنى واحد الخ) اشار بذلك الى ان قوله مشترك على الحذف والايصال والاصل مشترك فيه والى ان المدعى موجبة كلية **قوله** (الى كونه مشتركا معنى) اى فى الكل **قوله** (انه لولم يكن مشتركا) اى اصلا **قوله** (لامتنع الجزم به) اى بقاء الجزم

قوله للوجود الجزئى) فان قلت الصورة الكلية متحققة فى ضمن الوجود الجزئى فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة فى الوجود الجزئى لابطريق كونها صورة وظلا للشئ بخلاف الصورة الكلية الحاصلة فى النفس فلا مماثلة اصلا

قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك) يعنى اوسلم ان قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما سيجئ من ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لازيادة الحال فى الخارج كما لايخفى على المتأمل وسيأتى تتمة هذا الكلام فى بحث الوجود الذهنى

قوله الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) هذا اولى مما نقله فى شرح التجريد من ان الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبنى على مااختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالاخص لان المعلول الاخير الذى هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات وليست بمنفعل على ان فى اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا لايخفى

قوله اى يصح ان يعلم و يخبر عنه) هذا التعريف للوجود المطلق المتناول للذهنى والخارجى وحينئذ لايرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لايصح ان يعلم و يخبر عنه والا لكان موجودا فى الذهن لامعدوما مطلقا واما التعريف الاول فهو للوجود الخارجى

قوله اومابه ينقسم الخ) انما لم يقل اوانقسام الشئ اوصحة ان يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للوجود مأخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فمبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لايكون حينئذ معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود اعنى الوجود كما فى تعريفه بالفاعل الايرى ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل اعنى التأثير بل المعرف للوجود مابه ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فحينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين

(عند التردد فى الخصوصيات) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة انه) اعنى الوجود على تقدير كونه غير مشترك (امانفس الخصوصيات اومختص بها) ذاتيا كان لها اوعرضيا (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الاول فلان التردد فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شئ يستلزم التردد فيمايختص به قطعا (والتالى باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا فى ان ذلك السبب واجب اوممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر اوعرض واذا كان جوهرا فهو متحيز اوغير متحيز وهكذا ترددنا فى جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا فى هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لايقال اذا ترددنا فى الخصوصيات فقد ترددنا فى معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الان الباقى فى الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع

❊ سيالكوتى ❊

لقوله فيزول اعتقاده **قوله** (عند التردد فى الخصوصيات) اى فى خصوصية اية خصوصية كانت فالتعريف للعهد الذهنى والمراد عند التردد فى الخصوصيات اوعند اعتقاد خصوصية اخرى الا انه تركه فى اللفظ لانه اذا امتنع الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية اخرى بطريق الاولى والقرينة على ذلك قوله مع زوال اعتقادها فان زوال اعتقاد الخصوصية اعم من ان يكون بالتردد فيها او باعتقاد خصوصية اخرى و بماذكرنا انطبق اول الكلام وآخره وظهر وجه تعرض الشارح لبيان بطلان التالى على تقدير اعتقاد خصوصية اخرى بقوله وكذا اذا اعتقدنا الخ ولك ان تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد و يؤيده ان الشارح خص بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الاول يكون التعرض لها لكونها مذكورة فى المتن صريحا واما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها فى صورة اعتقاد خصوصية اخرى فلازم منه بطريق الاولى وعلى التوجيه الثانى يكون قول الشارح وكذا اذا اعتقدنا دليلا برأسه على الاشتراك و يؤيده ذكر النتيجة بعده **قوله** (من انواع الموجودات) المراد بها ماعدا الاشخاص بقرينة المقابلة **قوله** (امانفس الخصوصيات) اى نفس خصوصية ما من الخصوصيات والمراد بالخصوصيات الماهية المخصوصة تعبيرا عن الشئ بوصفه **قوله** (فيزول اعتقاده) اى الاعتقاد بالوجود الذى كان حاصلا اولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع وزواله اما بزوال نفس الاعتقاد كما اذا كان الاختصاص معلوما اومشكوكا واما بزوال مطابقته للواقع كما اذا كان خالى الذهن منه فاندفع البحثان المشهوران احدهما انا لانسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند زوال الاعتقاد بالخصوصية لان ذلك عند العلم بالعينية اوالاختصاص اوالشك فيه و يجوز ان يكون خالى الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود لا اشتراكه فى نفس الامر والمدعى هوالثانى **قوله** (عين التردد فى الوجودات) اى فى نفس الامر وكذا قوله يستلزم وعلى التقديرين لا يكون الاعتقاد بالوجود مطابقا للواقع سواء زال اولم يزل **قوله** (وهكذا ترددنا فى جميع انواع الخ) اى فرضنا التردد فى جميعها فلا يرد ان القوى القاصرة لايقدر على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك فى الجميع و يجوز ان يكون خصوصية لايمكن التردد فيها او يكون التردد فيها مستلزما لزوال اعتقاد الوجود ولاشك ان الفرض المذكور ممكن اذ الجزم بوجود الممكن لايقتضى الا الجزم بوجود سببه لامكانه ووجوده ولامدخل فى ذلك لخصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد فى كل خصوصية وانه لووقع التردد فيها

٣ **قوله** فان الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذى يعرفه الجمهور كنه الوجود الذى كلامنا فيه

قوله والفاعل موجود له اثر) قيل ضعفه ظاهر لانا لانسلم ان معنى الفاعل موجود له اثر فى الغير ومعنى المنفعل موجود فيه اثر من الغير غاية الامر ان سلم انهما لايكونان الاموجودين

قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما) فيه بحث لان الامكان فى قولك يمكن ان يعلم و يخبر عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان امكان الوجود كما سيصرح به المصنف فى المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع ولئن شئت فتأمل فى قولك زيد يصح ان يتصف بالعمى و بهذا يندفع ايضا بيان الدور بان الامكان قد اخذ فى كل من تعريفى الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم وذلك لان الامكان فى تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلومية والاخبار عن الموصول وفى تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج فى شئ من التعريفين الى نسبته الى الوجود والعدم بل الى الاتصاف تأمل

قوله وانما ذهبوا الخ) هذا مشعر بانه جعل قوله لوجوه متعلقا بقوله ذهب والاولى تعلقه بنفس المدعى المعبر عنه بانه مشترك وان كان الاول اقرب لفظا

قوله يستلزم التردد فيمايختص به قطعا) سواء كان معلوم الاختصاص اومشكوكه فالباقى لايكون الامايعلم عدم اختصاصه قطعا

قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من قول المصنف فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والطريق الاول اعنى قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه اعنى قوله اولم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات ولهذا جمع الشارح بين المسلكين فى تقرير كلامه ثم ان المسلك الثانى اسلم اذ قد يورد على الاول انه ان اراد الجزم باحدى الوجودات المخالفة الذوات قطعا فلا يجديه نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم باحد خصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لامجزوم بها وان اراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولايتوهم وروده على الثانى مثل توهم وروده على الاول لان الجزم باحد الوجودات ٣

الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لامعنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لايختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا * الوجه (الثانى انانقسمه) اى الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها اونقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل فى التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (اقسامه) التى ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك (لايقال) قسمة الوجود الى ماذكرتم (كالاشتراك اللفظى كانقسم العين الى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانانقول هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لاتتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لاتختلف باللغات المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلى) الدائر بين النفى والاثبات (بخلاف ذلك) الذى ذكرتم

﴿ سيالكوتى ﴾

لايكون ذلك ترددا فى الوجود لعدم تعقلنا تلك الخصوصية بكنهها بل باعتبار انها خصوصية ما فحالها كحال سائر الخصوصيات فى ان التردد فيها ليس ترددا فى الوجود **قوله** (مع قطع النظر الخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتجنا الى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمانيه **قوله** (وانه لايختلف الخ) عطف على ان هذا الجزم الى آخره دليل ثان يعنى لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات اذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لماوضع له لفظ الوجود ممتنع عادة **قوله** (انانقسمه) اى الوجود ابتداء و بواسطة **قوله** (وهكذا نقسمه بوسائط الى وجودات الانواع) اى الانواع الاضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة الفرضية الاجمالية لاالتفصيلية حتى يقال ان النفس لاتقدر على ذلك فلايثبت الاشتراك فى الكل ولاشبهة فى امكان فرض القسمة اجمالا الى جميع وجودات الموجودات اذ لايحتاج فى تلك القسمة الى اعتبار الموجودات من حيث انها موجودات مخصوصة ولااحتياج الى تعقلها مفصلة وماقيل ان هذه قسمة للكون فى الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلايلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشئ اذ لايعنى بالوجود الاالكون فى الاعيان وقدثبت اشتراكه فلو قيل ان هذا ليس بوجود بل لازمه صار النزاع لفظيا وكذا ماقيل ان هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لان الترديد لايكون متحققا فيه الااحد الامور المردد فيه وههنا ليس كذلك **قوله** (اونقسم الموجود الخ) يعنى ان ضمير نقسمه اما للوجود فالكلام على حذف المضاف اوالى الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديرا **قوله** (فان المآل الخ) ضرورة ان قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته **قوله** (ابتداء) قيد بذلك لانه اللازم من القسمة واما اشتراكه بين اقسام القسم فباعتبار قسمة القسم الى اقسامه ثانيا فاللازم من قسمة الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فيهما ثم يلزم من قسمة الممكن الى الجوهر والعرض قسمة الوجود اليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية وهكذا فالتقييد المذكور بيان للواقع وليس احترازيا وما نقل عنه قدس سره فى حاشية الكتاب من انه احتراز عن التقسيم ثانيا كقولنا الحيوان اما ابيض اواسود والابيض اما حيوان اوغيره فان تقسيم الابيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع اقسامه وهذا الاحتراز مبنى على ظاهر ماقاله القوم من ان قسم الشئ قديكون اعم منه فلعله منتحل الى الشارح وليس منه اما اولا ففساده فى نفسه فان تقسيم الابيض الى الحيوان وغيره ليس تقسيما للحيوان اصلا والالزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره نعم لوقسم الابيض الى الانسان وغيره كان كذلك واما ثانيا فلقوله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضى ان يكون المقسم مشتركا فى كل قسمة واما ثالثا فلان اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية فلايثبت المدعى اعنى اشتراكه بين جميع الوجودات **قوله** (قسمة عقلية لاتتوقف الخ) ان اريد بالعقلية مايقابل الاستقرائية فقوله لايتوقف الخ صفة

٣ المخالفة انما يتأتى اذالوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس فى المسلك الثانى غيرفرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولاشك ان لايتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات مطلقا من غير تعيين فالحق ان يحمل كلام المصنف على المسلك الثانى بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيه لامع سابق كلامه مع لاحقه

قوله لتغير اعتقاده ايضا) فيه مناقشة وهى ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه فى نفس الامر وهذا انما يثبت اذاثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتأمل

قوله الوجه الثانى الخ) لايقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون فى الاعيان ولانسلم انه عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولايلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانانقول اجيب عنه بان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون كذا فى شرح المقاصد ولقائل ان يقول سلمنا ان التقسيم لايصح الاباعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدى الوجودات لكن لانسلم ان قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم لايجوز ان يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية اوباصرة والترديد لايستلزم القدر المشترك

قوله ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى مااشتهر من جواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كما فى تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلايلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين ان قول الشارح وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها مما لابد منه اذ يورد على تقرير المصنف ان اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية التى هى وجودات الواجب والجوهر والعرض لابين وجودات اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعى اشتراكه بين الجميع والحق ان قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولية لالان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله اعنى قوله لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم فى المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لاالابيض مطلقا فلاينقسم الى الفرس والحجر وما يقال من انه قديكون بين القسم والمقسم عموم من وجه ٣

من التقسيم للاشتراك اللفظى كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولايمكن فيه الحصر العقلى فالاشتراك المعنوى واجب فى القسمة العقلية هذا وقدقيل التقسيم فى مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الاشتراك بالمعنوى ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لاتقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك فى الوجود (وقدينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية فى ذلك السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد فى خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال فى التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلاتكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك) اى ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة فى الحقيقة اولا (فهما) اى مفهوما الماهية والتشخص (ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلانقض بهما (وان اريد التماثل فى الوجود) اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة فى الحقيقة (فلايلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) اى بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لامتماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذلا تمايز فيه) اى فى العدم (بالذات) فلاتعدد فيه اذلايتصور تعدد بلاتمايز (فكذامقابله) اعنى

﴿ سيالكوتى ﴾

تقييدية وان اريد بها مايقابل اللفظية فصفة كاشفة **قوله** (فالاشتراك المعنوى الخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة فى الاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ماقاله المعترض من عدم الاشتراك فى القسمة اللفظية **قوله** (وقدقيل الخ) قائله شارح حكمة العين اى فى الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند المساوى بان التقسيم فى صورة الاشتراك اللفظى ايضا يستدعى الاشتراك المعنوى اذ لولا ذلك لكان ترديدا اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك فى التقسيم دون الترديد **قوله** (ورد الخ) يعنى ان الاشتراك المعنوى الذى اثبته المستدل فى صورة الاشتراك اللفظى لايقلع اصل الاشكال لان المعترض حينئذ يعود ويقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التأويل وهذا الاشتراك المعنوى اعنى اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لايثبت ماهو المقصود اعنى اشتراك الوجود بمعنى انه معنى واحد يشترك فيه الموجودات باسرها وهو ظاهر فلابد من الرجوع الى ماذكره المصنف ويكون التزام ان التقسيم للاشتراك اللفظى قسمة معنوية مستدركا فى الجواب **قوله** (لان الماهيات متخالفة الحقائق) اى مايصدق عليه الماهية كالانسان والفرس متخالفة فى حقائقها فلايكون الماهية مشتركة **قوله** (والتشخصات) اى مايصدق عليه التشخص كتشخص زيد وتشخص عمرو متميزة بعضها عن بعض والالماكانت موجبة لتميز الاشخاص فلاتكون مشتركة فى شئ بل يكون متخالفة بحسب هوياتها اى ماهياتها الشخصية بان تكون متشخصة بانفسها لابتشخص زائد عليها والالزم التسلسل فتدبر فانه قدتوهم القاصرون ان هذه العبارة الجزيلة ركيكة **قوله** (بان المتبادر الخ) وان كان المتكلمون قائلين بالتماثل ايضا **قوله** (هو المعنى الاول) اى مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض **قوله** (بالذات) قيد بذلك لان فيه التعدد والامتياز بحسب الاضافة كعدم الشرط وعدم المشروط وعدم زيد وعدم عمرو فاقيل لو سلم ان مفهوم العدم وهو السلب واحد لاتعدد فيه مطلقا لااصالة ولاتبعا اتم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فى الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر اثبات المقصود بتسليم باطل

٣ ايضا فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده وقد يتوهم ان الاحتياج الى ضميمة الشارح باق على هذا التوجيه ايضا لان مقصود المورد انه لايلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وافراد العرض لان قيد القسم قديكون اعم من المقسم من وجه كما فى مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خبير بان هذا انما يرد اذا سلم ان المقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لانفسه كما فى تقسيم الابيض الى الانسان والفرس

قوله الثالث ان العدم مفهوم واحد) قد يقال لو سلم ان مفهوم العدم وهو السلب واحد لاتعدد فيه مطلقا لااصالة ولاتبعا اتم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فى الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لايمنع تحقق الحصر العقلى بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لاواسطة بين كون الشئ موجودا ولايكون موجودا سواء كان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده او كان كل سلب جزئيا حقيقيا لا اشتراك له مع سائر السلوب الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفى العدمات الخاصة بناء على انتفاء التمايز بين الاعدام لامجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لايمنع الحصر العقلى بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لاعدم خاصا حينئذ وخلاصة الجواب الآتى منع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكذا مقابله اعنى الوجود يأبى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور اذ لاينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه فى مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لافى الانحصار فكانه قال ليس العدم الامفهوما واحدا فينبغى ان يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلى وبهذا التقرير يظهر ان مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلاعبرة بما يقال لادخل له فى الاستدلال نعم الانسب بما ذكرنا ان يحذف لفظ بالذات فى قوله اذ لاتمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردودا بما اشير اليه فى الجواب

الوجود معنى واحد (والابطل الحصر العقلى فيهما) يعنى ان قولك الشئ اماموجود اومعدوم حصر عقلى لايخرج عنه قطعا فاذاكان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلى (ضرورة انه لاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذاقلت زيداما ان يكون موجودا بوجود خاص اولا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واماليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصارقلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب انالا نسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولاشك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلاشبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (معنى واحد) لاتعدد فيه بالذات وان كان فيه تعدد بحسب الاضافة كوجود الشرط ووجود المشروط قوله (والا بطل الخ) اى ان لم يكن مقابله واحدا بالذات بل متعددا بذاته بطل الحصر العقلى فيهما اى فى الوجود والعدم مع قطع النظر عن اضافتهما الى شئ واحد اذلاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فانه قدزل فيه اقدام قوله (لجواز ان يكون الخ) فان قلت كون الشئ موجودا بوجود غيره امر محال فكل شئ امان يكون موجودا بوجوده الخاص واماان لايكون موجودا اصلا فلا يبطل الحصر العقلى قلت بل يبطل لان الحصر العقلى ماوجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولاشك ان الجزم ههنا بواسطة مقدمة اجنبية هى امتناع كون الشئ موجودا بوجود غيره كذا افاده الشارح فى حواشى التجريد والمراد بقوله ماوجرد النظر اليه اى من الامور الاجنبية فلواحتاج الى تدقيق النظر فى الاقسام لايضر كونه عقليا كما فى حصر المفهوم فى الواجب والممتنع والممكن و بهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا و بين كلامه فى حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع قوله (فان قيل الخ) يعنى انما يبطل الحصر العقلى اذااريد بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة امااذااريد به مايطلق عليه الوجود فلا اذيصير المعنى اماموجود باحد الوجودات اوليس بموجود اصلا ولاشك فى انحصاره قوله (مختلفا بحسب اختلافه) نقل عنه الايرى ان هذا الحصر ان الشئ اماان يكون موجودا باحد المعانى التى وضع لفظ الوجود لها اولا وذلك مما يتغير بان يفرض وضع لفظ الوجود لاقل من تلك المعانى او اكثر منها فيلزم ان يتغير حال الشئ فى كونه موجودا ومعدوما بمجرد تغير الاوضاع مع بقائه فى نفسه على حاله وذلك باطل قطعا انتهى و بهذا اندفع ماأورد بعض الفضلاء انه يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احد تلك المعانى المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذى يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظى لانه على تقدير الاشتراك اللفظى ملاحظة احد تلك المعانى ليس الاباعتبار وضع لفظ الوجود لها فللوضع مدخل فى الحكم والحصر دائر معه و يختلف باختلافه قوله (لانسلم ان العدم مفهوم الخ) اى ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم انما هى مفهومات متعددة حسب تعدد الوجودات ولفظ العدم مشترك بينها اشتراكا لفظيا كالوجود قوله (متعدد متمايز بحسب اضافته الخ) والاضافة الى الوجود داخلة فى مفهومه فيكون متمايزا بالذات قوله (والترديد الخ) فقولنا زيد اماان يكون موجودا اومعدوما بمنزلة قولنا زيد اما انسان اوليس بانسان قوله (وان كان الوجود الخ) زاد الشارح هذا الاحتمال مع انه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظى ولذا لم يتعرضه فى المتن استظهارا للجواب

قوله لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير الخ) فان قلت كون الشئ موجودا بوجود غيره محال فكل شئ اماان يكون موجودا بوجوده الخاص اولا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلى قلنا الحصر العقلى مايجزم به العقل بمجرد النظر اليه ولاشك انه ههنا بمقدمة اجنبية هى امتناع وجود الشئ بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر فى قولنا الشئ اماان يكون موجودا بوجود خاص اولا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة اجنبية يشكل بالهيولى فانها قدتكون موجودة بوجود خاص تارة و بوجودين اخرى فتأمل جوابه

قوله قلنا فحينئذكان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الافاضل بانه يجوزان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعانى المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذى يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظى وجوابه ان الكلام فى التقسيم الذى وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مرادا به معناه الحقيق اذ الكلام فى الحصر المستفاد من قولنا الشئ اماان يكون موجودا اومعدوما فلااشكال اصلا

و يكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته و بين رفعه حصر عقلى * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورية) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذنعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة فى الكون فى الاعيان ماليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لايمنعه الاالمعاند) فانه غيرمقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيماادعيناه كذا فى المباحث المشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص * الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غيرمشترك فقداعترف بانه مشترك من حيث لايدرى اذلولانه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غيرمشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان فى كل وجودوجودانه كذلك) اى غيرمشترك (واذالم تكن الدعوى)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (و يكون الترديد الخ) فان رفع ذلك الوجود يشمل ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص وان يكون معدوما و بهذا ظهر ان لوحدة مفهوم العدم مدخلا فى الاستدلال واندفع ماقيل انه اذا كان مفهوم العدم متعددا كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجودا بوجود آخر وكونه معدوما بعدم آخر فالتعرض لوحدة العدم مستدرك لكن يرد عليه ان هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشئ اماان يكون موجودا اومعدوما فان الغرض منه الحصر فى الوجود ورفع الوجود بالكلية لارفع الوجود الخاص بحيث لا ينافى اتصافه بوجود آخر كما لايخفى ومن هذا ظهر انه لابد فى الدليل المذكور من التعرض لوحدة العدم اولكون المراد من العدم معنى لايجامع الوجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركا لفظا بطلان الحصر المذكور والاوجه ان يقال اولم يكن الوجود مشتركا معنى فالعدم اماان يكون مفهوما واحدا اومتعددا بحسب تعدد الوجودات واياما كان يبطل الحصر العقلى المقصود من قولنا الشئ اماان يكون موجودا اومعدوما اماعلى الاول فلجواز الواسطة بان يكون موجودا بوجود آخر واماعلى الثانى فلانه حينئذ يكون حصرا بين الوجود والعدم بالمعنى الذى يجامع الوجود وذلك ليس بمقصود قوله (الوجه الرابع قال الخ) واذا كان هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتا بطريق الاولى فهذا استدلال بالعلم ببداهة القضية على العلم بثبوتها ولاينافى ذلك كون البداهة فرع ثبوتها فاندفع مايتوهم من ان كون هذه القضية بديهية مناف للاستدلال ببداهتها عليها فالصواب ان يترك الوجه الرابع و يقال وقال بعض الفضلاء ليكون عديلا لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية قوله (لاحاجة فيها الى دليل الخ) فلا يرد انها لوكانت ضرورية لما استدل عليها القوم لانها تنبيهات عليها قوله (اذنعلم الخ) دليل على الحكم بالبداهة فانه قديكون نظريا قوله (ان بين الموجود الخ) استدلال باشتراك الكون بين اى موجودين فرضنا وعدم اشتراكه بين الموجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات فلايتوهم ان الدليل عين المدعى قوله (فانه غيرمقنع له) اذله ان ينكر العلم بالامر المشترك بين الموجودين قوله (الوجه الخامس قال الخ) تقريره انه لولم يكن الوجود مشتركا معنى لكان الحكم بانه غيرمشترك مطابقا للواقع والتالى باطل لان الحكم بانه غيرمشترك يستلزم الاشتراك فلايكون مطابقا للواقع قوله (يحكم عليه) اى على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاده بافراده اعنى الوجودات فلايرد عليه ان المحكوم عليه هى الافراد لاالعنوان فالصواب ان يقال يحكم بملاحظته على تلك الوجودات قوله (واذالم تكن) الظاهر لانه اذالم تكن لانه دليل للملازمة

قوله و يكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا) رد عليه بان الحصر العقلى هو ماوجرد النظر اليه لجزم العقل وهنالك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هى ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولامعدوما بعدم غيره اذاوقطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص فى معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذاوجد زيد بوجود آخراوعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار فى قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واماانه ليس موجودا بوجوده الخاص ولايجزم بالانحصار فى قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الابعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلايكون حصرا عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلى مايجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما واما اذالم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لايخل بالانحصار العقلى كما هو شان جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فحينئذ لانسلم انه اذاوجد زيد بوجود آخر اوعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية مافى الباب انه لزم من هذا المحال المفروض ان يعدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص و يوجد بوجود خاص غير ماأضيف اليه هذا العدم او يعدم بعدمين خاصين و بالجملة لاشك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئى سلبا متعلقابه فحاصل الجواب ان الحصر بين الوجود الجزئى وسلبه الذى يصدق عليه العدم الخاص عقلى وهذا كلام حق لاغبار عليه لايقال الحصر الذى ادعى عقليته هو الذى احد طرفيه كون الشئ ليس له وجود البتة فالحصر العقلى فيمايكون احد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لايسلم تحقق الحصر العقلى حينئذ كيف وتحققه فيمايكون احد طرفيه ماذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لايسلمه لايسلمه نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واماان العدم فيه ٣

المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلابد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا مثلا ولا المتعدد فلابد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذلولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلاشك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلوكان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بارجته على ان الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلابد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلابد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب انا ناخذها) اى الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فنقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره

❁ سيالكوتى ❁

المستفادة من الشرطية السابقة الا انه اورده بالعطف اشارة الى ان هذه المقدمة محققة مقررة لا شبهة فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل الملازمة **قوله** (عامة لها) بان لا يوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنوانا لملاحظتها **قوله** (لان تلك الدعوى حينئذ) اى حين فرض ان لا يوجد مفهوم شامل لتلك الامور متعددة بحسب تعدد تلك الامور فكانت قضايا متعددة لابد فى الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الامور بخصوصه وجعله اصغر واثبات الاوسط له فيحصل صغريات متعددة بتعدد الدلائل بحسب تعددها مثلا اذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولا شئ من الحقائق بمشتركة وفرض انه ليس مفهوما واحدا يجعل آلة الملاحظة تلك الوجودات لابد من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه و يقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكثرة حسب تكثر الوجودات وضم الى تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحدا **قوله** (بل يتناول الخ) لا يتوهم من هذا ان من قال بان الوجود غير مشترك اراد به ان الوجودات الخاصة غير مشتركة لانه لا يقبل النزاع بل اراد ان لا شئ من الوجود بمشترك و يلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير مشترك فتدبر فانه زل فيه اقدام **قوله** (ان يتصور معنى واحدا) اذ لابد من تصور المحكوم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة **قوله** (صادق) اى فى زعمه **قوله** (فلابد ان يكون ذلك الخ) اذ لابد فى صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول فى نفس الامر و يكون مناطا للصدق سواء كان فى الذهن اوفى الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتا فى نفس الامر و بما ذكرنا ظهر ان مجرد تصور المعنى الواحد لا يكفى فى الاستدلال لجواز ان يكون ذلك التصور بمجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى فى نفس الامر بل فى فرض العقل وان الجواب باخذ تلك القضية سالبة تام وان ما قيل ان مدار الاستدلال على انه لابد فى الدعوى من تصور معنى واحد عام ليمكن اثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة اوسالبة فالفرق المذكور غير نافع فى الجواب وهم باطل **قوله** (بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز ان يكون بمجرد الفرض والتقدير فلا يستدعى ثبوته فى نفس الامر **قوله** (بل يقتضى تصوره) اى تصور الشخص المشترك وتقديره و هذا لا ينافى ما قيل ان الجزئى يمتنع تصور اشتراكه لانه بمعنى التجويز لا التقدير على ما تقرر فى موضعه

٣ مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعدام ولذا اجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل

قوله وتعود قضية الماهية والتشخص) وايضا دعوى الضرورة فى محل النزاع لاتسمع

قوله لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد الخ) فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ايراده فى غير ما اورد فيه ايضا فيكتفى بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح فى اوائل بيان شرح المفتاح من انه اذا بين حال جزئى بوجه علم جريانه فى جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلا شبهة و يسمى تصويرا للبرهان الكلى فى مثال جزئى تأنيسا به قلت ما ذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه فى سائر الجزئيات وانه بعد تصور امر شامل ايضا

قوله وقد حكم على ذلك المعنى) الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلى ايضا من الافراد وعمم الحكم على جميعها والا لكفى ان يقال فلابد من ان يتصور معنى واحدا متناولا للموجودات هو المسمى بالموجود المشترك ثم المراد بالصدق فى قوله بحكم ايجابى صادق الصدق فى زعم المستدل فليتأمل

قوله بل يقتضى تصوره) لا يخلو عن مخالفة لما ذكر فى المنطق من ان الجزئى الحقيقى يمتنع فرض اشتراكه فليتأمل

فقط و يمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها * الوجه (السادس لو لم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة (الشئ اما ان يجب وجوده اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشئ الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شئ واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان و (كون الشئ) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بانه نفس الحقيقة) فى الكل (وسيجئ عنهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشى واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه ❁ المقصد الثالث ❁ فى ان الوجود نفس الماهية اوجزؤها اوزائد عليها وفيه مذاهب) ثلاثة لانه اذلم يقل احد بان الوجود جزء الماهية

❁ سيالكوتى ❁

قوله (و يمكن ان يجاب الخ) حاصله ان اللازم مما ذكر انه لابد من معنى واحد عام يكون آلة لملاحظة تلك الوجودات و بهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز ان يكون ذلك المعنى مأخوذا من الاشتراك اللفظى بان يقال المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخالفة **قوله** (لم يتميز الواجب عن الممكن) اى بالذات خص الممكن بوجود التميز عن الممتنع لكونه مساويا عنه جميع الوجودات **قوله** (فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة اوزائدا عليه فانه يجب ثبوت ماهية الشئ له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ما عداهما **قوله** (ان ما ذكرتم الخ) لان مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضى كونه ممكنا ما لم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له وهو مبنى على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان وهذا ممتنع لامتناع تعدد ماهية الشئ ووجود الشئ مرتين فقوله معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح فلا حاجة الى اعتبار حذف المضاف اى وجواز كون الشئ الخ اواعتبار ان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال **قوله** (وان كان الخ) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضى ان الوصلية ان الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود اولى منه على تقدير العينية وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله اوزائدا عليها ليتحقق اولوية نقيض الشرط و يصير المعنى ان هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وان فرضنا احد الامرين من العينية اوالزيادة فكيف اذا تعين العينية كما هو مذهبنا فان معلومية انتفائه حينئذ اولى لان امتناع تعدد الحقيقة اظهر من امتناع كون الشئ موجودا مرتين **قوله** (وان كانا زائدين) بخلاف ما اذا كان احدهما نفس الحقيقة والآخر زائدا عليه فان امتناعه اظهر لانه يستلزم ان يكون الشئ موجودا بنفسه وان لا يكون موجودا بنفسه فتدبر فان الناظرين تحيروا فى فهم معنى ان الوصلية فى الموضعين **قوله** (فى ان الوجود الخ) اى ما يطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمل مذهب الاشعرى ايضا ولذا وضع المظهر موضع المضمر **قوله** (نفس الماهية اوجزؤها الخ) كلمة او ليس للتقسيم ولا للترديد اذ لا مذهب فى انقسامه وترديده للعقلين بل هو لاحد الامرين على ما هو اصل وضعه فهو قضية حملية محمولها احد الامور الثلثة عند العقل وفى هذه القضية التى محمولها احد الامور الثلثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلثة باعتبار تعيين محمولها **قوله** (بان الوجود جزء الماهية) فقط كونه جزأ فى الكل وكونه

قوله الوجه السادس الخ) فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجوده والممكن ما لا يجب له وجوده اصلا فالامتياز ظاهر بلا اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القسمة ايضا عقلية والحصر فيما ذكرته بملاحظة اللفظ واوضاعه

قوله وكون الشئ له وجودان الخ) قيل يفهم منه ابطال الفعلية اعنى ان يكون للشئ وجودان بالفعل والفعلية اخص من الامكان الذى يكفى فى جريان الوجه السادس ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم واجيب اولا بتقدير المضاف اى جواز كون الشئ الواحد اوامكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل ايضا

قوله اوزائدا عليها) فيه مناقشة لفظية وهى ان ان فى قوله وان كان نفس الحقيقة يفيد ان ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشئ اولى باللزوم لنقيض الشرط اعنى كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود فى مثله بيان ان الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور فى الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون نقيضه اولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما فى قولك او اهنتنى لاثنيت عليك فحينئذ يرد على عبارة المصنف ان نقيض الشرط ههنا اولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظاهر ولئن غمض عن حديث الاولوية بناء على الاستعمال الشائع فى تراكيب المصنفين فلا اقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور يتحقق الجزاء عليه ايضا فحينئذ لا معنى لضم الشارح قوله اوزائدا عليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والاوضح فى العبارة سواء كان نفس الحقيقة اوزائدا عليها ثم ان قوله وان كانا زائدين عليها مما لا يحتاج اليه لان قوله وان يكون موجودة بوجودين ناظر الى قوله اوزائدا عليها كما ان قوله لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة الخ ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتأمل

قوله وهذا لسخافته الخ) وجه السخافة ان الادلة عامة

فاما ان يكون نفس الماهيـة فى الكل اى الواجب والممكن جميعا اوزائدا عليها فى الكل او يكون نفس الماهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن او بالعكس وهـذا الاحتمال الاخير لم يقل به احـد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (احـدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى الحسـين البصرى) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة فى الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هى هى غير موجودة) اى اذا اعتبرت الماهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينها (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذى هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين الاول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى المرصد الثانى (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معـدومة نعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخـلا فيهـا بل كل واحـد منهما زائد عليهـا فاذا اعتـبر معهـا الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معهـا العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانهـا موجودة او معدومة ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدهـا لا الى الماهيـة المأخوذة مع العـدم حـتى يلزم التـاقض ولا الى الماهيـة المـأخوذة مع الوجود حـتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها و بعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونهـا موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل فى زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على

❊ سيالكوتى ❊

جزأ فى البعض سواء كان عينا فى البعض الآخر اوزائدا **قوله** (فاما ان يكون الخ) الانحصار فى هذه الاحتمالات الاربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل فى الممكن **قوله** (اى اذا اعتبرت الخ) لم يفسر الحيثية بعدم اعتبار انضمام الوجود لئلا يصير الحكم عليها بكونها غير موجودة لغوا وما قيل من انه اذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة غاية مافى الباب انه يلزم ان تكون معدومة وان لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للنقيضين باطلا عـلى ان عـدم ظهور ترتبه عليه ممنوع لجواز ان يكون باعتبار كون العدم جزأ له اونفسه **قوله** (الحل) اى منع مقـدمة معينة وهى قوله فكانت اى الماهية من حيث هى معدومة بمنع لزوم الواسطة فانا نعنى بقولنا الماهية من حيث هى ليست بموجودة ولا معدومة انه ليس شئ منهما فى مرتبة الماهية فى الملاحظة العقلية لعدم كونهما نفس الماهية او داخلا فيها ففيه ارتفاع النقيضين فى الملاحظة ولا استحالة فيه ولا نعنى به انها منفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم **قوله** (لم يمكن ان يحكم عليها الخ) لانها ليست متصفـة باحـدهما **قوله** (ينضم الى الماهيـة) وهذا الانضمام انما هو فى العقل بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية من حيث هى ولاحظ ترتب الآثار عليها حكم بانها موجودة وليس ذلك الانضمام فى الخارج حتى يرد ان الماهية من حيث هى ليس فى الخارج فكيف ينضم الوجود اليها **قوله** (بل فى زمان كونها الخ) اضراب عن مضمون العبارتين وفيـه اشارة الى دفع ماقيـل ان انضمام الوجود ان كان فى زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان كان فى زمان العدم يلزم اجتماع النقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الاول ومنع استحالة تحصيل الحاصل لانه تحصيل للحاصـل

قوله انه نفس الحقيقة الخ) قيل فعـلى هـذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجى لانه عين الماهيـة وهى فى نفسهـا لا يمكن جعلها وجوابه عـلى تقدير ان يكون مراد الشيخ ماسيحققه المصنف ظاهر واما اذا حمـل عـلى ظاهره فيمكن ان يستفاد من جواب الوجـه الاول الدال عـلى الزيادة فى الممكن

قوله مع قطـع النظر عن جميـع ماهو خارج عنها) فيـه بحث لان قيد الحيثية ان فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يترجح اتصافها بالعدم على اتصافها بالوجود فالاولى ان يقال فى تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يدفع بان التفسير المذكور بناء على ماهو المتبادر من قوله من حيث هى هى واما قوله فكانت معدومة فالزامى وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وماذكرته حاصـل الجواب الذى ذكره

قوله بل فى زمان كونها موجودة بهـذا الوجود)الاضراب متعلق بتينك العبارتين معـا لا بالثانى فقط وفيه اشارة الى الجواب عمـا يعود اليه المستدل ويقول عروضـه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصـل او حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين

قياس انضمام الاعراض الى محلها ❊ الوجه (الثانى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده) اى وجود ذلك الشئ (فى نفسه ضرورة) فان ما لا ثبوت له فى نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتى (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل) قيام (الوجود) بهـ (لها وجود) فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشئ على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام فى ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (ويتسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من

❊ سيالكوتى ❊

بهذا التحصل وذا ليس بمحال انما المحال تحصيل ماهو حاصل قبل هذا التحصيل **قوله** (الثانى قيام الخ) تقريره انه لو كان الوجود زائدا على ماهية ما لكان قائما بها واذا كان قائما بها لكان فرعا على وجودها فى نفسها واذا كان فرعا لوجودهـا فى نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائدا عـلى الماهيـة كان للماهية وجود قبل وجودها والتالى باطل لانه يلزم كون الشئ موجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه او التسلسل فكذا المقدم فثبت ان الوجود ليس زائدا فى شئ من الماهيات **قوله** (فان ما لا ثبوت له الخ) اذ المعـدوم مسلوب عنـه كل صفة وقيـد بالثبوتية اذ يتصف المعدوم بالصفات العدمية فانه فى الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية قيل هذا البيان انما يدل على الاستلزام دون الفرعية والتوقف فالحق ان ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له فى ظرف الثبوت وحينئذ لا اشكال فى قيام الوجود بالماهية والاتصاف به وعندى ان الاتصاف نسبة بين الطرفين فيحتاج الى ثبوتهما فيه فيكون الاتصاف متوقفا وفرعا لثبوت المثبت له فان قيل فيلزم ان يكون فرع ثبوت المثبت ايضا قلت نعم اذا كان الاتصاف حقيقيا كالاتصاف بالاعراض كما نص عليه الشيخ حيث قال فى الهيات الشفاء ان ما لا يكون موجودا فى نفسه استحال ان يكون موجودا لشئ واما اذا كان الاتصاف انتزاعيا كاتصاف زيد بالعمى فلا يقتضى الا ثبوت المثبت له لانه لا بد من مبدأ الانتزاع فى ظرف الاتصاف حتى ينتزع منه **قوله** (فيلزم الخ) يعنى ان قوله و يلزم تقدم الشئ على نفسه ليس فى حيز الجزاء والا كان الواجب ان يقول وتقدم الشئ على نفسه اولزوم تقدم الشئ على نفسه اولزم تقـدم الشئ عـلى نفسه بل هو معطوف عـلى مقدر لازم من التالى لزوما بينا ولذا تركه المصنف فالامور الثلثة محالات لازمة للتالى مترتبة عليه اما الاول فمن القبلية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق اوغيره والثانى على تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية وانما ورد الواو بين الثانى والثالث نظرا الى اجتماعهما فى الترتيب عـلى كون الوجود السابق قبـل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منهما على تقدير مباين لتقدير الآخر و بهذا الاعتبار يصح ان يكون موقعا لاو كما سيجئ فى عبارة الشـارح **قوله** (و يتسلسل الوجودات الخ) اى يلزم وجود سلسـلة فى الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعـة لكون كل وجود سابق شرطا لوجود لاحق لانه يلزم ان لا ينتهى سلسلة الوجودات الى غير النهاية حـتى يقال انه ليس بمحال انما المحال وجود السلسـلة الغير المتناهية بالفعل **قوله** (ومع امتناعه فلا بد الخ) اى مع امتناع التسلـسل فى نفس الامر لو فرض وجوده ههنا فالمطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية بحيث لا يشذ منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات او بوجوب مغـايرة الكل مع الجزء فالكل من حيث الكل ليس نفس الماهيـة ولا جزأ منها فهو خارج عنهـا قائم بها كقيام كل واحـد منها فيكون قيامه فرعا لوجود الماهيـة فى نفسها لما مر ولا يكون ذلك الوجود زائدا عـلى الماهيـة والا لم يكن جميع ما فرضناه جميعا فيكون نفسها وهو المطلوب فتـدبر فانه تقرير منقح يتضح به المرام ولا يرد عليـه الشكوك التى عرضت للناظرين فى هذا المقام تركنا

قوله ومع امتناعه) اى مع امتناع التسلسل اللازم المفروض فى نفسـه لما سيأتى من ادلة ابطـاله واستلزامـه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهـذا كلام مقبول فى صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لا نسلم عـلى تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فمروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه و بين الماهية وجود آخر نعم يمكن ان يناقش فى قوله وذلك الوجود لا يكون زائدا الخ بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحـال للمحال كما هو المشهور فليتأمل

وجود لايكون بينه و بين الماهية وجود آخر قطعا) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لاتتناهى عارضة للماهية فتقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لايكون زائدا على الماهية والالم يكن مافرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التى ادعيتموها انما هى (فى صفة وجودية هى غير الوجود) فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف فى نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات الى مالانهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب مايعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو فى العقل وحده نعم هو ثبوتى

﴿ سيالكوتى ﴾

التصريح بها تحاشيا عن طول الكلام **قوله** (لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لاتتناهى) اى لاتتناهى بالفعل لما عرفت فلا يرد مافى شرح المقاصد انا لانسلم انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارضى لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لايكون بينه و بين الماهية وجود آخر **قوله** (بسبب مايعارضها) اى بسبب مايعارض مثبتها من الضرورة والدليل اذالتعارض من خواص الادلة وانما قيد بذلك لان التخصيص بسبب المعارض تخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص من الحكم الكلى وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه ولذا جعل الدليل المعارض سببا للتخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار فى الاحكام العقلية كقولهم نقيضا المتساويين متساويان خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لابسبب وجود المعارض وقس على هذا **قوله** (الضرورة الخ) لما لم يخص المستدل القيام بكونه فى الخارج بل اطلقه وقيد الصفة بالثبوتية اجاب الشارح بانه ان اراد بالثبوتية الموجودة فسلم ان قيامها يقتضى وجود الموصوف فى الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان اراد به ماليس السلب فى مفهومه فلا نسلم ان قيامها مطلقا يقتضى وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجيا وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك بل فى العقل فلا يلزم ان يكون الماهية قبل وجودها فى الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات وبما حررناك اندفع ماقيل ان الضرورة حاكمة بان قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة اومعدومة نحو زيد اعمى فالتخصيص بالموجودة لاوجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون القيام فى الخارج ومقصود الشارح ان القيام مطلقا انما يقتضى وجود الموصوف فى الخارج اذا كانت الصفة موجودة فى الخارج **قوله** (وليس الوجود الخ) اذ ليس فى الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم **قوله** (بل امتيازه الخ) يعنى انه اذا حصل الهوية الخارجية حللها العقل الى ماهية ووجود بالنظر الى ترتب الآثار عليها و يصفها به فاتصافها به اتصاف ذهنى انتزاعى وهو لايقتضى الا كون الماهية فى الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها فلا يرد انه لو كان الاتصاف به فى العقل يلزم احتياج الموجودات الخارجية فى كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشياء موجودة فى الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل و يلزم احتياج الواجب فى وجوده الى وجود الذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الاتصاف به فى الذهن حقيقيا لاانتزاعيا وكذا لا يرد انه يلزم التسلسل فى الوجودات الذهنية لان الاتصاف به فى الذهن يكون فرعا لوجود الماهية فى الذهن وننقل الكلام الى الوجود الثانى والثالث والرابع وهكذا لان هذا

قوله ولقائل ان يقول الخ) قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية ايضا لم يكن من قبيل التخصيص المذكور

قوله بل الصواب ان يقال الخ) فان قلت على هذا بطل الفرق الذى ذكروه بين السالبة والموجبة بان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان المحمول فى الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لا يقتضى وجود الموضوع قلت الكلام ههنا فى المآل هو القيام الخارجى المقتضى لتقدم الوجود الخارجى والمدعى فى الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصواب فى جواب دليل الشيخ ان يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زائدا فى الخارج بل فى العقل اذ لو كان زائدا فى الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا يوافق مافى شرح حكمة العين من ان النزاع فى زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح فى حواشيه الظاهر ان النزاع فى كونه زائدا فى نفس الامر و بحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين فى تجريده حيث قال فزيادته فى التصور

بمعنى انه ليس السلب داخلا فى مفهومه لا بمعنى انه موجود فى الخارج فلا يكون مندرجا فى ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صح الزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزأ منها وان لم يذهب اليه احد * الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية اوجزأ منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (ويتسلسل) الوجودات الى مالايتناهى (والجواب المنع) اى لانسلم الملازمة (اذقد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر (وان سلم) ان للوجود وجودا على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائدا عليه ولا جزأ منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين فى الخارج (و) كذلك (امثاله) اى امثال ماذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التى

﴿ سيالكوتى ﴾

التسلسل فى الامور الاعتبارية التى تنقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قد اطال الفضلاء فيه الكلام وما فازوا بالمرام وكذا لا يرد ما اورده بعض الفضلاء من ان فى القول بامتيازهما فى العقل اعترافا بمذهب الشيخ فكيف يكون جوابا لاستدلاله لان مذهبه انه ليس مايصدق عليه الوجود امرا وراء الحقيقة فالوجود فى الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم وهذا المجيب يقول ان مايصدق عليه الوجود امر مغاير للماهية فى الذهن وليس مغايرا لها فى الخارج نعم لوحمل مذهب الشيخ على ان مراده نفى الزيادة فى الخارج كما يدل عليه ادلته على ماحققه المصنف كان فى الجواب المذكور اعترافا لمذهبه **قوله** (واعترض الخ) والقول بان الجزئية منتف بالاتفاق فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائدا عليها على مافى شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقيا واما ماقيل ان اللازم من الدليل الثانى ان يكون وجود ما نفس الماهية لاكل وجود فليس بشئ لان مراد الشيخ بقوله ان وجود كل شئ نفس حقيقته ان الوجود الذى هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك **قوله** (لو كان الوجود الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائدا عليها او جزأ منها وكلما كان احدهما كان له وجود آخر اى موجودا بوجود مغاير لنفسه زائد عليه اوجزء منه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فيتضمن حكمين احدهما كونه موجودا وذلك لامتناع اتصافه بنقيضه وثانيهما كون وجوده مغايرا لنفسه اما زائدا عليه اوجزأ منه وذلك لان المفروض ان الوجود زائد على الماهية اوجزء منها فى الموجودات والوجود من جملتها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائدا اوجزأ فى الكل فلا يثبت به المدعى اعنى العينية فى الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذى يأتى لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجودا اوكون وجوده مغايرا له **قوله** (والجواب الخ) تقريره لانسلم انه لو كان الوجود زائدا اوجزأ كان موجودا لجواز ان يكون زائدا ومعدوما وما توهم من انه لايمكن تجويز كونه معدوما على تقدير الجزئية لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم ان لايكون الماهية موجودة فليس بشئ لان المستدل ادعى لزوم كونه موجودا على كل واحد من التقديرين اعنى الزيادة والجزئية كما عرفت فالمانع يكفيه ان يقول لانسلم انه اذا كان احدهما كان موجودا لجواز ان يكون زائدا ومعدوما ولا يجب عليه ان يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما **قوله** (ولا استحالة الخ) لما كان منع المقدمة المدللة غير متجه اشار الى ان منعها راجع الى منع دليلها **قوله** (وان سلم الخ) اى او سلم كونه موجودا على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجودا بنفسه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود فان اتحاد الصفة بالموصوف بين البطلان بل بمعنى ان الثمرة التى ترتبت على سائر الموجودات لقيام الوجود بها تترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الموجود عندنا

قوله لابمعنى انه موجود فى الخارج) فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا فى الخارج الا ان له ثبوتا للموجودات فى نفس الامر ولا شك ان ثبوت شئ لشئ فى نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل فى الثبوتات فى نفس الامر فتأمل

قوله وقد اعترض بان هذين الوجهين الخ) وايضا لزم من الوجه الثانى ان يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم اعنى مدعى الزيادة وقد حصل وانت خبير بان سياق كلام المصنف ههنا يدل على ان مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض

قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه) واما ما يتوهم من انه قد يكون وجود الوجود عدميا فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كما سيأتى فلا يلزم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى

سيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا) على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لايكون قديما الا بانضمام امر آخر اليه اعنى مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لابامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لابامر زائد عليه الا ترى ان كل مايغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضئ بذاته لابقيام ضوء آخر به (وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد فى الممكن) اما زيادته على الماهية فى الممكن فلما سيأتى فى المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لوقام وجوده بماهيته) اى لولم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لايجوز ان يكون جزأ منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة اصلا ولوقام وجوده بماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها) اى الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهى) اى تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبة (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلايكون الواجب واجبا (فهى) اى تلك العلة (الماهية) الواجبة (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبة (على الوجود) اى على وجودها (بالوجود وانه محال لمامر من الوجوه) فى الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشئ على نفسه او التسلسل فى الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تتقدمها بوجود لايكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه

﴿ سيالكوتى ﴾

مايظهر منه الاحكام ويترتب عليه الآثار لاما يتصف بالوجود كما هو وضع اللغة والا لكان النزاع فى كونه نفس الماهية اوزائدا لغوا من الكلام **قوله** (فان كل الخ) تعليل لقوله فقد يكون وجود الوجود نفسه يعنى هذا التجويز مبنى على مقدمة كلية صادقة قيل هذه الكلية تقتضى ان يكون السواد اسود بنفسه مع ان البديهة يكذبه لان السواد سواد لا اسود وليس بشئ لانه ان اراد به انه ليس متصفا بالسواد فمسلم لكن لايضرنا وان اراد به انه لايترتب عليه آثار السواد فممنوع **قوله** (انما يكون مضيئا) اى مترتبا عليه آثار الضوء **قوله** (فهو مضئ بذاته) اى يترتب على ذاته آثار الضوء **قوله** (وان زاد فى الممكن) جملة حالية بالواو فى شرح التسهيل الشرطية تقع حالا نحو افعل هذا ان جاء زيد فقيل يلزم الواو وقيل لايلزم وهو قول ابن جنى وفى شرح الكشاف ان كلمة ان هذه لاتكون لقصد التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل انه للتأكيد واليه يشير كلام الشارح حيث جعل كلا الامرين مدعى الحكماء وليس هذا ان الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير الشرط وعدمه **قوله** (والا لم تكن الخ) اى ان لايقوم الوجود بماهيته تعالى لم يكن ماهية الواجب موجودة اصلا لانه حينئذ اما ان يقوم بغيره ولاشك انه يمتنع اتصاف الشئ بصفة يقوم بغيره واما ان يكون قائما بنفسه ويكون لماهيته نسبة اليه على ماذهب اليه الاوائل فى موجودية الممكنات فيكون هو الواجب دون مافرضناه واجبا ومع ذلك ثبت المطلوب **قوله** (وهى انه يلزم الخ) اى يلزم ان يكون الواجب موجودا قبل ان يكون موجودا وهذا المحال غير مذكور فيما سبق فبيان قوله لمامر بهذه الوجوه الاربعة على سبيل التغليب وانما لم يذكره فيما سبق تقليلا للحذف فى الكلام **قوله** (فان قلت الخ) منشأ الاعتراض انه فهم من قوله فيكون وجوده ممكنا كونه ممكن الوجود فى نفسه لانه الشايع المتبادر الى الفهم وحاصل الجواب ان المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الى ذاته تعالى

قوله واما الوجود فهو موجود بنفسه) فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لامعنى له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما فى الواجب اومن غيره كما فى الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا قال الاستاذ المحقق قولهم الوجود موجود بنفسه كما ان الضوء مضئ بنفسه ليس بشئ اذ من البديهى انه يمتنع اتصاف الشئ بنفسه حقيقة فان الوجود فى الخارج وجود فيه لاموجود فيه والضوء ضوء فى نفسه لامضئ وهذا كما ان السواد سواد فى نفسه لااسود والحركة حركة فى نفسها لامتحركة ولم يصح ان يقول كل شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لايشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفس حقيقته

قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب) سيأتى ان نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال الاستاذ المحقق يرد عليه ان مطلق الوجود بديهى التصور كما اعترفوا به وزادوا لتوضيحه وجوها فلايخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة انه لايصدق على شئ قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطأة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو قيوم مقيم لغيره وقد اشرت فى المقصد الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم به ماذا فلا يرد ماذكره الاستاذ الاعلى ظاهر كلامه فليتذكر

قوله ليس المراد انه الخ) فمعنى امكانه هو امكان ثبوته لموصوفه بمعنى انه لايكفى ذاته فى ثبوته لموصوفه

محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لابدله من علة هى اما الماهية اوغيرها (واجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم) الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبوله لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لماذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشئ قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه اوالتسلسل واذا كان تقدم القابل لابالوجود فلم لايجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشئ (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا (لايقال هو) اى تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لاباعتبار حصول الوجود لهما فى الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحيثية) اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع مايقومه كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) اى هذه الحيثية تلحق المقوم (لاباعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فاتصاف الماهية الخ) ليس المراد ان الاتصاف فى كونه اتصافا اوفى وجوده فى نفسه اوفى وجوده لغيره لابدله من علة فان جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كما لايخفى بل المراد ان الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود الماهية فهو وجود رابطى للوجود وليس ذلك واجبا ولاممتنعا بل ممكنا فيحتاج الى علة هذا ماقالوا فى تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انما يتم اذا كان القائل بزيادته فى الواجب قائلا بزيادته فى الخارج وان الاتصاف به حقيقى واما اذا كان قائلا بزيادته فى الذهن بحسب نفس الامر بمعنى انه فى حد ذاته بحيث اذا حصل فى الذهن انتزع منه الوجود امر زائدا على حقيقته فاللازم ليس الا احتياجه الى علة فى هذا الانتزاع ولامحذور فى ذلك فانه محتاج فيه الى الذهن ايضا وليس هذا اعترافا بعينية الوجود فى الواجب لان القائل بالعينية يقول باتحاد الوجود والماهية فى نفس الامر وعدم تغايرهما بالحقيقة فتدبر فانه دقيق **قوله** (واجيب عنه بان الخ) منع لقوله والعلة الخ اى كل علة متقدمة بالوجود اى لانسلم كليتها سواء اريد بالعلة العلة الفاعلية او مطلق العلة مستندا بالعلة القابلة واجزاء الماهية **قوله** (واذا كان الخ) تحرير لكون العلة القابلية سندا للمنع وفيه اشارة الى ان المراد بقوله فله علة هى العلة الفاعلية لانها التى يستدعيها الممكن لامكانه **قوله** (علل) زاده الشارح لان التقريب لايتم بدون اعتبار العلية اذ مقصود المانع ان العلة لايجب تقدمه بالوجود فلابد من القول بكونها عللا والمراد ان كونها عللا مقومة مقرر بينهم متفق عليه **قوله** (فانا اذا لاحظنا الماهية) اى المركبة **قوله** (جزمنا بتقدم اجزائها الخ) اى بكونها محتاجة الى الاجزاء فى حصول ذاتها **قوله** (فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كما فى العلة الفاعلية والقابلية والغائية والشروط وارتفاع المانع فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى لانتصور شيئا منها فضلا عن الجزم بالتقدم **قوله** (فهذه الحيثية هى التقدم) لان مآل الحيثية كون الجزء سابقا على الكل متى وجدا **قوله** (لانها ثابتة الخ) فيه بحث لانه ان اراد انها ثابتة له قبل

قوله فاتصاف الماهية بها لابدله من علة) قال الاستاذ المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم اى لااول له وسيجئ ان التأثير فى القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هى الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشئ ومقتضيه لايجب ان يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع ان يقتضى ماهية تعينا فتكون منحصرة فى فرد ولاشك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وانت خبير بان كون الحدوث علة الاحتياج انما هو فى غير الصفات كما صرح به فى شرح المقاصد كيف ولو لم يستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب نعم فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لايخفى وقد يقال اتصاف الشئ بامر اذا كان ممكنا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشئ متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التى شانها ترجيح احد المتساويين على الآخر نعم لوثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج الى علة موجدة له وقد لانسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لابد لنفيه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف مما يتصور ان يستغنى عما عداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لايكون الا جائزا حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح احد جانبى حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات او غيره ويلزم احد المحذورين

قوله واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع) قيل عليه اذا جوز ان يؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود فى وجود نفسها جاز ان يؤثر قبل وجودها فى وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر واجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشئ مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه

قوله قابلة للوجود عندكم) فيه بحث لانه ان اريد انها قابلة للوجود فى العقل فلانسلم

٣

ان يوجد الا انا لانعقله الا باعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فيجاز ان يكون الحال فى العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلا منافيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لا بد وان يلاحظ العقل له وجودا اولا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

﴿ سيالكوتى ﴾

ان يوجد فى الخارج وفى الذهن فباطل لان المعدوم المطلق لا يثبت له شئ وان اراد قبل ان يوجد فى الخارج فسلم لان التقديم صفة اعتبارية يتصف بها الاشياء فى الذهن لكن لا يجدى فيما هو المطلوب اعنى تقدمه لا بحسب الوجود مطلقا فالحق ان يقال بدله وان كانت ثابتة له فى الوجود وان يفرق بين اللحوق باعتبار الوجود اى بشرطه و بين اللحوق فى الوجود بان يكون الوجود ظرفا له فان فى الاول مدخلا فى الوجود دون الثانى ولك ان تقول مراد الشارح بقوله قبل ان يوجد قبل ان يعتبر معه الوجود فيؤول الى ما قلنا الا ان قوله حال عدمه آب عنه **قوله** (لا نعقله الا باعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقة الجزء متى وجدا وهذا كالامكان ثابت للماهية قبل الوجود وان كان لا يعقل الا بالقياس الى الوجود **قوله** (حال عدمه) قد عرفت ما فيه **قوله** (كاف فى المنع) اى لا حاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعقلا بالقياس الى الوجود **قوله** (وما يقال) اى فى توجيه الجواب **قوله** (ان هذه الحيثية ثابتة الخ) فمعنى قوله هى التقدم هى المتقدمة على وجود الجزء **قوله** (ومعلولة لماهيته) لان كل عارض محتاج الى معروضه **قوله** (وهذا القدر يكفينا الخ) ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية **قوله** (الى علة خارجية) اى موجودة فى الخارج **قوله** (وكلا منافيها) اى فى العلة الموجودة فى الخارج لان المستدل قال كل ما هو علة لوجود الشئ فى الخارج يجب ان تكون متقدمة بالوجود والمعترض منع ان تكون متقدمة بالوجود **قوله** (لا يناسب هذا التوجيه) لان ايراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على ان مراده ان الحيثية المذكورة عين التقدم لا انها متقدمة وما قيل فى بيانه ان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف كيف وكونها نفس التأخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ اما اولا فلان هذا الموجه لم يجعلها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه ثابتة للجزء حال عدمه فيأول التقدم بالمتقدم واما ثانيا فلانه او تم لدل على عدم الصحة واما ثالثا فلان كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا ينافى كون نفس التأخر بالنسبة الى الجزء وكذا ما قيل لان المقصود يتم بدون ذلك الا ترى ان الحيثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ما هو المطلوب على التوجيه الثانى لان مداره على ان الجزء علة لتلك الحيثية تقدما كانت او غيره وان كانت فى نفس الامر تقدما فالتعرض لكونها تقدما مستدرك ليس بشئ اما اولا فلانه جعل معنى قوله فهذه الحيثية هى التقدم انها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال العدم ولا شك فى كونه موقوفا عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على الحيثية المذكورة واما ثانيا فلان الاستدراك لا يعبر عنه بعدم المناسبة **قوله** (اجاب الحكماء الخ) خلاصة الجواب ان المراد بقولنا العلة مقدمة الخ العلة الفاعلية وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لا يقبل المنع لان العقل يحكم بالبداهة ان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات العجم يجزم بذلك ولهذا

٣ انها ليست بمتقدمة بالوجود العقلى ضرورة ان الماهية تحقق فى العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجى لها وان اريد انها قابلة له فى الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا فى المحاكمات فتأمل

قوله وكلا منافيها) اى فى العلة الخارجية لان الوجود الخارجى وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية به فى نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودا فى الخارج يحتاج الى الجاعل الخارجى قطعا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما فى انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح فى بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية على نفى وجودها فى الخارج مع انها يحتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحيثية معلولة للجزء وهو وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا يخفى فتأمل

قوله لا يناسب هذا التوجيه) لان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هى التقدم كيف وكونها نفس التأخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى

قوله اجاب الحكماء الخ) قد سبق الاشارة الى ما قيل عليه من انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود و يمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره لان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى

فان ما لا يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بد وان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذى اورد نحوه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التى هى العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة فى الواجب والممكن) جميعا ﴿ فههنا بحثان * الاول انه زائد ﴾ على الماهية (فى الممكن لوجوه) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هى هى تقبل العدم والا) اى وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتى (و) لا شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) والا جاز ان تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هى هى) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول

﴿ سيالكوتى ﴾

اذا سمعت صوتا تنفر منه بناء على ان وجوده يقتضى سببا موجودا فلعل ذلك يضرنا **قوله** (او ايجاد نفسه) هذه المقدمة ممنوعة عند المتكلم لاجتماع جهة الفاعلية والقابلية حينئذ فيجوز ان تكون متقدمة بذاتها لا بالوجود ولا يلزم منه انسداد باب اثبات الصانع كما لا يخفى والصواب عندى انه لا ايجاد ههنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود والمقتضى لا يلزم ان يكون موجدا الا ترى ان الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها بناء على ما تقرر من ان جعلها واحد كيف والايجاد الخارجى لا بد له من موجد وموجد فى الخارج وليس فى الخارج ههنا الا الماهية المتصفة بالوجود واعتبار التعدد فيها باعتبار انها من حيث هى موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد انما هو فى الذهن **قوله** (ان الماهية من حيث الخ) قيل هاتان المقدمتان اعنى الماهية من حيث هى تقبل العدم والماهية المأخوذة مع الوجود لا تقبل العدم اذا انضمتا ينتج من الشكل الثانى ان الماهية من حيث هى ليست ماهية موجودة وهو المطلوب فلا حاجة الى باقى المقدمات وليس بشئ لانه لا يلزم منه ان الماهية ليست نفس الوجود فان كل شئ مغاير له اذا اخذ مع نفسه سواء اخذ قيدا له او جزأ منه ضرورة مغايرة المطلق المقيد والجزء للكل **قوله** (تأباه) اى الماهية من حيث هى مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود فى القبول وعدمه **قوله** (لم تكن كذلك) اى لم تكن الماهية من حيث هى مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من حيث هى تأبى العدم ايضا اى كما ان المأخوذة مع الوجود تأبى عنه فصح الاضراب وظهر معنى كلمة ايضا بلا تكلف وليس قوله كذلك اشارة الى قوله تقبل العدم حتى لا يصح الاضراب لان معنى لم تقبل العدم ومعنى تأبى العدم واحد ولا يصح قوله ايضا لان معناه حينئذ انها لم تقبل العدم كما انها لا تقبل شيئا آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائى صورته انه لو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم تكن الماهية من حيث هى هى مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود فى قبول العدم وعدم قبوله بل كانت متحدة معها فى عدم القبول والتالى باطل اما الملازمة فلما ذكره الشارح واما بطلان التالى فلما ذكره المصنف من ان الماهية من حيث هى تقبل العدم والماهية المأخوذة لا تقبله فافهم فانه قد زل فيه اقدام **قوله** (فلان الوجود يأبى الخ)

قوله بلا اعتبار وجود وعدم) اى بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والا امتنع الخ فان قلت يجوز ان يقومه باعتبار واحد من الامرين الوجود والعدم فلا ينافى الجزم المذكور التردد فى احدهما قلت ذكر العدم استطرادى لان التقويم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالمنع

قوله بل كانت تأبى العدم من حيث هى هى ايضا) اى مثل الماهية الواجبة او مثل المأخوذ مع الوجود

نقيضه واما على تقدير كونه جزأها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هى هى مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر (واجيب) عن هذا الوجه (بانك ان اردت بقبول العدم انها) اى الماهية الممكنة (تثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف (وان اردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها او كانت نفس الوجود) اوكان الوجود جزءها (لماقبلته) اى لماقبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية واوقام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها اوجزءها ● الوجه (الثانى انا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث مثلا (مع الشك فى وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) اى الوجود الذهنى (نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام فى الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا اوذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهنى لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهنى) حال كون الماهية معقولة متصورة (لايمنع الشك فيه) لان حصول الشئ فى الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اى

❊ سيالكوتى ❊

كيف لا والماهية المعروضة له لا تقبله فكيف يقبل نفسه **قوله** (مأخوذة مع الوجود) من حيث انه موجود **قوله** (لمامر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا **قوله** (واجيب الخ) حاصله انه ان اريد بالقبول معناه الحقيقى اعنى الاتصاف الذى يقتضى مجامعة القابل والمقبول فلا نسلم بطلان التالى بمنع ان الماهية من حيث هى تقبله لانه فرع القول بثبوت المعدوم ولا ثبوت له عندنا وان اريد به الطريان سواء اجتمع معه اولا فلا نسلم الملازمة المداول عليها بقوله اوكان نفس الماهية اوجزءها كانت الماهية من حيث هى تأبى العدم كالموجودة لان الوجود فى نفسه لا يأبى طريان العدم بان يرتفع بالكلية فكيف تأبى عنه الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها اوجزئيته لها وانما قلنا ان الوجود يرتفع بالكلية لان الماهية الممكنة الموجودة اذا ارتفعت بطريان العدم سواء ارتفع نفسها اولا يرتفع الوجود بالكلية كما ذكره الشارح **قوله** (لما سيصرح به) من امتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وثبوت جزئيته له بعد تعقله بالكنه **قوله** (نفس التعقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشئ لا بمعنى الصورة الحاصلة فان التعقل حينئذ موجود لا وجود **قوله** (على تقدير تسليم الخ) اى لا نسلم ان للوجود فردا سوى الوجود الخارجى فالدليل غير قاصر واوسلم ذلك فلا قصور ايضا **قوله** (الشك فيه) اى فى الوجود الذهنى اى فى انه وجود ذهنى **قوله** (لان حصول الشئ الخ) يعنى ان عدم الشك فى ان حصول الماهية فى الذهن وجود ذهنى لها موقوف على تصور ذلك الحصول وعلى الحكم بثبوت الحصول فى الذهن لذلك الحصول اى الحكم بان ذلك الحصول حصول ذهنى وتحقق الحصول المذكور لا يستلزمهما **قوله** (فان الشعور بالشئ) الذى هو عبارة عن الحصول فى الذهن غير الشعور بذلك الشعور وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لا يشك فى انه شعور لانه ليس بين الثبوت لافراده وانما قيد بذلك لان الكلام فيه ولان الشعور بالشئ يستلزم الشعور بنفس الشعور بعد الالتفات على ما قالوا من ان العلم بالعلم

قوله فلا نسلم انها لوكانت نفس الوجود لماقبلته) خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقى الذى يقتضى اجتماع القابل مع المقبول بل المجازى

قوله فانه نفس التعقل والتصور) المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشئ فى العقل واومسامحة لما صرح المحققون بانه الصورة الحاصلة فلا يرد ان التصور والتعقل موجود ذهنى لا وجود ذهنى

قوله على وجه لا يشك فيه) المراد نفى الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لا يشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام فى الجملة

فى الوجود الذهنى (ومن اثبته اثبته ببرهان) لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهنى مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اى المحققة فى الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد (خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية فى الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعنى القاضى الارموى (حاصل الدليل) الذى هو الوجه الثانى (انا نعلمه) اى الممكن كالمثلث مثلا (تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) اى وجود الممكن (تصديقا) لان الشك فى الوجود ينافى التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بانا نشك فى ثبوته) اى ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شئ من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته للماهية) لامتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وفى ثبوت ذاتيه له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم ان شيئا من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئى لا يصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك فى وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها * الوجه (الثالث لوكان الوجود نفس الماهية

❊ سيالكوتى ❊

ضرورى بعد الالتفات **قوله** (فى الوجود الذهنى) اى فى ان للاشياء وجودا ذهنيا **قوله** (ولو كان تحقق الخ) اى تحقق ما هو وجود ذهنى فى نفس الامر مانعا من الشك فى كونه وجودا ذهنيا لما انكره عاقل ولما احتيج الى البرهان عليه اذ لا شك فى تعقل الاشياء وهو وجود ذهنى فتدبر فقد زل فيه اقدام بسبب ارجاع ضميرله فى قوله بثبوته له الى الشئ مع انه فى قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع الى الوجود الذهنى وكذا فى قول الشارح على وجه لا يشك فيه راجع الى الشعور **قوله** (اذا لم تكن معقولة لاحد) اى اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن اذ هو وصف عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازما لذاتها فاذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهنى لا حاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهية المحققة فى الخارج من حيث انها فى الخارج خالية عن الوجود الذهنى فلا يكون نفسها ولا جزءها والا لما خلت عنه فى الخارج مع ان هذا القيد مما يناقش فيه بانه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادى العالية وتخصيص احد بما سواها لا ينفع لانه لا يثبت الخلو عن الوجود الذهنى مطلقا لكونه شاملا لما فى القوى العالية والقاصرة واو اريد فرض كونها غير معقولة لاحد يرد عليه انه فرض محال فيجوز ان يستلزم المحال **قوله** (ولا يمكن ان يقال الخ) دفع لما يتراأى من كفاية هذا الدليل فى تغاير الوجودين **قوله** (لا نسلم حصول الماهية) اى الماهية الموجودة فى الذهن انما الحاصل بعض وجوهها وهو ليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى **قوله** (حاصل الدليل الخ) منشأ هذا الاعتراض توهم ان قوله انا نعقل المثلث مع الشك فى وجوده تمام الدليل كانه قيل المثلث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه صغرى الدليل والكبرى مطوية **قوله** (اذ الوسط غير مكرر) حتى لو ابدل قوله مع الشك فى وجوده بقولنا مع الذهول عن وجوده تم الدليل واندفع المناقشة **قوله** (المثال الجزئى الخ) هذا اذا كان المقصود الاثبات واما اذا كان التنبيه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد **قوله** (لوكان الوجود الخ) لانه حمل الشئ على نفسه وان حمل اشتقاقا لانه حينئذ يكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها فمعنى انهما

قوله وايضا فالماهية الخ) تغير الدليل بعد التسليم

قوله اذا لم تكن معقولة لاحد الخ) قيل عليه البرهان على الوجود الذهنى دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية واما انه فى انفسنا فلا لجواز ان يكون فى المبادى العالية ويكون التفات نفوسنا اليها هناك كافيا فى الحكم عليها وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهنى مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادى العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا واقول يمكن ان يكون علم المبادى العالية بالاشياء علما حضوريا واليه يميل كلام المصنف فى آخر المقصد السادس من مقاصد العلم واذا كان علمها بها علما حضوريا لا يكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضورى ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب عنه ومعنى الوجود الذهنى هو الارتسام الظلى ويؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة اومعدومة علما حضوريا فلو استلزم الوجودة الذهنى للزم ان يكون جميع الاشياء ثابتا فى ذات البارى تعالى ثبوتا ذهنيا فيلزم الكثرة فى ذاته تعالى واكثر الفلاسفة لا يقولون به وهو مقتضى اصولهم وان قال به ابو على فى اشاراته ولو سلم ان علمها حصولى البتة فتلك المبادى لا يعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجة فى الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم يتعقلها ايضا خلا عن الوجود الذهنى قطعا فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهنى فى بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة فى الكل قلت هذا وارد فى الخارجى ايضا كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهنى على نحو زيادة الخارجى وان ورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلى الذى هو المدعى اللهم الا ان يقال العقول العشرة وان لم تكن مدركة للجزئيات المادية الا ان النفس الكلى المتعلقة بالفلك التاسع مثلا يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها فى آلاتها التى هى النفس المنطبعة فى جرم الفلك التاسع بقى ههنا بحث آخر وهو ان من يقول ان الوجود عين الماهية يقول بان الوجود الخارجى عين الماهية الخارجية والوجود الذهنى ٣

لماافاد حمله عليها) فائدة معنوية اصلا بل كان يعد هدرا (وكان قولنا السوادموجود) مع كونه مفيدا فائدة معنوية معتدابها (كقولنا السواد سواد والموجودموجود) وهو ممالايعتدبه والاظهر ان يقال وكان قولنا السوادموجود كقولنا السواد ذوسوادوالوجود ذووجود قيل ولوكان الوجود جزأ لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون اوذولون وليس فيه فائدة جديدة اذاكان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه * الوجه (الرابع انه اولم يكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكان اما نفسها اوجزءها والاول باطل لانه) اى الوجود (مشترك) لمامر (دونها) اى دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة ومايقال من ان الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لاغير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لايلتفت اليها (وكذا الثانى) باطل (اذ لوكان) الوجود (جزأ) للماهيات (لكان اعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذلاذاتى لها اعم منه (فكان جنسالها) ان كان محمولا عليها والا كان جزأ مشتركا مثل الجنس

﴿ سيالكوتى ﴾

موجودة انها وجود قوله (فائدة معنوية) وان افاد فائدة لفظية نحو قولنا الليث اسد قوله (بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف اللفظين قوله (كقولنا السواد سواد) بناء على ان معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحمل الموجود حمل السواد هذا ان اعتبر الاتحاد فى جانب المحمول وان اعتبر فى جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود قوله (وهو ممالايعتدبه) ان اعتبر التغاير بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كما فى هذا زيد وان لم يعتبر لايصح الحمل قوله (والاظهر ان يقال الخ) لانه حينئذ لايحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجود فى المعنى مع ان حمل الشئ على نفسه غير مفيد اشتقاقا كما نه غير مفيد مواطأة ان اعتبر التغاير وكلاهما غير صحيح ان لم يعتبر قوله (كقولنا السواد لون اوذولون) التقدير ان باعتبار كونه جزأ محمولا اوغير محمول قوله (بخلاف حمل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه انه انما يتم اذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية ايضا بانه انما يلزم عدم افادة الحمل اذا تصور الماهية والوجود بالكنه امااذا تصور كلاهما اواحدهما بالوجه العارض فلا واختلاف العنوان له مدخل فى الافادة وعدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد اذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد اذا تصور من حيث انه حيوان قوله (الوجه الرابع) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص قوله (ومايقال الخ) قائله اهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهى الوجود البحت المتشخص بالاطلاق عما سواه حتى عن الاطلاق ايضا ومقابله العدم الصرف لاتميز فيه ولاوصف له فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الاوصاف الاعتبارية النفس الامرية الوجوبية والامكانية وله بكل اعتبار حكم عقلى وشرعى وحسى لايمكن اجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البحت منزه عن كلها والاحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقا لنفس الامر هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضى بسطا لايليق بهذا الموضع قوله (يعدونه مكابرة) ويقولون ان اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة قوله (لكان اعم الذاتيات المشتركة) اى ذاتيا فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة قوله (اذلاذاتى لها اعم منه) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة فى المقولات العشر وذاتياتها اخص من الوجود فعلى تقدير جزئيته يكون فوق جميع الذاتيات فقوله اذلاذاتى لها اعم منه كناية عن كون كل ذاتى لها اخص منه على ماهو المتبادر فى العرف ويجوز ان يكون بمعناه الحقيقى وحينئذ يحتاج الى ضم مقدمة معلومة فى محله

* عين الماهية الذهنية فلامعنى لان يقال فى رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهنى اوالماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الماهية الموجودة فى الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل

قوله اذ توجه عليه انالانسلم الخ) اى لانسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق اوالحاصل صور الماهيات لاانفسها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهنى فحينئذ لامعنى لهذا المنع عند المحقق فتدبر

قوله لالاثبات ان كل وجود زائد عليها) والتمسك بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لااليقين مع ان المسئلة من المطالب التى يطلب فيها اليقين

قوله لماافاد حمله عليها) فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد موجود حينئذ انه ليس بمرتفع على مامر ان معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية واما القول بان نسبة الشئ الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء فقد ذكرنا فى مباحث شبه القادحين فى البديهيات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى فى نسبة الشئ الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لافائدة فى اعتبار المغايرة بين الشئ ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتبارى لايكفى فى كل نسبة كما فى كون شئ فوق شئ وامثاله والنسبة بين الشئ ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة

قوله الرابع الخ) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص

قوله وكذا الثانى اذ لوكان الخ) فان قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت قيل لالان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات وللماهية الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجودة اعنى الاشخاص على ماهو المحقق وفيه نظر

(وتمايز انواعه) المندرجة تحته (بفصول) اوباجزاء مختصة مثل الفصول (هى ايضا موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسالها) اى تلك الفصول ايضا اذالفرض انه جنس للموجودات (فلها) اى فللفصول (فصول) اخر (كذلك) اى موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غيرالنهاية (وانه محال اذالمركب لابدله من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى المركب قطعا (والكثرة ولو) كانت (غيرمتناهية لابدفيهامن الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلوانتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد فى تلك الفصول المترتبة الى مالانهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التى فرضت غير متناهية (وايضا فالوجوداماجوهر فلايكون جزأ للعرض اوعرض فلايكون جزأ للجوهر) فقدبطل كونه جزأ للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع ان يختار كون الوجود جزأ ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز (انه قديكون جنسا للانواع) اى انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا فى بعض الماهيات دون بعض فلاتسلسل ويجاب عن الدليل الثانى بان يقال (قوله) الموجود (اماجوهر اوعرض قلنا لاجوهر ولاعرض فانهما) اى الجوهر والعرض (من اقسام الموجود) والوجود

﴿ سيالكوتى ﴾

وهولاذاتيات للماهية فى مرتبة واحدة قوله (انواعه) اومافى حكم الانواع قوله (لان البسيط الخ) قال المحقق الدوانى لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقى مبدأ المركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضرورى هو ان المركب لابدله من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ماليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لابدفيها من الواحد العددى لامن الواحد الحقيقى لجواز اشتماله على آحاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد آخر لايكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء ايضا مشتملا على آحاد من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة اذا اخذت بحيث لايشذ منها واحد لابد فيها من بسيط وواحد ولايكون ذلك البسيط والواحد حقيقيا والا لم يكن مافرضناه جميعا نعم يرد عليه ان الانتهاء الى البسيط والواحد واجب فيما اذا كان تلك الاجزاء مامنه التركيب اما اذا كانت انتزاعية فلا بل الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع قوله (فالوجود اماجوهر الخ) هذا فى الاجزاء المحمولة مسلم لانه يستلزم حمل الجوهر على العرض اوالعرض على الجوهر مواطأة واما فى غير المحمولة فيجوز ان يكون العرض جزء الجوهر كالهيئة السريرية للسرير قوله (بان يقال الخ) اى بمنع قوله فيكون الوجود جنسا للفصول قوله (بل كل جنس) اى فى الماهيات الحقيقية قوله (عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتى فى الماهيات الحقيقية قوله (وانما جاز ذلك) اى كونه عرضا عاما للفصول وحاصله ان منع كونه جنسا للفصول راجع الى منع مقدمة دليله اعنى قوله اذالمفروض انه جنس للموجودات وذلك لان مدعى من قال بالزيادة موجبة كلية اى كل وجود مشتركا كان اوخاصا زائد على الماهية الا ان بعض ادلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الاولين وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية اى ليس كل وجود زائدا ففيمانحن فيه يكون المدعى زيادة الوجود المطلق فى جميع الماهيات الممكنة فجاز ان يكون صدق نقيضه اعنى سلب زيادته فى جميع الماهيات بان يكون داخلا فى البعض دون البعض فلانسلم ان المفروض انه جنس للموجودات بل المفروض انه جنس لبعض الماهيات لانه اللازم من عدم زيادته فى الجميع فان قيل اذا كان المدعى زيادته فى جميع الماهيات كان معنى قوله لولم يكن زائدا فى الجميع لكان نفسها

قوله فلهافصول اخر) لم يقل اواجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقا

قوله لابدله من الانتهاء الى البسيط) فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الفرض جنسية الوجود للموجودات قلت المراد ان هذا الفرض يستلزم عدمه وانه اشد استحالة

قوله فلايكون جزأ للجوهر) قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما فى السرير على ان اللازم هو الزيادة فى البعض والمدعى انه زائد فى الكل

ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك الشئ قال المصنف (والتحقيق ان هذه الوجوه) التى استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير المفهومين) اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اى ذات الوجود وذات السواد مثلا (والنزاع انما وقع فيه) اى فى تغاير الذاتين لا فى تغاير المفهومين (فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ماصدق عليه السواد) من الامور الخارجية (هو بعينه ماصدق عليه الوجود وليس لهما) اى للوجود والسواد (هويتان متمايزتان)

﴿ سيالكوتى ﴾

اوجزء منها نفس بعضها اوجزء بعضها فحينئذ يمكن منع الملازمة الاولى اعنى لزوم اتحاد الماهيات لجواز ان يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلا عن اتحاد الماهيات وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان اعم الذاتيات لجواز ان يكون ذاتيا مختصا بماهية واحدة فلم يمنع هاتين الملازمتين ومنع الملازمة الاخيرة اعنى قوله فكان جنسا للفصول قلت لما كان القول بان الوجود المشترك نفس بعض الماهيات اوذاتى مختص ببعض الماهيات مكابرة اعرض عن منع تينك الملازمتين بخلاف الملازمة الثالثة تأمل فانه من المداحض التى زل فيها الاقدام **قوله** (ليس من اقسام الموجود) بل هو معدوم ولا يلزم من اعتبار المعروض فى شئ اعتبار العارض والا لامتنع التركيب مطلقا لان كل جزء من المركب متصف بنقيضه فلا يلزم من جزئيته للجوهر والعرض ان لا يكونا موجودين فلا يرد ماقيل انه اذا لم يكن من اقسام الموجود لم يكن جزأ للجوهر والعرض لان جزء الموجود موجود فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية وكذا ماقيل اذا لم يكن جوهرا ولا عرضا لم يكن جزأ منهما لان جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض **قوله** (لاستحالة ان يكون الشئ الخ) اى لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك الشئ بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافا حقيقيا لانه يستلزم اتصاف الشئ بنفسه وهو محال لعدم التغاير بين الشئ ونفسه فلا يرد ان العدم مندرج تحت المعدوم لان اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقيا ولان مفهوم العلم بعدم تعلق العلم به ومفهوم الكلى وامثالهما مندرج تحت المعلوم والكلى لان ذلك بعد اعتبار التغاير بينهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود المطلق لو كان موجودا لا يكون وصفه حصة من الوجود المطلق عارضة له بل الخصوصية انما يحصل له بعد العروض **قوله** (والتحقيق) اى بيان الحق من قولى الزيادة والعينية بعد الاحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العينية وخلاصته ان التغاير من حيث المفهوم لا يقبل النزاع فلا يمكن حمل الاختلاف عليه فالاختلاف والنزاع انما هو فى التغاير من حيث الذات والحق فى ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له **قوله** (ان هذه الوجوه الخ) اى ماسوى الوجه الرابع بقرينة انه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لا يقول به **قوله** (انما تفيد تغاير المفهومين) اما الاول فلان مبناه على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هى فى قبول العدم وعدمه وذلك انما يدل على اختلاف الاعتبارين لا على اختلاف الذاتين الا يرى ان الانسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة والمأخوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما فى الذات واما الثانى فلانه يجوز الشك فى ثبوت شئ لشئ اذا كانا متغايرين فى المفهوم مع اتحادهما ذاتا كما فى هذا زيد اى مسمى بزيد واما الثالث فلان افادة الحمل انما يستدعى تغاير الطرفين مفهوما لا ذاتا بل يقتضى الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع فانه يقتضى التغاير فى الذات فان نفى النفسية والجزئية يستلزم التغاير فى الذات فمن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفى عليه الظاهر **قوله** (لا يقول الخ) فانه يحكم بان السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد فى المفهوم **قوله** (من الامور الخارجية) قيد بذلك لان ماصدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لماصدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثانى امر اعتبارى **قوله** (هويتان) اى ماهيتان شخصيتان

قوله والتحقيق ان هذه الوجوه الخ) اما غير الوجه الاول فظاهر واما الوجه الاول فقيل لانه مثل ان يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون لا ابا وزيد قد يكون لا ابا ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها اوجزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل

فى الخارج (تقوم احداهما بالاخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ماذكره من ان ماصدق عليه احدهما هو عين ماصدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والا لكان للماهية هوية) ممتازة فى الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد فى الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج (فكان لها) اى للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم مامر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وتحوى دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ماذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان تكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ماصدق عليه احدهما هو عين ماصدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فى الخارج) بل متمايزان فى الذهن **قوله** (وكان للوجود الخ) زاده على المتن لانه اللازم من قوله والا اى ان لا يكون النفى المذكور اى ليس لهما هويتان متمايزتان بل كان لهما هويتان متمايزتان فى الخارج لان ترتب قوله فكان لها الخ موقوف عليه فانه لازم من مجرد ان يكون للماهية هوية ممتازة فى الخارج **قوله** (من المحذورات) اى المذكورة فى الوجه الثانى للشيخ **قوله** (كلام الشيخ) اى قوله انه نفس الماهية **قوله** (وتحوى دليله) الاول والثانى كما لا يخفى على الفطن **قوله** (وفيه بحث) اى فى قوله وهو الحق بحث لان ماذكره من قوله والا لكان الخ يدل على انتفاء التمايز الخارجى بينهما ولا يدل على اتحادهما فى الصدق الذى هو المدعى ومحصل كلام الشيخ الا ان يستلزم عدم التمايز الخارجى الاتحاد فى الهوية وليس كذلك لانه يجوز ان يكون عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية بان يكون امرا اعتباريا عارضا له فى الذهن وحينئذ لا يتحدان فيما صدقا عليه لان ماصدق عليه الماهية امر خارجى وماصدق عليه الوجود امر ذهنى وبهذا اندفع مايتوهم من ظاهر تفريع قوله حتى يكون ماصدق عليه احدهما الخ ان الاتحاد فى الصدق مبنى على الاتحاد فى الهوية وليس كذلك لانه سيبين فى بحث الماهية ان تفسير الحمل بالاتحاد فى الهوية الخارجية انما يصح فى الذاتيات دون العدميات نحو زيد اعمى اذ لا هوية خارجية للاعمى والا لكان موجودا خارجيا والتفسير الشامل لهما الاتحاد فى الصدق اذ لا استحالة فى صدق العدميات على الموجودات الخارجية وذلك لان مقصوده ههنا ان عدم التمايز لا يستلزم الاتحاد فى الصدق الا ان يستلزم الاتحاد فى الهوية وليس فليس لان الاتحاد فى الصدق لا يتحقق بدون الاتحاد فى الهوية واندفع ايضا مايتوهم من ان المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد فى الهوية بل للاتحاد فى الصدق وهو قد يتحقق بدونه كما فى نحو زيد اعمى فقوله الا ان هذا لا يستلزم الخ لا وجه له **قوله** (كالسواد) يعنى كما ان السواد محمول على تلك الذات يكون الوجود ايضا محمولا عليه لاتحاد كل منهما مع الذات فى الخارج ومغايرتهما اياه فى المفهوم وهو معنى الحمل على ماقالوا انه اتحاد المتغايرين ذهنا فى الخارج وماقيل انه يستلزم جواز حمل الجزئى الحقيقى ففيه اولا ان عدم الجواز ممنوع ولو سلم فوجود مفهوم الحمل لا يقتضى جوازه لجواز ان يكون عدمه لانتفاء شرط اوتحقق مانع عنه على ماقيل ان المعتبر فى جانب الموضوع الذات وفى جانب المحمول الوصف **قوله** (وايضا لم يكن الخ) وذلك لان عدم التمايز فى الخارج معلوم لكل احد لانه

قوله حتى يمكن قيامها الخ) اى كقيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخارجى لا يقتضى تحقق هوية القائم بل يقتضى هوية المقوم به

قوله حتى يكون ماصدق عليه احدهما الخ) قيل فى تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما فى حمل العدميات مثل زيد اعمى وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد الماصدقات لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفى تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المصنف يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزام المحذورات اوانه اراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خاليا عن الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث وروده على الثانى ظاهر وعلى الاول ان انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا فى لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل

قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطأة) فيه بحث لان الاتحاد فى الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكفى فيه ذلك والا جاز حمل الجزئى الحقيقى على الكلى كما جاز العكس اذ الاتحاد من الطرفين مع انه لا يقول به احد فالشرطية ممنوعة اللهم ان تحصر موانع الحمل و يبين انتفاؤها ههنا

قوله وايضا لم يكن لاحد شك الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون الشك لخفاء فى اتحاد الذاتين

وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها و يمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم واما ان تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هى ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهنى فانهم وان وافقوه فى ذلك) اى وافقوا الشيخ فى ان الوجود الخارجى لا يمتاز عن الماهية فى الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بانه) اى الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجى فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل فى الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ فى الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه فى التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا فى الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس فى الاعيان شئ هو وجود اوشئ انما الموجود) اوالشئ فى الخارج (سواد اوانسان) اوغيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود واما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التى تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى بها امر فى الخارج (وذلك) اى الوجود فى كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتى والعرضى) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها فى الخارج فليس فى الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة اوتشخص مطلق اوذاتى اوعرضى كذلك بل هذه مفهومات عارضة فى العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا فى الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) فى ان الوجود زائد اوليس بزائد (راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) فمن لم يثبته كالشيخ قال

❊ سيالكوتى ❊

يعلم ان الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد فى الهوية كان الاتحاد فى الهوية ايضا معلوما بعد الالتفات اليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك فى الوجود فى الخارج مع ان ذلك بعد العلم بوجود السواد من اعرف النظريات فلا يرد انه يجوز ان يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد **قوله** (وبالجملة فالهوية الخ) الفاء جزائية اى اذا علمت التفصيل المذكور فالهوية الخ اوزائدة لمجرد تحسين اللفظ **قوله** (عارض لها) اى خارج عن تلك الهوية **قوله** (واما ان تكون تلك الهوية الخ) حتى يكون ماصدق عليه السواد عين ماصدق عليه الوجود كما يدعيه المصنف **قوله** (نعم لما اثبت الخ) تقرير لما سبق من الاتحاد فى الهوية والجملة الشرطية مستأنفة كأنه قيل فهل للقول بمغايرة الوجود معنى وقوله فانهم قالوا جواب لما وهو مع الفاء ضعيف وقوله وان وافقوه فى ذلك حال من ضمير قالوا اى قالوا حال كونهم موافقين له فى العينية فى الهوية **قوله** (مطابقتان الخ) على معنى انهما منتزعتان منها بحسب تنبه المشاركات والمباينات اوعلى معنى انهما لو وجدتا فى الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصدق عليه الماهية مغايرا لما صدق عليه الوجود فى الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات فى الذهن بخلاف ما اذا لم يثبت الوجود الذهنى فانه لا تغاير بينهما الا بحسب المفهوم وقد علمت انه لا نزاع فيه فاندفع ماقيل ان الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة فى الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعقل فالقول بالتغاير لا يختص بالقول بالوجود الذهنى **قوله** (هو حقيقة مطلقة الخ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولى ايضا كذلك اذ ليس فى الاعيان شئ هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والتشخص بل فى الاعيان شئ هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى انه ينتزع عنه العقل بعد حصوله فيه فلا يرد ماقيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والتشخص عندهم ففى الاعيان شئ هو حقيقة ووجود وتشخص **قوله** (ولا يذهب الخ) يريد ان ما اورده المصنف شاهدا للاتحاد فى الهوية شاهد على عدمه

قوله ولا يذهب عليك الخ) اعتراض على المصنف بان ماذكره الشيخ ينافى ما ادعاه فكيف اورده تقوية لكلامه

قوله راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) قيل فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى فى تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها البعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم فى كون التعقل بحصول شئ فى العقل وفى اقتضاء الثبوت فى الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفى الوجود الذهنى نفى التغاير بين الوجود والماهية فى التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر ان لا يقولوا بان الوجود زائد فى العقل بل يقولوا زائد عقلا وفى التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفى الوجود الذهنى على ان الوجود زائد على الماهية ذهابا الى المعنى الاول

ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجى زائد على الماهية فى الذهن فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه هذه

❊ البحث الثانى ❊ ان الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه ❊ الاول لو لم يكن) وجود الواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (فتجرده) عن الماهية وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) ايضا (مجردا) عن الماهية (وقد ابطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه فى تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا اوعدميا (هذا خلف) الوجه (الثانى ان الواجب مبدأ الممكنات)كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجوب) وحده (او) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شئ) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شئ) منها (حتى لنفسه وعلله) لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية (وبطلانه اظهر من ان يخفى والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من مبدأ الوجود) اى فاعله (وانه محال) بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا (لا يقال لم لا يجوز ان يكون

❊ سيالكوتى ❊

قوله (بل كان الخ) اضراب عن نفى المقارنة بالعينية لان الدليل المذكور لا يدل على نفى الجزئية كما لا يخفى فهذا الدليل وكذا الآتى على نفى العينية فى الواجب واما نفى الجزئية فامر مسلم ثابت عند الفريقين بدليل لزوم التركيب فى الواجب **قوله** (اما لذاته) اى ذاته كاف فى اقتضاء التجرد **قوله** (فيكون كل وجود مجردا) لاشتراكها فى حقيقة الوجود **قوله** (واما لغيره) اى يكون للغير مدخل فيه **قوله** (منفصلة) بناء على ان كل ماهو متصل به محتاج الى قيامه الذى هو التجرد فلا يكون علة له **قوله** (وقيامه بذاته الخ) عطف تفسيرى وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد امر عدمى لانه عبارة عن عدم العروض فالاحتياج فيه الى الغير لا ينافى الوجوب ووجه الدفع انه فى الحقيقة عبارة عن القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب فى القيام بالذات وتحصيل الذات الى الغير **قوله** (مبدأ الممكنات كلها) اى فاعل لها كما سيجئ واعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل ولكونه بيانا للواقع والا فاصل الدليل يكفيه كونه مبدأ الممكن كما لا يخفى **قوله** (يقتضى ان يكون الخ) اى جواز ان يكون كل وجود فاعلا لما الواجب فاعل له فيجوز ان يكون كل شئ علة لنفسه و لعلله وهو محال فلا يرد ان مجرد وجود الفاعل لا يكفى فى وجود المعلول لجواز توقفه على ارتفاع مانع كخصوصية الوجود الامكانى واما القول بجواز توقفه على شرط كخصوصية الوجود الواجبى فمدفوع بانا ننقل الكلام الى تلك الخصوصية بانه مقتضى الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك اومن غيره فيلزم امكان الواجب **قوله** (وهو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه مامر من انه عبارة عن القيام بالذات **قوله** (اى فاعله) فسر بذلك لانه المحال بداهة لان معطى الوجود لابد ان يكون موجودا واما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم **قوله** (اثبات الصانع) لم يقل و يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزأ منه وفى اختيار لفظ الصانع اشارة الى ماعليه المليون من ان علة الاحتياج هو الحدوث **قوله** (لانه لما جاز الخ) يعنى ان هذا المركب مع اشتماله على امور ثلثة منافية الايجاد اعنى التركيب فان المركب لا يجوز كونه مبدأ للممكنات كلها والتركيب من العدم الذى هو فرضى محض ممتنع فى نفس الامر وكون المركب معدوما اذا جاز كونه موجدا جاز ان يكون العدم الصرف ايضا موجدا لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوما **قوله** (لم لا يجوز ان يكون الخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق

قوله زائد على الماهية فى الواجب) قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدأ لا يكون مبدأ للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهى لتقدمها متعينة المبدائية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون موجودة فاذا يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو محال ويمكن ان يقال تقدم الماهيتين على الوجود بحسب الذات لا يقدح فى كونها مبدأ للممكنات على ان الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح فى حواشى التجريد فليس فى الخارج الا شئ واحد هو مبدأ الممكنات فتأمل

قوله مجردا عن الماهية) اى عن مقارنة الماهية والعروض لها

قوله اوعدميا) اشارة الى دفع ما يقال يكفى فى التجرد عدم ما يقتضى المقارنة

التجرد) الذى هوعدمى (شرطالتأثيره) لاجزأ من المؤثر فلايلزم ذلك المحال (لانانقول فاذن كل وجودمبدأ) لماالواجب مبدأله (الاانه تخلف عنه الاثر لفقدشرطه) وفى بعض النسخ لفقدشرطاى شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجودالواجب الذى جامعه الشرط (و يعود المحال) وهوجواز كون كل شئ مبدألكل شئ حتى لنفسه وعلله (وقداجاب عنهما) اى عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بان النزاع) فى ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا (ليس فى الوجود المشترك) بين الموجودات اذلا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والالكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات (بل فى وجوده الخاص) المخالف فى الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشاركة لها فى مطلق مفهوم الوجود (فان ماصدق عليه انه وجود) اى مايحمل عليه الوجود مواطأة (ليس فى الواجب امرا زائدا) بل هوعين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهوالمجرد) المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولايلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدأ انمايلزم هذا اذا كان وجوده مساويا فى تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواطئ لايستلزم تماثلهما لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدرتم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد فى التوضيح فقال (واماحصته) اى حصة الواجب (من مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا الجواب (لايشفى عليلا فانه اعتراف بان حصة الكون) فى الاعيان (عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازى فى المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذى يشارك وجود الممكنات فى المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود فى حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لماذكرناه (فلافرق اذن بين الواجب والممكن فى كون الوجود زائدا عارضا للماهية (الاان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون) فى الاعيان (هو) اى ذلك الامر الثالث (ماصدق عليه انه وجود

✻ سيالكوتى ✻

الثالث الذى لايلزمه شئ من المحالين المذكورين **قوله** (اى شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا النسختين وفى هذا التفسير اشارة الى دفع مايرد من ان التجرد الذى هو شرط ممتنع الاجتماع بماسوى الوجود الواجبى فلايلزم المحال المذكور **قوله** (والالكان الخ) واماالصوفية الوجودية فلايقولون باشتراك الوجود واما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان **قوله** (اى مايحمل الخ) فسر بذلك لدفع توهم ان يراد صدق الوجود عليه اشتقاقا **قوله** (واشتراك الخ) لايخفى ان الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم ان الاشتراك يقتضى التساوى وقوله بهذا القدريتم الجواب يقتضى ان يكون له دخل فى الجواب **قوله** (لجواز الخ) المناسب لكونه امرا عارضا لانه جزم فيما تقدم بالمخالفة بين وجود الواجب وسائر الوجودات الاانه قدس سره لماحمل الجواب المذكور على منع التساوى كما سيجئ اورد الجواز **قوله** (لكنه زاد فى التوضيح) حيث يتبين به منشأ غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصة والفرد **قوله** (واما حصته) الحصة عبارة عن المفهوم الكلى باعتبار خصوصية مافهى فرد اعتبارى بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات **قوله** (لايشفى عليلا) لانه حصل به قدح فى دليل المستدل لكن لايضره لمافيه من تسليم مدعاه ولذاقال لايشفى ولم يقل لاينفع **قوله** (فان قيل الخ) هذا شق ثان للترديد المذكور فيه بكلمة اوفالصواب ايراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قدجعل جواب الشرط **قوله** (فلا فرق الخ) واما الفرق بان الحصة فى الواجب عارض للماهية عروض الكلى للجزئى وفى الممكن عروض الصفة للموصوف فبنى على كون ماهيته فردا للوجود وهو لم يثبت **قوله** (هو ماصدق عليه انه وجود) يعنى يكون فردا للوجود

قوله اى شرط يمكن اجتماعه الخ) هذا وتفسير للشرط المذكور على النسختين وفيه دفع لمايقال يجوز ان يكون الشرط ممتنعا اجتماعه مع الوجود فى الممكن فان قلت لانسلم الامكان لجواز ان يكون تشخصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته

قوله بان النزاع ليس فى الوجود المشترك) فان قلت اذا كان الوجود المطلق زائدا قائما بذاته تعالى كان محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لامحذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضى بنفسه اتصافه بعارضه الذى هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذى هو نفسه على اتصافه بالوجود الذى هو عارضه فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا وجوده بوجودين

قوله واماحصته من مفهوم الكون فى الاعيان الخ) اذمعنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لاماصدق هو عليه من الوجودات المخالفة فكما لانزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصة و بالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له

و) يثبت ايضا (انه) اى ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون فى الاعيان (عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بان فى الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفى الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا على الماهية فى الممكن وعينا لها فى الواجب (و) لكن (لم يقم عليه) اى على ذلك الامر الثالث (دليل) اصلا (بل ولاقال به احد فان التزمه) فى الممكن (ملتزم) اظهارا للفرق (التزمنا) نحن (عدمه فى الواجب) وقلنا ليس فيه الاماهية ليست هى فردا من الوجود كما زعمتم بل هى معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعنى تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه باثباته فى الممكن) هذاماذكره وقدعرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوى وجودى الواجب والممكن فى تمام الماهية وان كانا متشاركين

✻ سيالكوتى ✻

قوله (ويثبت ايضا الخ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق صحيحا والافاصل الفرق حاصل بثبوت الامر الثالث **قوله** (معروض للحصة) عروض الكلى للجزئى فلايكون ذلك الامر موجودا فلايلزم كون الوجود الخاص موجودا ولا الماهية فلايلزم وجودها مرتين **قوله** (عارض للماهية) عروض الصفة للموصوف فيكون الماهية موجودة به **قوله** (ماصدق عليه الوجود) اى الوجود الذى به موجوديته زائدا فى الممكن وعينا فى الواجب والحصة وان كان زائدا فيهما فليس موجودية شئ منهما بذلك فكون عروضه عروض الكلى لفرده **قوله** (لم يقم عليه دليل اصلا) لان الدلائل المذكورة انمايدل على مغايرة ماصدق عليه الماهية لماصدق عليه الوجود واما ان ذلك فرد الوجود لاحصته فكلا **قوله** (وقلنا الخ) يعنى ليس المراد بالتزام عدمه فى الواجب التزام عدم مغايرته للماهية فى الواجب لانه يستلزم ان يكون الواجب فردا حقيقيا للوجود فيكون سائر الوجودات ايضا كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث فى الممكن لماثبت من مغايرة الوجود فيه بل المراد التزام عدم كون الماهية فردا منه وماذكروا من الدليل عليه فقدعرفت حاله و بماذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه فى الواجب و بين مطالبة اثباته فى الممكن وعدم اكتفائه على المطالبة لانه لايمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور **قوله** (وقدعرفت الخ) اعلم ان الدليل المذكور اورد فى كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود فى الواجب فاجاب بعض الفضلاء عنه بان الدليل المذكور لايصلح للمعارضة لان اللازم منه زيادة الوجود المطلق ونحن نقول بزيادة حصة فى الواجب انماالنزاع فى الخاص الذى هو مخالف فى الحقيقة لسائر الوجودات واليه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع فى الوجود المشترك بل فى الوجود الخاص فقوله واماحصته الخ ليس زائدا على الجواب وحينئذ يرد عليه ماذكره المصنف بان فيه اعترافا بزيادة الوجود فى الواجب كما فى الممكن ولايحصل الفرق بالعينية والزيادة الاباثبات ان للوجود افرادا فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصص زائدة فى الكل ولم يثبت ذلك نعم لومنع تساوى الوجودين فى تمام الماهية امامستندا بشاهد التشكيك اومكتفيا بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين و زيادة الحصة كان الجواب موجها غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لان مجرد جوازه كاف فى المنع المذكور وهذا مقصود المصنف بقوله نعم ههنا اعتراضان الخ وحينئذ يسقط اعتراض الشارح بانه ابطال لمقدمة اوردها المجيب لمزيد التوضيح وان فيه اعترافا بالامور الثلثة كما لايخفى وماقيل اللازم مماذكره المصنف ان يكون للوجود افراد متخالفة الحقيقة مشتركة فى مفهوم الوجود ولايلزم منه زيادة تلك الافراد فى الممكن لجواز ان يكون عينا فى الممكن ايضا كماهو مذهب الشيخ فلايلزم مماذكره المصنف ثبوت الامر الثالث فمدفوع بان قول المصنف فى الدليل المذكور وقدابطلنا بدفع هذا الجواز فتدبر حتى ينكشف حقيقة المقال **قوله** (حقيقة الجواب) وان كان

فى عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطأ اوتشكيكا وان قوله واماحصته الى آخره مزيد توضيح للجواب فالمناقشة فى هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة و بطريق الابطال لاتجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف مايدل على ان فى الممكن امورا ثلاثة ولمازيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) اشار الى اولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراده (بالتشكيك) لابالتواطئ (فانه فى وجود (الواجب اولى واقدم واقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضا لمايصدق عليه) من افراده اذالماهية واجزاؤها لاتكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيمابينهم (فالاشياء التى يصدق عليها) اى على كل واحد منها (انه وجود لاموجود) يعنى الاشياء التى يحمل عليها الوجود مواطأة وهى الوجودات لاالاشياء التى يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهى الماهيات فان تخالفها لاينفعنا (مختلفة بالحقيقة) اى يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك فى العارض لايوجب الاتحاد فى الحقيقة (فقد يكون هو) اى الوجود الخاص الذى (فى الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدائية ولايلزم مشاركة) وجود (الممكن له فى ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدائية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) واشار الى الثانى بقوله (وايضا فلنا ان نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضا لماتحته (ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى) بين مايطلق عليه الوجود (فلم لايجوز ان يكون) ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون (حقائق الوجودات مخالفة) بالكنه مع التشارك فى العارض (فيجب اوجود الواجب مايمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدائية ويكون الوجود فى ذلك (كالماهية والتشخص) العارضين لماتحتهما (فانه يجب لبعض ماصدق عليه احدهما مايمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ماصدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة فى العارض الذى هو الوجود المطلق ففى كل وجود حصة من ذلك العارض ففى الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذى هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذى طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود فى الواجب (الوجوب) الذاتى (اضافة تقتضى) فى الواجب (طرفين) احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذى به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب

﴿ سيالكوتى ﴾

ظاهره ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين **قوله** (خارجة عن قانون المباحثة) اذ لايمنع السند فكذا ما فى حكمه **قوله** (لاتجدى نفعا) فان ابطال السند اذا لم يكن مساويا لايجدى فكيف ابطال ماهو فى حكمه **قوله** (اولى) لكنه مقتضى الذات (واقدم) لكونه علة لماسواه (واقوى) لكثرة آثاره **قوله** (فان تخالفها لاينفعنا) لان الكلام فى اقتضاء الوجود للتجرد والمبدائية لافى اقتضاء الموجود **قوله** (اى يجوز الخ) انما قال ذلك لان التشكيك لايقتضى ان يكون ماتحته مختلف الحقيقة بل جوازه **قوله** (اذا كانت الوجودات الخ) قد عرفت ان مجرد جواز التخالف فى الحقيقة كاف فى رد الاستدلالين وهو يستلزم جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود نعم لوادعى التخالف فى الحقيقة يلزم ذلك كما لايخفى **قوله** (وهو الوجه الثالث الخ) غير الاسلوب اشارة الى انه ليس بمثابة تلك الوجوه فى القوة **قوله** (والصواب الخ) يعنى ان الجواب بانكار كون الوجوب اضافة خطأ فان مقابلته للامكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية والحكم بانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية وسائر احكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر

قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع الوجود فى الواجب اتم لانه مقتضى ذاته تعالى واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته تعالى واقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعا الى الاتم الاثبت ويجعل كثرة الآثار وكمالها دليلا على الشدة وقد يناقش فى التعليل الاول بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم فى الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم فى الارتفاع منها

قوله فيكون عارضا) قيل لااحتياج ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف فى تمام الاعتراض فتأمل

قوله كما اشتهر فيمابينهم) اشارة الى ضعفه على ماحققه فى حواشى التجريد قال فى المحاكمات ولقائل ان يقول لانسلم ان الماهية وجزءها لايتفاوتان ولم لايجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها فى بعض الافراد اولى واقدم من حصولها فى بعض ولم يقم برهان على ابطاله واقوى ماقيل فيه انه اذا اختلف الماهية او الذاتى فى الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف فى الماهية بالكمال والنقصان

قوله واقول اذا كانت الوجودات الخ) قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثانى للمصنف مبنى على لزوم القول بان الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم على المصنف اذ لايلزم هذا القول منه بل الظاهر من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الاعند الاشعرى القائل بان الوجود عين الماهية وليس فى كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص والماهية فى الممكنات لان قوله وان سلمنا الخ لايناسب مذهب الحكيم كما تحققت نعم قوله فى تقرير الاعتراض الاول فالاشياء التى يصدق عليها انه وجود لاموجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه ثلاثة اشياء ٣

ان يقال ان فسر الوجوب الذاتى بالاستغناء عن الغير فى الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين فى الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها العارضها فتكون واجبة

﴿ سيالكوتى ﴾

نفس الذات لايدفع الاستدلال بهذا المعنى **قوله** (ان فسر الوجوب الخ) لما كان كونه اضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لان الاستغناء عدم الاحتياج والاحتياج اضافة اجاب على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض بالتفسير الاول قطعا لمادة الاستدلال **قوله** (الى تحقق شيئين) بل الى تعقل شيئين الماهية والوجود بل ثلثة اشياء **قوله** (يقتضى بذاته الخ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة لانه حينئذ لاورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطأة يعنى انه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه بمشاركته بوجود الممكن فى ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اياه فالوجوب من المعقولات الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلا فى اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه فكان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضى كونه بذاته موجودا اى يقتضى اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعيا لاحقيقيا والالايكون موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقا فاندفع البحث الذى اورده الشارح القوشجى من ان الواجب مايقتضى ذاته كونه موجودا لاوجودا كما ان الممتنع مايقتضى ذاته كونه معدوما لاعدما ولو كان كذلك لزم ان يكون الممتنعات التى يقتضى ذواتها كونها معدومة داخلة فى الممكن لان مبنى كلام الشارح ان اقتضاء الوجود بالاستقلال مواطأة يستلزم اقتضاء الوجود اشتقاقا لا ان الوجوب عبارة عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بان وجوده الخاص يقتضى بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقا مع انه لاورود حينئذ للاعتراض بسائر الوجودات الخاصة لئلا يرد الاعتراض بان الوجود الخاص ان كان موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق ففيه اعتراف بزيادة الوجود الذى به موجوديته وكون ماهيته فردا للوجود لايضرنا و يحتاج الى الجواب بانه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعى فلايلزم كونه موجودا بوجودين وحينئذ لابد من القول بان مبدأ انتزاعه ليس امرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة امر آخر معه لئلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود فى الواجب بحسب الذات واذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق عارضا له عروض الكلى لفرده وكان ذلك الوجود الخاص مقتضيا له اقتضاء الجزئى لكليه فلما كان هذا الجواب بالاخرة محتاجا الى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ماقيل ان عروض المطلق للخاص ليس خارجيا والالزم كونه قابلا وفاعلا بل ذهنى فيلزم ان لايكون اقتضاؤه للمطلق بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه فانه انما يرد اذا كان العروض حقيقيا واما اذا كان انتزاعيا فاللازم ان يكون ذاته تعالى فى الخارج بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق ولايتوقف على وجود العقل فضلا عن الحصول فيه واما ماقيل فى جواب الاستدلال المذكور من ان الواجب بمعنى مايقتضى ذاته وجوده ليس بمحقق فى الخارج عند الحكماء وانما المحقق الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وان قسمة الموجود الى الواجب بذلك المعنى والى الممكن مجرد احتمال عقلى ففيه ان الشيخ صرح فى الاشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه اولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وانه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى و بيان احكامه لغوا **قوله** (مقتضية بذواتها الخ) اقتضاء الجزئى بكليه من غير فرق بين

٣ **قوله** لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود) قيل الواجب بمعنى مايقتضى ذاته وجوده ليس بمحقق عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلى لاان كلا قسميه موجودان فى الخارج وقد صرح بذلك الشيخ فى الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لايمتنع له ايضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشئ فى حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ فى مفتتح رسالة الفها فى بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات فينبغى ان يعرف اولا حتى يستنتج منها المطالب وهى معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود واعنى بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لامن غيره هذا كلامه وهو صريح فى القول بان واجب الوجود عز وجل يقتضى ذاته وجوده واما ماذكره فى الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود فى القسمين حصر عقلى لااثبات اياهما عنده ولو بطريق الاستدلال وان الشئ الاول هو الممكن لان احد القسمين محتمل صرف لاوجود له فى الخارج

قوله والصواب ان يقال الخ) سيجئ ان الوجوب يطلق على ثلثة معان هى استغناؤه عن الغير واقتضاؤه لوجوده والامر الذى به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض فى هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه اشار اليه فى المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعد ماذكره المصنف ان يتعرض للمعنيين الباقيين ايضا

قوله يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق) اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص المطلق اقتضاؤه ان يكون فردا من افراده والواجب مايقتضى كونه موجودا لاوجودا كما ان الممتنع مايقتضى كونه معدوما لاعدما والجواب مرادهم ان ذات الله تعالى وجود خاص يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه ٣

قلت تلك الوجودات ليست مستقلة فى اقتضاء عارضها الانها فى ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا فى اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذى هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء) القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامى فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها مايصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون فى الواجب كذلك (و به) اى بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لايجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها مايصح على سائرها (اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فانهم اثبتوها فى العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى فى العنصريات وجب قيامها بها

﴿ سيالكوتى ﴾

مايقوم بذاته ومايقوم به والمنع بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكابرة **قوله** (تلك الوجودات الخ) يعنى ان المراد بالاقتضاء التام ان لايحتاج فى ذلك الاقتضاء الى امر فان ذلك يقتضى كونه قائما وموجودا بذاته وسائر الوجودات لاحتياجها الى معروضاتها والى علة عروضها ليست كذلك فلا يكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها فاندفع ماتوهم من ان الفرق المذكور انما هو فى الاقتضاء فبعد الاقتضاء استقلالا ام لا كيف لايصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود وكذا اندفع ما اورده الشارح القوشجى من ان الجواب غير مطابق لان مبنى السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء ومبنى الجواب تفسيره بالاستقلال فانه وارد بالنظر الى ظاهر العبارة لابالنظر الى المقصود فتدبر **قوله** (فان الحكماء اتفقوا الخ) واما الاشاعرة فلا يقولون بالزوم العقلى بين الاشياء واقتضاء شئ لشئ بل الكل مستند الى ذاته تعالى ابتداء **قوله** (الطبيعة النوعية) واما الطبيعة الجنسية فلكونها غير متحصلة فى نفسها لا تكون مقتضية لشئ الابعد انضمام الفصل اليها فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول وتفصيله فى شرح الاشارات فى اثبات الهيولى للفلكيات **قوله** (يصح على كل فرد الخ) هكذا وقع فى شرح الاشارات للامام من قبيل قولهم صح لى على فلان كذا كما فى الاساس اى فكلمة على للزوم والوجوب والصحة بمعنى الثبوت فيؤل الى معنى الوجوب واذا وقع فى شرح التجريد الجديد يجب لكل فرد مايجب للآخر والمراد به مايجب بالنظر الى نفس الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ماعداه لان مايجب لفرد منها باعتبار تشخصه لايجب لآخر بل قد يمتنع وهو ظاهر وليس المراد بالصحة الامكان حتى يرد ان اللازم من هذه المقدمة اشتراك افراد الوجود فى صحة الزيادة والمقصود اشتراكها فى الزيادة **قوله** (فلا تختلف لوازمه) اى لايختلف مايلزمه بالنظر الى ذاته فى افراده بان يكون مثلا زائدا فى البعض وعينا فى البعض الآخر **قوله** (كونه زائدا الخ) اى بالنظر الى ذاته من غير نظر الى خصوصية فرد منه **قوله** (بل يصح الخ) لما كان الاختلاف يطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة وبمعنى التعاقب وبمعنى عدم التشابه اضرب عنه بعد ارجاع الضمير اليه بان المراد منه ههنا المعنى الاخير اى يجب تشابه لوازمها فى الافراد وهو المعنى بقولنا يصح على كل فرد منها مايصح على الآخر فقولنا لوازم الطبيعة النوعية لاتختلف فى الافراد وقولنا يصح على كل فرد مايصح على الآخر بالنظر الى طبيعته النوعية وقولنا مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف عددها واحد لان مايجب للفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يكون لازما ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقعك اختلاف العبارات حيث جعل المصنف المبنى القول الاول والشارح القول الثانى ثم بين اثبات الهيولى فى الفلكيات بالقول الثالث فى مغلطة كما وقع فيها بعض الفضلاء حيث قال لايخفى ان لازم الطبيعة لايختلف فى الافراد ضرورة تحققها فيها نعم قد يكون معنى لازما لفرد لا للطبيعة من حيث هى ولا يلزم اشتراكه بين جميع الافراد فلو حمل كلامهم

(فى)

٣ فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله فى شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهرا لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لايكون موجودا بوجودين بل احد الوجودين حينئذ نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد اجاب المعترض عن هذا الدفع بانه حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وحينئذ يفوت ماهو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تعالى فى اعلى مراتب الوجود و بينه بما ذكره البعض من ان مراتب الوجود بحسب العقل ثلث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك ايضا واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وانت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ماذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ماذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقى ههنا بحث وهو ان عروض المطلق للخاص ان كان فى الخارج يلزم ان يكون شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعل له غير معروضه وهو الوجود الخاص الذى هو عين الواجب على زعمهم ولاشك ان المعروض قابل لعارضه فيلزم ان يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان لان اتصافه بوجوده المطلق حينئذ اثر له وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض اصلان كبيران من اصولهم وايضا صرحوا بان الوجود من المعقولات الثانية لانها انما تعرض للاشياء فى الذهن لافى الخارج وان كان عروض المطلق للخاص فى الذهن يلزم ان لايكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته لا بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره الشارح فى حواشى التجريد

فى الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف (و) به (ابطلوا المثل المجردة) التى قال بها افلاطون كما سيأتى فى مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس فى تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لاخارجا (والجواب منع كونه) اى الوجود (طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقائق

﴿ المقصد الرابع فى الوجود الذهنى ﴾

لاشبهة فى ان النار مثلا لها وجود به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لانزاع فيه انما النزاع فى ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لايترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل

﴿ سيالكوتى ﴾

على ان لازم الطبيعة لايختلف كان مسلما عند الجميع ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم فلهذا قال بل يصح على كل فرد مايصح على سائرها فان قلت لعل مراده الاول قلنا فحينئذ لايمكن اثبات المطالب العالية المتفرعة عليه كما لايخفى على الناظر فانه فاسد من وجوه اما اولا فلان عاقلا لايقول بان مايصح لفرد مطلقا يصح لسائرها فكيف يقول به الحكماء فمرادهم ان مايصح لفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يصح على سائرها وحينئذ يتحد مآل القولين واما ثانيا فلانه حينئذ لايكون الدليل على مافى المتن الزاميا واما ثالثا فلان المطالب العالية انما يتفرع على ان لازم الطبيعة ومقتضاها لايختلف كما سيجئ وكيف يبتنى تلك المطالب على مقدمة باطلة فى بادى الرأى لم يقل بها احد **قوله** (لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف) فيجب تشابه افرادها فى القيام بالهيولى **قوله** (كما سيأتى فى مباحث الماهية) اى بيان تلك المثل واما ابطالها بهذا الطريق فغير مذكور فيها بل فى كتب الحكمة حيث نقل قول المشائين فى حكمة الاشراق ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شئ مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لايختلف مقتضاها فاذا افتقر شئ من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فللحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغنى شئ منها عن المحل كالمثل الافلاطونية **قوله** (وابطلوا ايضا الخ) حيث قالوا ان تلك الاجسام متماثلة فى الحقيقة فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين فى جزء واحد مايجوز على الجزئين المنفصلين من الانفصال فيلزم القول بثبوت الهيولى لانها القابل للانفصال **قوله** (منع كونه طبيعة نوعية) ولايمكن ان يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم طبيعة الوجود وان كانت نوعية لجواز ان يكون من لوازم افرادها لان التجرد والقيام بالذات متقدم على التشخص فلا يجوز ان يكون معللا به **قوله** (بل هو امر عارض الخ) فلاختلافها بالحقيقة يجوز ان يقتضى بعضها الزيادة وبعضها التجرد **قوله** (احكامها الخ) اى الاحكام المعلومة ثبوتها لها والآثار المطلوبة منها لكل احد كما يشير اليه قوله لاشبهة وقوله وهذا مما لانزاع فيه والبيان بقوله من الاضاءة والاحراق وفى قوله يظهر ويصدر اشارة الى ان المراد بالاحكام مالايكون فاعلا له وبالآثار مايكون فاعلا له **قوله** (عينيا) اى منسوبا الى نفس الشئ لانه وجود للشئ فى نفسه بخلاف الذهنى فانه وجود لصورته (واصيلا) اى ذا اصل وعرق وليس ظلا وحكاية عن شئ **قوله** (فى ان النار) لايتوهمن من ذكر النار ان النزاع فى الوجود الذهنى للموجودات الخارجية فانه لمجرد التصوير **قوله** (تلك الاحكام والآثار) سواء ترتب عليه احكام وآثار اخر اولا وبما حررناك فى بيان معنى الوجود الخارجى والذهنى اندفع ماقيل ان اريد الآثار الخارجية لزم الدور وان اريد الاعم دخل فيه الوجود الذهنى فانه ايضا مبدأ للمعقولات الثانية ولايحتاج الى ماقيل من انه لا احكام ولا آثار للوجود الذهنى والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهى من الموجودات الخارجية ولا الى ماقيل من ان المراد كونه فاعلا للآثار والوجود الذهنى ليس

من وجه الفرق بنفسه وبين وجود الممكن على الشق الثانى من ان وجود الواجب مستغن فى الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق فى العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لايغنى ههنا من الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الى شئ اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فاى فائدة فى بيان الفرق بوجه آخر فتأمل

قوله تلك الوجودات ليست مستقلة الخ) لايقال مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير واين هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضاء الذات للوجود الذى فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور هذا والاظهر فى الجواب ان يقال اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه بل اقتضاؤه للحمل بالمواطاة واما ماذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق حينئذ بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال فى الاول دون الثانى فبعد الاقتضاء استقلالا ام لا كيف لايصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود

قوله وبه ابطلوا المثل المجردة الخ) نقل عن افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازلى ابدى من كل نوع وابطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم فى التعلق والتجرد ممتنع

قوله والجواب منع كونه الخ) كيف والطبيعة النوعية يقال بالتواطئ والوجود مشكك عندهم

قوله تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها) المراد باحكام النار وآثارها جميع مالها اختصاص بها فاندفع مايقال الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما ترتب على الوجود العينى آثار واحكام كذلك يترتب على الوجود الظلى مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض مايترتب على الوجود الخارجى يترتب على الوجود الذهنى كلوازم الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لايعد فى العرف من ٣

وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لامرية فيه و بوا فقه كلام المثبت والنافى كما ستطلع عليه فلاعبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا (احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور مالاوجود له فى الخارج) اصلا (كالممتنع) مطلقا (واجتماع النقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجى (المطلق) اى من غير اضافة وتقييد بشئ مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على مايتناول الوجود الذهنى لغو (ونحكم عليه) اى على مالاوجود له فى الخارج (باحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة اولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك البارى وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة فى نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع اوعلى ماصدق عليه (وانه) اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة (يستدعى ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره) فى نفس الامر (فرع ثبوته) اى ثبوت ذلك الغير (فى نفسه واذليس) ثبوت تلك الامور المتصورة (فى الخارج فهو فى الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لوصح هذا) الذى ذكرتم

❊ سيالكوتى ❊

بفاعل ولا الى ماقيل المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشتركة بين الموجودات الذهنية ولاالى ان المراد الخارجية بمعنى مايكون فى خارج الذهن لابمعنى مايكون باعتبار الوجود الخارجى فلادور فان جميعها مع كونه خروجا عن ظاهر العبارة ودعاوى لادليل عليها بل الدليل على خلافها فانهم قالوا بان المعقولات الثانية يعرض للمعقولات الاولى وان العلة الغائية باعتبار الوجود الذهنى علة لعلية الفاعل وان الحد التام موصل الى كنه الشئ وان الكيفيات النفسانية موجودة فى الخارج يستلزم تعريف الشئ بماهو اخفى منه واما ماقيل ان معنى الوجود الخارجى بديهى وماذكر تنبيه عليه فالمناقشة فيه غير مفيدة ففيه ان مقصود المعترض انه لايحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجى والذهنى الذى هو مناط تحرير محل النزاع على ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة **قوله** (وعلى هذا الخ) فالقول بان الحاصل فى الذهن مثلا الاشياء واشباحها المخالفة لها فى الحقيقة خروج عن محل النزاع **قوله** (عسير جدا) منشاؤه توهم ان دليل المثبت يثبت وجود صور الاشياء فى الذهن ودليل النافى ينفى وجود الهويات الخارجية **قوله** (اصلا) لااصالة ولاتبعا **قوله** (مطلقا) اى مع قطع النظر عن تحققه فى فرد اى مفهوم الممتنع من حيث هو **قوله** (والعدم المقابل للوجود) احتراز عن المقابل للعدم كالاعمى فانه موجود **قوله** (المطلق) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود زيد فانه موجود بوجود عمرو **قوله** (لغو) اذلافائدة فى التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثالا لايتوقف الاستدلال عليه **قوله** (ونحكم عليه) اى حكما ايجابيا فانه المتبادر من الحكم عليه كما سيصرح به الشارح بقوله من الاحكام الايجابية **قوله** (باحكام ثبوتية) اى بامور ثبوتية كما يصرح به الشارح فى حواشى حكمة العين **قوله** (صادقة) اى على مالاوجود له فى الخارج فى نفس الامر **قوله** (ككونها الخ) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لاالاحكام الثبوتية يدل عليه قوله من الاحكام الايجابية ولم يقل ككونها ممكنة لان الامكان امر سلبى بخلاف كونه محكوما عليه **قوله** (سواء كانت) الخ تعميم لقوله باحكام ثبوتية لالقوله من الاحكام الايجابية لانها لاتحمل على شئ انما المحمول الاحكام بمعنى المحمولات **قوله** (صادقة على مفهوم الممتنع) كالاخص والاعم **قوله** (يستدعى ثبوتها) اى ثبوت تلك الامور المتصورة فالتذكير فى قوله عليه بالنظر الى لفظ ما والتأنيث ههنا بالنظر الى معناه واليه اشار الشارح بقوله على تلك الامور المتصورة **قوله** (اذ ثبوت الشئ الخ) يعنى ان الحكم

٣ خواص واحد منها واما حديث لوازم الماهية فاندفع بقيد الجميع اذ بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهنى وهو لوازم الماهية فجميعها لايترتب الا على الوجود الخارجى

قوله كالممتنع مطلقا) اى اعم من الذاتى والغيرى اواعم مما بعده اعنى اجتماع النقيضين والضدين ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التمحض فى الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتى وفيه احتمال آخر وهو ان يكون معنى الاطلاق تعميمه فى افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لايخفى

قوله والعدم المقابل للوجود المطلق) الظاهر ان تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على مااشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب العمى هو البصر بعينه كما سيأتى فى مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقا مما لاوجود له فى الخارج واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل

قوله لغو) اذ هو بصدد بيان الوجود الذهنى ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل باللغوية

قوله باحكام ثبوتية الخ) الظاهر المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذى سنذكره على ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان اشعر به قوله الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لايخفى ويدل عليه قوله ككونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك البارى محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ماذكرته لاالامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين يحتاج الى الجواب بان المراد به ههنا قابلية احد الطرفين وهو امر ثبوتى

قوله اذ ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته الخ) اعترض عليه بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج اذ لاثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب انه ان اندرج فى هذا الفرض عدم المبادى العالية فقد لانسلم ٣

من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا اوذهنا (لصدق) قولنا (المعدوم المطلق) الذى لاوجود له اصلا لافى الخارج ولافى الذهن (لايعلم ولايخبر عنه) لان كونه معلوما ومخبرا عنه فى نفس الامر يستلزم وجوده فى الجملة واذلا وجود له اصلا فلاعلم ولااخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا فى الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذى ذكر تموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس بمعدوم مطلق يعلم و يخبر عنه) والسالبة الصادقة لاتقتضى وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلاتناقض (لا) انه يصدق بمعنى (ان ثمه امرا يصدق عليه فى نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لايعلم ولايخبر عنه) حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لوصح ماذكرتم لماصدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للوجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود فى الذهن قسم منه ولااستحالة فى ذلك (اجاب عنه) اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى (الامام

❊ سيالكوتى ❊

الصادق يستدعى ثبوت ذلك المحمول له فى نفس الامر وثبوت شئ لشئ فى نفس الامر يستلزم ثبوت المثبت له **قوله** (صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم) لم يقل محكوما عليه لعدم العلم لئلا يرد ان الكلام فى الامور الثبوتية وعدم العلم والاخبار ليس بثبوتى بخلاف الاتصاف به فانه مفهوم ثبوتى متعلقه امر عدمى **قوله** (فيكون معدوما مطلقا وموجودا فى الجملة) لم يقل فيكون المعدوم المطلق محكوما عليه وان لايكون محكوما عليه كما قالوا فى مسئلة مجهول المطلق لان الكلام ههنا مسوق لنفى الوجود الذهنى فالمناسب ان يقال لوصح ماذكرتم يلزم ان يكون معدوما وموجودا بخلاف مسئلة المجهول المطلق فانها مسوقة لنفى استدعاء كل تصديق للتصورات الثلث **قوله** (قلنا اللازم مماذكرنا الخ) لايخفى ان ماذكره قولنا كل محكوم عليه بحكم ثبوتى صادق يجب ان يكون موجودا مطلقا وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالايكون موجودا مطلقا اى كل ماهو معدوم مطلقا لايكون محكوما عليه بحكم ثبوتى صادق على ان يكون قضية موجبة معدولة الطرفين لان عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء فلعله بنى الجواب على طريقة المتأخرين وهو ان عكس الموجبة الكلية السالبة الكلية المركبة من نقيض المحمول وعين الموضوع كما بينه بقوله يصدق سالبة بمعنى انه ليس بمعدوم مطلق يعلم و يخبر عنه **قوله** (لاتقتضى وجود الموضوع) الذى هو مناط لصدق الايجاب وان اقتضى تصور الموضوع وهو لايستلزم ثبوت الوجود الذهنى له ولو كفى مجرد التصور فى ذلك لكفى فى الاستدلال ان يقال انا نتصور مالاوجود له فى الخارج فيكون موجودا فى الذهن **قوله** (مقتضية لوجود الموضوع) على ماهو التحقيق واما اذا قلنا بعدم اقتضائها للوجود فالنقض ساقط عن اصله **قوله** (فان عاد الخ) اى عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم المعدوم المطلق وقال لوصح ماذكرتم من ان المحكوم عليه بالحكم الثبوتى الصادق يجب ان يكون موجودا لماصدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود لانه يستلزم ان يكون مفهوم المعدوم المطلق موجودا فيكون فردا منه لامقابلا له فحينئذ لايدفعه جواب المصنف كما لايدفع جواب الشارح لتقرير المتن لانه سؤال باعتبار الحكم على ماصدق عليه المعدوم وانه يستلزم ان يكون ماصدق عليه المعدوم المطلق معدوما مطلقا وموجودا فى الجملة فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين **قوله** (مفهوم المعدوم الخ) يعنى لامنافاة بين كون مفهوم المعدوم المطلق مقابلا للوجود المطلق وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده فى الذهن مقابل له ومن حيث انه متصور موجود فى الذهن فرد منه ولااستحالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث

٣ اتصاف الممتنعات بالامتناع بناء على ان المحال ذاتيا كان اوغيره جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع فى الخارج لجواز ان يكون ثبوته فى واحد من تلك المبادى بوجود ظلى اذ الغرض ههنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اولاحظها من موضوع كما سنذكره وبالجملة المعلوم قطعا ان اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض واما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالخصم المدعى ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له لايسلمه ودعوى الضرورة فى محل النزاع سيما فى حكم اطبق الجمهور من العقلاء على خلافه لايلتفت اليه وبهذا يظهر اندفاع ماأورده الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التى يكون وجودها فى الذهن ان سلم الوجود الذهنى فامكان وجودها فيه اى تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل وجودها فى الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجود متصف فى نفس الامر بمساواته للعدم ولو سلم ان الوجود موجود فان اتصف هو فى نفس الامر بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود والا تحقق احد المتضايفين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا

قوله وموجودا فى الجملة) اى باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لاباعتبار الحكم لانه خروج عن السوق فالجواب تام لكن فى تفريع السؤال ع قبله مناقشة ظاهرة لان المحمول فيما ذكر امر عدمى لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعنى التى لايدخل السلب فى مفهومها يستدعى احد الوجودين فلايصدق قوله لوصح هذا الخ الابتعسف فتدبر

قوله حتى يكون قضية موجبة معدولة الخ) ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق على الامر حتى يقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهى عندهم لاتقتضى ايضا وجود الموضوع كما سيشير اليه فى تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهنى بل باعتبار حمل مالايعلم ولايخبر عنه على ذلك الامر ٣

الرازى بمنع انا نتصور مالاوجودله) فى الخارج اصلا (بل كل مانتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله افلاطون) فانه ذهب الى انه لابد فى كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأى غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ماذكر نحوه من الدليل ولوحمل قول افلاطون ههنا على مانقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب (او) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور) اى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا فلابد ان يرتسم فيه صور مايوجده فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها (والجواب ان المرتسم فيها) اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) اى هويات مانتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذغرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التى هى الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا (اولاحظها) اى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام مانتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر

﴿ سيالكوتى ﴾

هو ومن حيث حصوله فى الذهن تصور ساذج وامثال ذلك كثير قوله (فله وجود غائب) فلغيبوبته توهم انه غيرموجود قوله (اماقائم بنفسه الخ) اى متردد بين هذين الامرين لانه منقسم فكل واحد من الامرين سند المنع قوله (ولوحمل الخ) يعنى ان المذكور فى الكتب حمل قول افلاطون على المثل وهو ان كان كافيا فى تقوية المنع بناء على انه اذاجاز وجود المثل المجردة للطبائع النوعية فليجز مثلها فى جميع المفهومات التى نتصوره لكن الحمل على ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لابعد فى ان يكون الحقائق النورية قائمة بانفسها فى عالم الانوار لكماليتها وتماميتها فى انفسها وعدم قيامها فى عالم الجسمانيات لكونها ناقصة وكما لاغيرها كما جوز واكون الشئ جوهرا اوعرضا باعتبار الوجودين انسب فانه لاستلزامه وجود كل مانتصوره بالفعل ادخل فى تقوية المنع من مجرد الجواز قوله (ان يرتسم فيه صورما يوجده) لان ايجاده مسبوق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة فى العاقل قوله (مايوجده) ولكون مايوجده مشتملا على الاجزاء والعوارض الثبوتية والعدمية والاضافية الممكنة الوجود وممتنعه لابد ان يكون صور جميعها مرتسمة فيه قوله (فاذاالتفتت الخ) يعنى اذاالتفتت النفس الى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها او بغيرها شاهدتها من غير ان تكون حاصلة فيها فلاتكون موجودة فى الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصا بتقدير الارتسام وان كان ظاهر العبارة توهمه قوله (اى فى الامور الغائبة) اشار الى ان مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفى التعميم اشارة الى ان الجواب غيرمختص بالارتسام فى العقل الفعال قوله (ان كانت الهويات الخ) هذا مبنى على ماسبق من ان ماانحاز بالهوية فهو موجود خارجى وماانحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهنى فالمرتسم فى الامور الغائبة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجى فيلزم وجودا للممتنع فى الخارج وان انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهنى اذلانعنى بالموجود الذهنى الاهذا وبعبارة اخرى ان المرتسم فيها ان ترتب عليه احكامها وآثارها بهذا الانتسام يلزم تحقق الممتنع فى الخارج وان لم يترتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهنى قوله (وانمالم يتعرض الخ) يعنى كان المنع مستندا بسندين فابطال احدالسندين لايجدى

(والحاصل)

٣ قوله قلنامفهوم المعدوم) قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتى لواقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا فى الذهن لايثبت له فى نفس الامر المقابلة للموجود المطلق فى هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة فى نفس الامر لايمكن له وجود اصلا وهوظاهر و يمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الخ اذحينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذى هو سلب الوجود ولايقدح فى هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود

قوله ومن حيث انه متصور الخ) لم يرد به ان وجوده باعتبار تصوره فى حال الحكم اذالسوق فى اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا حينئذ لاباعتبار انه موجود فى الخارج فتأمل

قوله لكان انسب) اذالملايم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان اوممتنعا والمثل التى نقلت عن افلاطون على تقدير صحة وجودها انما تكون فى طبايع الانواع الممكنة الوجود لافى كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت اوممكنته فان عاقلا كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التى امتنع وجودها فى الخارج موجود فى الخارج ازلا وابدا وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد المجرد الباقى

قوله مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فان قلت قد يحكم على المعدوم الجزئى من حيث هوجزئى ومعلوم العقل هوالجزئى على وجه كلى قلت بعد تسليم المقدمتين لايضر لانه كلام على السند الخاص

قوله فلا بد ان يرتسم فيه صور مايوجده) اورد عليه ان الدليل خاص من المدعى اذالمدعى انمايتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغيرالموجودة ايضا واجيب بان الاشتباه فى كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات ايضا اذلا كمال للعقول منتظرة وفيه انه انمايتم اذا ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بان المراد صور مايفيده و يفيضه علينا من المفهومات

قوله فهو المراد بالوجود الذهنى) هذا بظاهره مناف لماسيأتى فى بحث الكيف فى المقصد السادس ٣

والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لاقائم بنفسها ولابغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة اوغيرها وهو المطلوب هذا وقداعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة فى الخارج فلانسلم انانحكم بها على مالاوجود له فى الخارج كيف ولوسلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى الخارج وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ماليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلاتقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذاجوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولوصح ذلك كان الموضوع موجودا فى الخارج وان اردت انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب باناريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذليس فى الخارج فهو فى الذهن ❊ الامر (الثانى) من الامور الدالة على الوجود الذهنى ان يقال (من المفهومات ماهو كلى) اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلابد ان يكون الموصوف بها موجودا (و) ليس فى الخارج اذ (كل موجود فى الخارج فهو مشخص) معين فى حد ذاته بحيث

﴿ سيالكوتى ﴾

فى دفع المنع فاجاب بان بطلانه لماكان ظاهرا لم يتعرض له وذلك لان القول بقيام الممتنعات بذواتها فى الخارج اظهر بطلانا من القول بقيامها بالغير فى الخارج قوله (والحاصل الخ) اى حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ماذكره المصنف فى دفع منع الامام وهو بطلان احد الشقين واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر فانه ممازل فيه بعض الناظرين قوله (وقد اعترض على متمسكهم) فيه اشارة الى انه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الامور الثبوتية واما على ماذكره المصنف فان حرر على طبق متمسكهم بان يراد بالاحكام الامور التى حكم بها كما هو الظاهر فان قوله يحكم عليه بمعنى يحمل عليه والباء صلة له وكون الحكم ايجابا مستفاد من يحكم عليه لانه المتبادر منه فوارد عليه واما اذا اريد بالاحكام النسب الجزئية و بالثبوتية الايجابية ويكون الباء زائدة كما هو رأى الاخفش اوللملابسة ملابسة العام للخاص ويكون المحكوم به متروكا كالعدم تعلق الغرض به لان الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالثبوتية لعدم كون الايجاب فيها حقيقة ويصير المعنى ويحكم عليه بامور احكاما ايجابية صادقة فلاورود لهذا الاعتراض اصلا كما لايخفى قوله (كان ذلك مصادرة الخ) لان الوجود الذهنى موقوف على ثبوت الامور فى الذهن الذى هو الوجود فى الذهن قوله (بان المراد الخ) يعنى ليس الثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح الترديد المذكور بل بمعنى ماليس السلب داخلا فى مفهومه قوله (فانها مساوية للسالبة) لكون الايجاب اعتبار يا محضا اذليس فيها حقيقة الاسلب المحمول عن الموضوع لكن العقل اعتبر انه اذا سلب عنه المحمول كان متصفا بالسلب ولااتصاف فى نفس الامر والالزم التسلسل فى الاتصافات الثابتة فى نفس الامر قوله (اذاجوز الخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شئ عن شئ المعتبر فى سالبة المحمول وسلب شئ فى نفسه المعتبر فى المعدولة لكن التحقيق خلافه كما بين فى موضعه قوله (واعترض ايضا) مامر كان متعلقا بالثبوت المحمولى المستفاد من قوله الثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرابطى المستفاد من قوله يحكم عليه قوله (كان الموضوع موجودا الخ) بناء على انه لابد من وجود الموضوع فى طرف الثبوت والاتصاف قوله (فى نفس الامر) اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لايتأتى فى الاعتراض الاول لان الامور الثابتة فى نفس الامر يجوز ان تكون عدمية فلا يقتضى وجود الموضوع كما فى سالبة المحمول قوله (اى متصف بالكلية) فعلى هذا كلمة من التبعيضية مبتدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة قوله ماهو كلى على مااختاره الشارح

٣ من مقاصد العلم من ان الارتسام فى غيرالعقل الانسانى ينافى الوجود الذهنى

قوله فانها مساوية للسالبة فلاتقتضى وجود الموضوع) فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب فى شرح المطالع ان (ج) شئ يسلب عنه (ب) ولاشك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شئ يسلب عنه (ب) (لج) فى نفس الامر وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان يقتضى الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو فى الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلافرق ومن ههنا قال الفاضل الرومى فى حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤه وجوده فى الذهن فلامحيص عنه اذلافرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول فى استدعاء وجود الموضوع فى الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع اوحال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول موجبة فى الظاهر سالبة فى الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح فى بعض حواشيه اذاحمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت الموجبة معدولة قد اثبت فيها للموضوع مفهوم عدمى وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا يساويه وقال فى بعض كتبه مرجع اتصاف الشئ بالصفات السلبية عدم اتصافه بماهو مسلوب عنه ولاشك ان المقتضى لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لاصورته فقط فلاورود للبحث واماماذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول لاتقتضى وجود الموضوع وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت

قوله وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع) واما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لا انها ليست بخارجة فان خروجها ضرورى مطلقا ثم فى الشرطية المذكورة اشارة الى ماقيل اذالم يعتبر فى الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لايقتضى وجود الموضوع اوالى ماقيل اذاكان ٣

بمنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة فى الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة فى كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة فى الخارج بالضرورة ❊ الامر (الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهى التى حكم فيها على مايصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا اومقدرا اولا يكون موجودا فيه اصلا (والتالى باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معا بقوله (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع) اى مايصدق عليه الممتنع (فى الخارج معدوم فيه قطعا) اى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس فى الخارج مايصدق عليه الممتنع اصلا (بل) نريد به (ان الافراد المعقولة للممتنع) اى التى يصدق عليها الممتنع فى العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى فلذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك

❊ سيالكوتى ❊

فى حواشى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية **قوله** (داخلة فى الاستدلال الاول) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت انا نتصور مالا وجود له فى الخارج ولذا اجاب الامام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكهما فى ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له لا يستدعى دخوله فيه **قوله** (وقد يقال الخ) اى فى توجيه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلى على ما اختاره المحقق التفتازانى فى شرح الكشاف **قوله** (ويرد عليه السؤال الثانى) وهو انه داخل فى الاستدلال الاول وقد عرفت اندفاعه **قوله** (وقد يقال الخ) اى فى توجيه المتن فحينئذ يراد من المفهومات الحقائق اى الطبايع اوفى الاستدلال على الوجود الذهنى **قوله** (نعم افراد الخ) فان قلنا بجزئية الحقائق لها حقيقة فلا نسلم ان ليس لها وجود فى الخارج وان قلنا بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من انها امور انتزاعية والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة امر خارج فلا نسلم ان لها وجودا **قوله** (لولا الوجود الذهنى الخ) تقريره لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ الحقيقية الموجبة الصادقة لكن اخذها ممكن بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع فى الخارج فيجوز ان يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة فقط حكما ايجابيا فلو لم تكن موجودة فى الذهن لم يصدق ذلك الحكم **قوله** (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم) ولا شك انه صادق **قوله** (فلا نريد به الخ) فالوجود الخارجى ليس بمعتبر فيه لا محققا ولا مقدرا **قوله** (وهذا بالحقيقة الخ) قد عرفت ما فيه **قوله** (ويرد عليه الخ) فيه انك قد عرفت من التقرير المذكور ان ليس الاستدلال مختصا بهذا القول المخصوص بل هو مجرد تمثيل فالمناقشة فيه لا تنفع كيف وجميع المسائل المنطقية احكام ايجابية بمفهومات ثبوتية هى معقولات ثانية على معقولات اولى نحو كل جنس كذا فلولا الوجود الذهنى لم يكن تلك الاحكام صادقة **قوله** (وقد يقال الخ) خلاصة السابق انه لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية

٣ الوجود والثبوت محمولا فى السالبة والمعدولة فالمآل فيهما الى انتفاء الموضوع فحينئذ يصدق المعدولة مع عدم الموضوع

قوله واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر) اعلم ان معنى نفس الامر نفس الشئ على ان الامر هو الشئ نفسه ومعنى ثبوت شئ لشئ فى نفس الامر مثلا ثبوته له فى حد ذاته اى من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود فى الخارج الذى لا نتعقله موجود فى نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر

قوله ان مفهوم المعدوم امر سلبى) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا يقتضى وجود الموضوع وقد مر ما فيه سؤالا وجوابا

قوله لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية) اى يلزم ان يكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا صرح به فى حواشى التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان تصدق الا على الموجود فى الخارج ففى تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية

كل مثلث تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى (واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى (بوجهين احدهما لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا) لانا اذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ماقامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (فى ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه) اى عما ذكر من الوجهين (الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلى (لا هوية عينية) موجودة بوجود اصيل (والحار مايقوم به هوية الحرارة) اى ماهيتها موجودة بوجود عينى لا مايقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهنى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان (الذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع ان يحصل فى اذهاننا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها) اى للهوية (عاد الالزام) وتم الدليلان معا (والا لم تكن هى) الهوية (حاصلة) فى ذهننا معقولة

❊ سيالكوتى ❊

الموجبة الحقيقة التى حكم فيها على الافراد المعقولة جزئية كانت او كلية وخلاصة هذا الوجه انه لولا الوجود الذهنى لزم بطلان كلية القضية الحقيقية اى بطلان صدق القضية الحقيقية التى حكم فيها على الافراد الخارجية والمعقولة كالمثال المذكور لان صدقها كلية يستدعى صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وصدقه عليها على تقدير عدم الوجود الذهنى محال لعدم وجود الموضوع **قوله** (لو اقتضى الخ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهنى والمطلوب نفيه الا انه لما كان تصور الشئ مقتضيا لثبوت الوجود الذهنى كان انتفاء الاقتضاء مستلزما لانتفائه **قوله** (فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للحار الا ماقامت به الحرارة وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة فى الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا انما يتم على القول بان القائم هو الشبح والموجود فى الذهن هو المعلوم به **قوله** (معا) اى كلاهما وليس بمعناه الحقيقى اعنى فى زمان واحد لامتناع ذلك فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد لان تصور التضاد لكونه نسبة يقتضى حضور الطرفين فيه فاندفع ماقيل ان تصور التصديق معا يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الى قوله وحكم عليهما بالتضاد **قوله** (وثانيهما الخ) جعله وجها ثانيا بناء على ان المانع فى الاول من الحصول فى الذهن من جانب العاقل وفى هذا من جانب المعقول **قوله** (واجاب عنه الحكماء الخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف امرا واحدا **قوله** (دون الصور) بل هى متفاوته ولذا كان الضد مع الضد اقرب خطورا منه بدونه **قوله** (وبان الخ) قدر لفظ بان اشارة الى انه معطوف على قوله بان الحاصل الخ لا على قوله والحار مايقوم به هوية الحرارة مع قربه لئلا يلزم استدراك قوله واما مفهوماتها فلا **قوله** (وغيرهما) كاله عظم قدر ليصح ارجاع ضمير مفهوماتها **قوله** (بصفات تلك الهويات) اى بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهى **قوله** (وتم الدليلان معا) اى كلاهما زاد ذلك لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لا يقال باتمام الدليل الثانى

قوله واجاب عنه الحكماء) ههنا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها فى مباحث العلم فسنذكرها هناك ان شاء الله تعالى

قوله لان التضاد من احكام الاعيان والهويات) فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا تضادها مع الفردية انما هو فى الوجود العينى دون الظلى اذ لا وجود عينيا لامثالهما من لوازم الماهيات وكذا الكلام فى الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور له وجود عينى قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به وهذه الاشياء اعنى الحرارة والبرودة ونظائرهما حاصلة فى الذهن لا قائمة به والثانى هو الموجب لاتصاف الذهن به لا الاول كما ان حصول شئ فى المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بان الموجود فى الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة فى الذهن غير قائمة به مع ان العلم الذى هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعا والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدى نفعا نعم يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفا للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم

لنا (لانانقول الحاصل) فى الذهن (نفس الماهية) التى لتلك الهوية (وانه) اى ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان فى الحقيقة والاحكام اذفى الهويات امور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اى ماهية تلك الهوية (ولامعنى للماهية الاذلك) اى ما يحصل فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلايلزم ان لاتكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) اى هل يساوى الحاصل الهوية (اولا) ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولامحذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها فى الماهية اولافهو كلام (خال عن التحصيل) اذمعناه ان ماهية الهوية هل تساوى ماهية الهوية اولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات اوجزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية فى اللوازم) المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث هى هى (وماذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى) لان منشأه الوجود العينى فعين الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن و يضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله فى الذهن (فلم قلتم ان الذهنى كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولاحاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات فى الذهن ﴿ المقصد الخامس ﴾ المعدومات هل تمايز ام لا) الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج بلااشتباه وتمايز الموجودات

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (الحاصل فى الذهن نفس الماهية) لاالشبح والمثال ذكره لدفع ان يتوهم من نفى مساواة الحاصل للهوية فى الحقيقة ان الجواب مبنى على كون الحاصل فى الذهن الشبح والمثال ولذا زاد لفظ النفس قوله (وانه اى ذلك الحاصل الخ) جواب باختيار الشق الثانى ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على ان الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل فى العقل بحذف المشخصات قوله (نعم ذلك الحاصل الخ) كأن الظاهر ايراد الواو لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم ان لايكون الهوية معقولة لكنه اورد كلمة نعم لانها قدذكرت سابقا بقوله الحاصل نفس الماهية وان كان ذكره لغرض آخر قوله (ولامعنى للماهية الاذلك) ولذلك قيل الماهية يدل على الكلية التزاما قوله (ان اردت الخ) الا ان المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثانى لئلا يرجع المعترض و يختاره فاندفع ماتوهم من ان المعترض لم يقل لفظ فى الماهية فى اعتراضه فكيف يصح ان يقال قولك كذا خال عن التحصيل قوله (كما عرفت) من ان معنى حصول الهوية فى العقل حصولها بحذف المشخصات قوله (وان كانت مشاركة الخ) اذ لامدخلية فيها لخصوصية احد الوجودين فهى حاصلة للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كالصور الخارجية من غير تفاوت وليست حاصلة للنفس حينئذ اصلا ثم اذا تصورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لابانفسها وهذا الحصول لايوجب اتصاف النفس بتلك اللوازم لان صور تلك اللوازم مخالفة لها فى العوارض بسبب اختلاف الحصولين اعنى حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر فى الفرق بينهما بتصور كفر الكافر وحصوله للكافر فلايرد النقض بلوازم الماهية وكذا باللوازم الذهنية كالامتناع مثلا قوله (المعدومات هل تمايز ام لا) ذكرها بالاستفهام اشارة الى عدم الجزم باحد الطرفين على اطلاقه بل بالتفصيل الذى ذكره بقوله والحق قوله (الموجودات الخارجية الخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كان الاشياء يتبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات ليظهر ان تمايز المعدومات المتنازع فيه بهذا المعنى قوله (وتمايز الوجودات) اى على تقدير زيادتها على الماهيات فى انفسها اى مع قطع النظر عن وجودها وعدمها مما لاشك فيه اذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها فى نفسها انما يقتضى اتصاف الماهيات بها فى نفس الامر

قوله وماذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى) قدسبق ماعليه فلاحاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج النافين بان القابل شرط لحصول الاثر ولانسلم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما وقداشاراليه الشارح ايضا فى حواشى التجريد ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهنى يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لاترتسم فى النفس المجردة بل فى المادى والمادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم فيهما ماتقبله كالغم والفرح ونظائرهما والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لاالاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرحوا به واعلم ان ههنا مغالطة ذكرها الكاتبى فى حكمة العين بل اتخذها مذهبا لابد من ايرادها وحلها وهى ان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فيه والجواب ان ماذكره مبنى على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود الذهنى كالحقة للدر فيلزم حينئذ ماذكره ومنشؤه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة فى الدالة على الظرفية واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود فى الخارج هو الوجود الاصيلى الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهنى هو الوجود الظلى الذى ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولايرى انه اذا قيل الموجود فى الذهن موجود بوجود غير اصيلى والذهن موجود بوجود اصيلى لم ينتظم الكلام

قوله وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لاشك فيه ايضا) لان الموجودات الخارجية انما تتمايز باعتبارها ومابه التمايز وان لم يلزم ان يكون امرا موجودا ضرورة تميز الاعمى بعماه عن غيره لكن لابد من تميزه فى نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لايشك فى تمايزها مع الشك فى تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف فى تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود فى الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كما لايخفى

الخارجية بحسب انفسها مما لاشك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف (منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) اى غير عدمى الشرط والضد فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لايصحح وجود الضد الآخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (لم يختلف مقتضياتها) ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لآخر اولازماله اومساويا اومباينا الى غير ذلك مما لايحصى كثرة (ومنهم من نفاه لان المعدومات) والعدمات (نفى صرف لااشارة اليها اصلا وكل ماهو متميز فله وجود اما فى الذهن واما فى الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى الجملة ومالا يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلاشئ من المعدوم بمتميز اصلا واواقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهنى ونفيه عن المعدوم

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (وتمايزها بحسب الخارج) بان تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها فى الخارج لان الاتصاف بالتمايز الخارجى بدون وجود الموصوف فيه محال واما تمايزها حال كونها معدومة فتفرع على تمايز المعدومات وبما حررنا لك ظهر اندفاع ماقيل ان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لايشك فى تمايزها مع الشك فى تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف فى تمايزها فى المعدومات يقتضى وجه الفرق قوله (واما المعدومات التى من جملتها العدمات) اشار بادخال العدمات التى هى من الممتنعات اذلوامكن وجودها لامكن وجود الممتنعات لاتصافها بها الى ان هذه المسئلة شاملة للمعدومات الممكنة والممتنعة وليست مختصة بالممكنة كمسئلة الشيئية والى ان العدمات من حيث كونها معدومة داخلة فى هذه المسئلة واما باعتبار اضافتها الى ملكاتها فهى متمايزة بتمايز ملكاتها فان قلت بعد القول بالمعدومات بصفة الجمع لامعنى للنزاع فى تمايزها وهل ذلك الامثل ان يقال الامور المتعددة هل هى متعددة متمايزة اولا وليس المراد التمايز فى الخارج حتى يمكن ان يقال المعدومات المتعددة فى الذهن هل هى متمايزة فى الخارج اولاقلت لاشبهة فى تعددها من حيث الاضافة الى الملكات كما عرفت وذلك يكفى للتعبير بصيغة الجمع انما النزاع فى ان المعدومات المتعددة بحسب الاضافات هل هى متمايزة من حيث انها متصفة بالعدم ام لا قوله (اى غير عدمى الشرط والضد) لم يرجع الضمير الى عدم المشروط ووجود الضد الآخر فانه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين مختلفين والمطلوب اختلاف العدمين فى الاحكام قوله (فان عدم غير الشرط الخ) اراد بالشرط ههنا مايتوقف عليه الشئ لاالمعنى المصطلح حتى يرد ان غير الشرط من اجزاء العلة التامة يوجب عدم المشروط واوارد بقوله لايوجب لايوجب عدم المشروط من حيث انه مشروط يصح حمله على المعنى الاصطلاحى فان عدم سائر اجزاء العلة انما يوجب عدمه من حيث انه معلول لامن حيث انه مشروط قوله (لم يختلف مقتضياتها) فيه ان اللازم منه تمايز العدمات مطلقا والمطلوب تمايزها من حيث انها معدومة فلم لايجوز ان يكون ذلك الاختلاف بسبب اضافتها اى ملكاتها قوله (لان المعدومات الخ) اى من حيث انها معدومات نفى صرف اى خالص لااشارة اليها اذ الاشارة يقتضى الهوية عند العقل المنافية لكونها معدومة وهذه المقدمة بديهية فلايرد ان قولكم نفى صرف لااشارة اليها بمنزلة انه لاتميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال ان المعدومات من حيث انها معدومة لاوجود لها اصلا وكل ماهو متميز موجود فى الجملة اما الصغرى فبديهية لان العدم ينافى الثبوت واما الكبرى فلان كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التى هى التميز وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود فى الجملة قوله (ونفيه عن المعدوم) التعرض لنفى الوجود الذهنى فى الصغرى مستفاد من التعرض له فى الكبرى ليتكرر الاوسط بان يقال

قوله التى من جملتها العدمات) اشارة الى تطبيق الدليل اعنى قوله فان عدم الشرط الخ) على المدعى وهو تمايز المعدومات

قوله فان عدم الشرط الخ) اكتفى فى الاستدلال بالتمثيلات امالان الدعوى مهملة واثبات المهملة بالجزئية منتظم واما بناء على انه لافرق بين الاعدام الخارجية فى التمايز وعدمه ولاقائل بالفصل

قوله فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط) فان قلت عدم اى جزء كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه اللغوى وهو مايتوقف عليه الشئ فى الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحى فنقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ان عدمه مع وجود باقى العلة التامة يوجبه فحينئذ يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لايوجب انه لايوجب عدمه مع وجود اجزاء العلة التامة التى فرض وجودها فى الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها فى الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذى فرض عدمه فيها اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم المشروط ولك ان تقول مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه ايضا يستلزم عدم المشروط والاول اظهر

الذى كلامنا فيه لكان انسب بقوله (والحق فيه) اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم (انه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى و) ذلك لانه (لاتمايز) بين المعدومات (الافى العقل) فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لافى الخارج اذ لاثبوت للمعدوم الخارجى فى الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلاتمايز بينها الافى العقل (فان كان ذلك) التمايز الحاصل لها فى العقل (لوجودلها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل مايتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا فى الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لاللمعدوم المطلق الذى لاوجودله اصلا (والاتصور) ماهو معدوم مطلقا لاوجودله خارجا ولاذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة ❊ المقصد السادس ❊ فى ان المعدوم شئ ام لاوانها) اى هذه المسئلة (من امهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى

❊ سيالكوتى ❊

المعدومات لاوجودلها فى الذهن والخارج وكل ماهو متميز موجود امافى الذهن اوفى الخارج **قوله** (انسب) لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعرا بالتفصيل المذكور فى قوله والحق **قوله** (اى فى الخلاف الخ) قدعرفت ان هذا الخلاف غير مختص بالمعدومات الممكنة و بالتمايز فى الخارج فمن قال المراد الخلاف بين القائلين بان لاثبوت للمعدوم والا فلايصح التفريع لم يأت بشئ **قوله** (انما تتصف الخ) بمعنى ان العقل اذلاحظها وحدها متصفة بتلك الاحكام فى حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهذا الاتصاف الانتزاعى لايتوقف على وجود العقل وملاحظته فلا يرد ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لوفرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بحاله **قوله** (ثابت للموجود) اى للوجود مدخل فى التمايز اذ لولاه انتفى التمايز فلا يرد انا لانسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشرط متمايز عن عدم غيره لاالصورتين الحاصلتين منهما الاان ظرف التمايز الذهن **قوله** (لاللمعدوم المطلق) اى من حيث انه معدوم وان كان ثابتا لذات المعدوم وهذا هو المطابق لمافى الهيات الشفاء والتحصيل من انه كيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم اى موجودله فذلك الوصف لايخلواماان يكون فى نفسه موجودا اومعدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة فالموصوف بها موجود لامحالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشئ فان مالايكون موجودا فى نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشئ انتهى وماقالوا من ان المعدومات متمايزة فمرادهم ان المعدومات الخارجية متمايزة فى الذهن وهوغير مناف لنفى التمايز عن المعدوم المطلق فاندفع ماقاله صاحب المقاصد من ان الامر على عكس ماقال صاحب المواقف لان الحكماء المثبتين للوجود الذهنى قائلون بالتمايز وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز ومع ذلك لايمكن اجراؤه فى تمايز العدمات اذلايمكن ان يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها موجودة فى الذهن لم يخرج عن كونها اعداما بل عن كونها معدومات اما الاول فلما مر من اختلاف القولين واما الثانى فلان الكلام فى تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذا كانت الاعدام موجودة فى الذهن لم تكن معدومات وكذا ظهر فساد ماذكره شارح التجريد من ان الاولى فى وجه التفريع ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت المثبت له فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لمالها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا لانه اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة فى الذهن لم يكن تمايزها من حيث انها معدومات والكلام فيه ولان الكلام فى تمايز المعدومات مطلقا لافى تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك منشاؤه عدم التدبر لمحل النزاع **قوله** (ان المعدوم شئ ام لا) الجزء الاول لكونه مهملة فى حكم الجزئية والجزء الثانى سالبة كلية **قوله** (من جملتها ان الماهيات غير مجعولة) ان اريد

قوله اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم الخ)
اى بين القائلين بان لاثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقدير ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخياليات فلاتكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الخيالى واعترض على قوله لانه لاتمايز الا فى العقل بان الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما نحققته وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذلو فرض ان لاعاقل فى الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليتذكر هذا واعترض بعض المتأخرين ايضا على هذا الحق بان بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين هم القائلون بعدم تمايزها لايمكن اجراؤه فى تمايز العدمات اذلايمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة فى الذهن لاتخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لمالها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور فى شرح المقاصد سوى قوله لايمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام الخ واقول اما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو ان مراد المصنف بيان ماهو الحق فى هذه المسئلة وان الخلاف فى التمايز ينبغى ان يكون فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا فى تمايز المعدوم بناء على اختلافهم فى الوجود الذهنى وان اشعر به كلام الشارح فى المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على ان ابا على ذكر فى وجودية الامكان انه لولم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه ان الحكماء لايقولون بتمايز الاعدام على وفق ماذكره المصنف الان يثبت ان ما ذكره ابو على كلام الزامى واما عن قوله لايمكن اجراؤه فى العدمات فهو ان ٣

هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لايمكنه القول بها قيل ويمكن ان يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا (فقال غيرابى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف) والكعبى ومتبعه من البغداديين (من المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ) اى ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة فى الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفى لاتقرر له اصلا اتفاقا (ومنعه الاشاعرة مطلقا) اى فى المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ (وبه) اى بماذهب اليه الاشاعرة (قال الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الاانها (لاتخلوعندهم عن الوجود الخارجى اوالذهنى) يعنى انها اذا كانت متقررة متحققة فهى موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هى مطلقا لاتخلو عنهما لان كل ماهية

❊ سيالكوتى ❊

بالمسئلة المرددبين الايجاب والسلب فتقديره اومجعولة وان اريد الجزء الاول منها فلاحاجة الى التقدير ثم تفرع مسئلة الجعل على تلك المسئلة اماعلى ماذكره المصنف فى آخرها من ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها وثبوتها فى الخارج عن الفاعل الامابنسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره فى الاتصاف بالوجود واماعلى ماهو التحقيق فى هذه المسئلة من ان الماهيات انفسها اثر الفاعل اواتصافها بالوجود ولاشك فى تفرعها على شيئية المعدوم وعدمه واماعلى ماذكره الشارح من ان معناها ان الماهية فى كونهاماهية غير مجعولة اذلايمكن توسط الجعل بين الشئ ونفسه لعدم التغاير انما المجعول اتصافها بالوجود على ماسيجئ فلاشك ان عدم الجعل بهذا المعنى لايتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لايخفى **قوله** (فان القائل الخ) اى القائل باتحادهما فى الصدق لايمكنه القول بتلك المسئلة المرددة اذيصير المعنى ان المعدومات اى الماهية المرتفعة بالمرة موصوفة بالثبوت فى الخارج ام لا لا **قوله** (قيل و يمكن ان يعكس الخ) لعله اعتراض على ماذكره الامام بان استلزام احد المسئلتين للآخر لايقتضى تفرعه عليها الاترى انه يمكن ان يعكس الامر و يقال ان من قال بهذه المسئلة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتدبر فانه قدزل فيه اقدام بعض الناظرين بسبب حمل المسئلة على الجزء الاول منها مع ان لفظ المسئلة يأبى عنه **قوله** (فقال الخ) الفاء لتفصيل المجمل السابق اى قال جمهور المعتزلة بالجزء الاول من المسئلة وخص الحكم بالمعدوم الممكن **قوله** (فان الماهية الخ) الفاء للتفسير وتصوير للزيادة **قوله** (غير الوجود) فى الصدق سواء كان امرا اعتباريا اوموجودا **قوله** (وقد تخلو عنه) اى ليس من العوارض للماهية **قوله** (مع كونها متقررة الخ) تصريح لما علم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كمال الاتضاح **قوله** (ومنعه الاشاعرة) عطف على قال والضمير راجع الى ان المعدوم شئ ثابت وليس راجعا الى ان المعدوم الممكن شئ كما توهم فلايصح تقييده بقوله مطلقا **قوله** (اى بماذهب اليه الاشاعرة) من انه لاشئ من المعدوم بثابت **قوله** (فان الماهية الممكنة) قيد بالممكنة لانها المتنازع فيه فان عدم ثبوت الممتنعة متفق عليه **قوله** (يعنى انها اذاكانت الخ) اى ليس المراد ان الماهية مطلقا لاتخلوعن احد الوجودين فانها اذاكانت معدومة فى الخارج ولم يتصورها احد كانت خالية عنهما بل المراد انهما على تقدير تقررها لايخلو عن احدهما لان التقرر يرادف الوجود عندهم **قوله** (وقيل هى مطلقا) اى الماهية مطلقا اى الممكنة والممتنعة اوالممكنة فرض تقررها اولا لاتخلوا عن احدالوجودين **قوله** (لان كل ماهية) حاصله ان كل

٣ الاختلاف فى تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقداشار اليه الشارح بقوله واما المعدومات التى من جلتها العدمات ففى تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهنى يكون الاعدام متمايزة لكن لاباعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات فى الذهن ولايضرنا عدم خروجها بالوجود الذهنى عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق

قوله من جلتها ان الماهية غير مجعولة) تفرع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ماذكره المصنف من الاستدلال عليها واما على تحقيق الشارح الذى اورده فيما سيأتى فدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولادخل لشيئية المعدوم فى ذلك

قوله قال الامام الرازى هذه المسئلة متفرعة الخ) يعنى المسئلة الاولى وهى الجزء الاول من المنفصلة فان ماذكره فى الحقيقة مسئلتان ثم التفرع فى كلام الامام بمعنى التوقف وفى كلام القائل بالعكس بمعنى اللزوم وهذا اظهر فى معنى التفرع

قوله وانما قيدوا المعدوم بالممكن الخ) لايخفى عليك ان الاولى ان يقيد المعدوم الممكن بغير الخيالى ايضا اذ الخياليات لاتقرر لها عندهم كما سيصرح به

قوله يعنى انها الخ) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العينى وغير متعلقة لذاهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صححه اولا بالعناية وثانيا بدليل عام فتأمل

قوله وقيل هى مطلقا لاتخلو الخ) الاطلاق بالنسبة الى التقرر اى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقررها معها لاتخلو عن الوجود واما الكلام الاول فهو ان الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر وباعتباره لاتخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل ان يحمل الاطلاق على تعميم الماهية للممكنة والممتنعة جميعا

يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها ولانها ثابتة فى علم الملأ الاعلى على مالها من الاحكام كما هو قاعدتهم (نعم المعدوم فى الخارج يكون) عندهم (شيئا فى الذهن واما ان المعدوم فى الخارج شئ فى الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقا او المعدوم فى الذهن شئ فى الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شئ وللنافى) اى للذى ينفى كون المعدوم ثابتا ﴿وجوه﴾ الاول الثبوت ﴾ والتحقق والتقرر (امر زائد على الذات) اى الماهية (لاشتراكه) بين الذوات المعدومة (دونها) اى دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه و بين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولاجزءها والالزم التسلسل (ولافادة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولامعنى للوجود الاهو) اى الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فان قلت يكفى ان يقال لامعنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت فى هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد (قلنا بل هو) اى الثبوت (اعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم فى الخارج وجوده فيه (فان فسر) الثبوت (به) اى بالوجود (فلفظى) اى فالنزاع بيننا و بينكم لفظى لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود ❊ الوجه (الثانى الذوات) المتقررة (عندكم) فى العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اى تلك الذوات المتقررة (اذا اخذت بدون ماقد خرج

﴿ سيالكوتى ﴾

ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتياز والحكم على الشئ يستدعى تصوره الذى هو وجود ذهنى له فكل ماهية لها وجود ذهنى ولم يقل لان كل ماهية ممتازة عن غيرها لان الحكماء لايقولون بتمايز المعدومات اصلا نعم الحكم على الشئ يستدعى تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل واما ما اورد عليه من ان الحكم لايستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشئ اذا علم بالوجه لم يكن ماهيته موجودة بل ماهية الوجه فليس بشئ لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ماهو التحقيق اولان معنى وجود الماهية ان يكون صورتها موجودة فى الذهن على رأى القائلين بالشبح نعم يرد عليه انه ان اراد انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فممنوع وان اراد بالقوة فهو لايستدعى تصوره بالفعل **قوله** (اولانها ثابتة الخ) اى كل ماهية ممكنة او ممتنعة جزئية او كلية ثابتة فى الملأ الاعلى اى العقول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للافلاك لكن ثبوت الجزئيات المادية فى العقول ممتنع عندهم ولانسلم حصول جميع الماديات فى النفوس المنطبعة فلضعف الوجهين عبر بلفظ قيل وانما زاد لفظ العلم ولم يقل فى الملأ الاعلى اشارة الى انه انما يتم اذا قلنا بان علمه انطباعى **قوله** (على مالها من الاحكام) زاده تأكيدا وتحقيقا لثبوت كل ماهية **قوله** (وان غايرته) اى مفهوما فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه **قوله** (والالزم التسلسل) كما مر تقريره فى ابطال جزئية الوجود وهو انه لو كان جزأ لكان ثابتا لامتناع كون المنفى جزأ للثابت فيكون الثبوت بجزأ له وهو ايضا ثابت وهكذا **قوله** (تخييل الخ) اشارة الى مانقل من الحكما انهم اذا حاولوا التعليم والتفهيم ابتدأوا بالتخييلات للترغيب ثم بالاقناعيات ثم الجدل ثم البرهان **قوله** (فالنزاع بيننا و بينكم لفظى) اى الاثبات والنفى راجع الى شئ واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت وقلتم انه ليس بثابت اما اذا لوحظ المعنى فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الاثبات والنفى لان الثبوت عندنا اعم من الوجود وانتم اردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف ما يدعيه الآخر من حيث المعنى كما لايخفى **قوله** (الثانى الذوات المتقررة) اى تقريره على ماهو الطريقة المشهورة

(منها)

قوله يجب كونها محكوما عليها) فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لايستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادى العالية بل يكفى معلوميته بالوجه والشئ اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم يكن ماهيته موجودة فى الذهن وان كان معلوما بل الموجودة فيه حينئذ ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تعريفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لايصدق على علم الشئ بالوجه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية فى الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكأن قوله وقيل اشارة الى ضعف ماذكر لماذكر و يمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة تستدعى وجود الموضوع حال اعتبار الحكم اى حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائما فدائما ولاشك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دائمى فيلزم لها الوجود الدائمى وهو المطلوب لكن يتوجه عليه انا اذا لم نتوجه الى ماهية معدومة فى الخارج فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها فى علم الملأ الاعلى فيرجع الى الدليل الثانى اللهم الا ان يفرق بان مبنى الثانى على مجرد الثبوت فى الملأ الاعلى عندهم لاباعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتى المستدعى لذلك ولاشك انه كلام قليل الجدوى

قوله اولانها ثابتة فى علم الملأ الاعلى الخ) فيه بحث لماسبق الاشارة منا الى ان المعدوم الجزئى معلوم للملأ الاعلى على وجه كلى كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئى من حيث خصوصيته خال عن الوجودين وقد سبق منا مابه التفصى ايضا فليتذكر

قوله وان غايرته) اى بحسب المفهوم قال الشارح فى حواشى التجريد قيل الدليل على تغاير مفهومى الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لايجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولايقال شيئيتها من الفاعل ويقال هى واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لاينافى الاتحاد بحسب المفهوم وكأن الشارح قال قيل لماذكر و يمكن ان يجاب بان مراد المستدل هو انه لايقال شيئيتها ٣

منها الى الوجود كانت اقل من الكل) المتناول لما خرج ومالم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا (والاكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التى هى الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التى هى مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذى هو الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض) هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذى هو مراتب الاعداد متناهيا و هو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهى نقض ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية ❊ الوجه (الثالث الذوات) المتقررة فى حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (و يلزم) ايضا (تعدد الواجب اولا) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالنفى) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقيل الواجب ما يجب وجوده لاما يجب تقرره) الذى هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفى) اى صفة منفية

﴿ سيالكوتى ﴾

فى جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المتقررة فى العدم متناهية فاذا فصل منها عدد متناه كالتى خرج منها الى الوجود حصل جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فنطبق احداهما بالاخرى فان وجد فى الناقصة بازاء ما فى الزائدة يلزم ان لايكون الناقصة ناقصة وان لم يوجد انقطعت الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية فعلم مما ذكرنا ان المصنف انما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون مابه التفاوت بين جملتى الذوات المتقررة فى العدم امرا محققا لابمجرد الاعتبار وانما تعرض لبيان تناهى الاكثر الذى هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تناهى الاول الذى هو تلك الذوات المتقررة فقط لانهم قالوا ان الثابت فى العدم من كل نوع افراد غير متناهية لان الباقية عنها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر فانه مما خفى على بعض الناظرين **قوله** (والاكثر من غيره) اى من غير الاكثر سواء كان الغير متناهيا او غير متناه بقدر متناه متناه والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من **قوله** (فانها غير متناهية الخ) والجواب باشتراط الثبوت فى جريان التطبيق ولاثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات ثبوتا عندكم مكابرة لان النفى الصرف لايتصف باللاتناهى نعم يمكن الجواب بان لاتناهى مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلا يجرى فيها برهان التطبيق **قوله** (وان اكتفى الخ) بان لم يذكر ان الاكثر من غيره بمتناه متناه و يقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا اخذت بدون ماخرج منها الى الوجود كانت اقل بمتناه فالكل الذى هو الاكثر متناه لان القلة والكثرة من صفات المتناهى **قوله** (مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) اما المعلومات فظاهرة واما المقدورات فباعتبار التعلقات الازلية التى بها التمكن من الفعل والترك **قوله** (بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة فى تقررها الى علة فاعلة ولما ثبت ان الفاعل مختار تكون محدثة لان كل صادر عن الفاعل المختار محدث فلا يرد النقض بصفاته تعالى **قوله** (وهو المطلوب) لانه ثبت ان المعدومات ليس لها ثبوت فى انفسها انما هو من الفاعل فلا يرد ما اورده صاحب المقاصد من ان المطلوب عدم تقررها واللازم من الدليل عدم ازلية تقررها ولا يحتاج الى ماقيل ان الحجة الزامية والمعتزلة قائلون بازلية تقررها **قوله** (الواجب ما يجب وجوده) فان قيل كما يمتنع تعدد ما يجب وجوده يمتنع تعدد ما يجب صفة من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك فى صفة يتأخر الاتصاف به عن الوجود واما فى الثبوت فكلا لكونه مقدما على الوجود فيجوز ان يكون ما يجب ثبوته ممكنا وجوده **قوله** (صفة نفى)

٣ من الفاعل بحسب اللغة اى لايصح ذلك بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد اشار اليه حيث قال فيما لايجوز فيه استعمال الآخر ولم يقل فيما لايستعمل فيه الآخر فتأمل

قوله دون قولنا السواد شئ) والسر فيه ان احد المتلازمين يجوز ان يكون واضح الثبوت لشئ دون الآخر

قوله اى الذى ينفى كون المعدوم الخ) لاحاجة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على ان الاشعرى ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات والتمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامى كما يدل عليه سياق الادلة

قوله لاشتراكه بين الذوات المعدومة) تقييد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزامه له ولايخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بماذكر لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذى ذكره بعيد هذا

قوله ولاجزءها والالزم التسلسل) كما مر مشروحا فى الدليل الثالث على زيادة الوجود فى الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لايخفى

قوله تخييل للاتحاد) انما قال تخييل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل الثانى وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا

قوله قلنا بل هو اعم من الوجود) اى قلنا من طرف المعتزلة فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظة قلنا سهو من القلم والاولى قيل

قوله الذوات المتقررة عندكم فى العدم) قيل التقييد بقوله فى العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا اخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومات الغير المتناهية والموجودات المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة ايضا فكل موجود متقرر فى العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة فى العدم متناولة للمعدومة والموجودة معا لا انها مختصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل و بهذا التناول يشعر سياق الكلام فى مواضع كما لايخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه فى العدم ايضا ٣

غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفى نفى) اى منفى غير ثابت (كما ان الموصوف بصفة الاثبات) اى بالصفة الثبوتية (اثبات) اى مثبت غير منفى فالمعدوم المتصف بالعدم منفى (قال الآمدى) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستانى وغيره الا انه هكذا مقررا محررا لم نجده لغيرنا (وهو فى غاية الاحكام والحسن وانه فى غاية الضعف) والقبح (اذلانسلم ان المتصف بصفة النفى نفى لجواز اتصاف الموجود بالسلب) اى بالصفات السلبية التى لاثبوت لها فى نفسها كاتصاف زيد بالعمى (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس) تمثيلى (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فى نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بصفة ثبوتية بل لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى نفسه وليس انتفاء الشئ عن غيره فرعا عن انتفاء ذلك الغير فى نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منتفيا فى نفسه ✲ الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة فى العدم (لوتباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لايختلف ولايتخلف عنها (والا) اى وان لم تتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تتكثر فى الوجود) بل كانت متصفة بالوحدة التى تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا فى فرد واحد (والا) اى وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم حال العدم (مورد للمتزايلات) اى الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفسطة) اعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لماهياتها اخترنا انها لاتتباين لذواتها ولاتتحد) ايضا لذواتها (ولايلزم كونها موردا للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات) الثابتة فى العدم وكل ماتمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد

❊ سيالكوتى ❊

الظاهر ان الاضافة بيانية اى صفة حقيقته النفى لانه رفع الوجود وعلى تقديرتأويله بالمنفى فاللائق ان يقال اى غير ثابتة لاغير ثبوتية سواء اريدبها ماليس السلب داخلا فى مفهومه اوماهو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف اقوى واظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها لاحد على عدم ثبوته **قوله** (حوم على معناه) فى القاموس حوم فى الامر استدام فكلمة على بمعنى فى او بتضمين معنى الاستعلاء **قوله** (وانه فى غاية الضعف) بكسر ان عطف على قوله قال الآمدى فهو من كلام المصنف **قوله** (لانسلم ان المتصف الخ) يمكن دفعه بانه لوكان ثابتا لزم ثبوت تلك الصفة وتقررها فى الموصوف فى الخارج فلايكون صفة نفى كما ان صفات الاجناس الثابتة للمعدوم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لايستدعى وجودها اللهم الا ان يقال اللازم ثبوتها فى الموصوف والمنفى مالاثبوت له فى نفسه واما الجواب بان المراد ان الموصوف بصفة نفى نفسه منفى فان العدم نفى نفس ذلك الشئ بخلاف الصفة السلبية الاخرى فانها ليست نفى نفسه بل نفى صفة من صفاته كالعمى فانه نفى البصر لانفى ذات الاعمى فليس بشئ لان القائلين بثبوت المعدوم لايعترفون بان العدم نفى الشئ فى نفسه بل نفى صفة الوجود عنه والشئ ثابت فى نفسه **قوله** (وليس انتفاء الخ) يعنى ان الاتصاف بالصفة السلبية اى مايكون السلب داخلا فى مفهومه ليس باتصاف حقيقى فانه فى الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شئ وانتفاء الشئ عن غيره لايقتضى انتفاءه فى نفسه فما قيل ان التقريب غير تام لان الكلام فى الاتصاف بالصفة السلبية لافى سلب الاتصاف فالواجب ان يقال وليس اتصاف شئ بالصفة السلبية فرع انتفائه فى نفسه ليس بشئ **قوله** (المعدومات الثابتة فى العدم الخ) يعنى ان المعدومات

٣ لانه الانسب للسياق كما لايخفى هذا ويمكن ان يقال فى تقرير الوجه الثانى الذوات المتقررة عندكم فى العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق بان يعتبر منها جملتان ويطبق احداهما بالاخرى

قوله والاكثر من غيره) جمع فى العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفا للقاعدة شايع فى عبارات المصنفين

قوله فتكون ايضا متناهية) لايخفى ان الحجة الزامية وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهى فالقول بان هذا الوجه لوسلم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لاعلى انها غير ثابتة لايلتفت اليه هذا

قوله فالكل الذى هو الاكثر) يمكن ان يقال المراد فالكل اى الاكثر والاقل متناه

قوله ونقض بمراتب الاعداد) فان اجيب باشتراط الثبوت فى الجملة ولاثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فمن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لايؤثر فى اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة فى الاعيان لايمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمى الكون فى الاعيان ثبوتا اووجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون فى الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق فى التقسيم فالاولى ان يسقط حديث الكون من البين

قوله وان اكتفى الخ) اى لم يشترط كون الزائد بقدر متناه

قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية اما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر واما مقدوراته عزوجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوى الازلى الذى لايترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه فهى ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد بها متعلقاتها بالتعلق الذى يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها ان قدرته تعالى لاتصل الى حد لايتجاوزه ولايتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهى فى المعلومات بمعنى وفى المقدورات بمعنى آخر كما لايخفى ٣

ولاتزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولاالكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان اردت) به (الهويات فانها فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة) ولايتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة فهو) اى ماذكرتم فى العدم (وارد عليكم فى الوجود) فان ماهية السواد من حيث هى ان اقتضت الاتحاد انحصرت فى شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت موردا للمتزايلات مع انها من حيث هى ليست موجودة فان قلت لااستحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها فى زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لااستحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على

❊ سيالكوتى ❊

الثابتة لاشك انها مختلفة بامور متباينة فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بان يقتضى ذاته ذلك الامر الذى به الاختلاف يلزم ان يكون كل موجودين فى الخارج مختلفين بالذات لامتناع اختلاف مقتضى الشئ الواحد وتخلفه عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بان يقتضى امرا واحدا لزم ان لايوجد فى الخارج من كل نوع الافرد واحد والالم يقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد يلزم جواز كون المعدوم حال العدم موردا للمتزايلات بالنظر الى ذاته وبما حررنا اندفع مايتوهم من انه يجوز ان لايقتضى كل المعدومات التباين ولاالاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلايلزم شئ من الامرين وان التباين ليس مقابلا للاتحاد بل التعدد فالترديد غير حاصر ولواريد به التعدد لايلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر **قوله** (قلت هما وصفان الخ) انما لم يجب المصنف بهذا الجواب لانه خلاف الواقع اذ لايصح القول بان المعدومات التى هى هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة **قوله** (وبالجملة الخ) مامر كان نقضا تفصيليا وهذا نقض اجمالى والتعبير عن النقض الاجمالى بلفظ بالجملة شايع فى كلامهم وليس معناه مجمل الكلام السابق وخلاصته كما وهم فاعترض بانه غير واقع موقعه والفاء فى فهو زائدة ومدخولها اعنى مجموع المبتدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة اوخبر له على ان الباء زائدة **قوله** (وان اقتضت التباين) اى الاختلاف والتكثر بامور متباينة **قوله** (كانت) اى الطبيعة من حيث هى موردا للمتزايلات بالنظر الى ذاتها مع ان مورد المتزايلات لايكون الا الموجود كيلا يلزم السفسطة **قوله** (لااستحالة الخ) يعنى ان الماهية من حيث هى عبارة عن الماهية لابشرط شئ وهو لاينافى الوجود فيجوز كونها موردا للمتزايلات فى زمان وجودها انما الاستحالة فى ان يكون الماهية من حيث هى بمعنى الماهية بشرط الاطلاق والتجرد موردا لها لانها لاتكون موجودة **قوله** (قلت قد عرفت الخ) لايخفى ان مقصود السائل ان المذكور فى الاستدلال لزوم كون المعدوم حال العدم موردا للمتزايلات وهو غير لازم فى صورة النقض فلانقض وهذا الجواب لايدفعه اذ حاصله ان ما اوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور ايضا **قوله** (وقد يقال الخ) قائله الشارح الابهرى اى قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق الثالث ومنع لزوم كون المعدوم موردا للمتزايلات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة وما به الاختلاف انما يرد على الماهية حال وجودها وهذا الجواب مبنى على ان الثابت فى العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المتناهية

٣ **قوله** الثالث الذوات المتقررة الخ) قال فى شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفى لاينفى كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها فى العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل الزامى فيتم

قوله وانه فى غاية الضعف اذلانسلم الخ) اجيب عنه بان معنى كلام الآمدى ان الموصوف بصفة نفى نفسه منفى وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى اعنى نفى البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره اى بصره متصف بانه عدم فهو ايضا موصوف بنفى نفسه ومنفى فكلامه فى غاية الاحكام ولقائل ان يقول لانسلم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفى نفسه بل هو متصف بصفة نفى وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولانسلم ان المتصف بصفة نفى وجوده منفى بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفى بمعنى انه غير موجود لكنه لايفيد لان الكلام فى نفى الثبوت والمدعى عمومه من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بها بالاطلاق فى المقيس كما فى المقيس عليه فليتأمل

قوله الخامس لوتباينت الخ) يمكن ان يقال قياسا على ماسيذكره فى الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم تأمل

قوله جاز ان يعرض له كل واحدة منهما) اى بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل قطعا فلايرد ان يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة فى نفسها لاينافى امتناع تعاقبها نظرا الى امر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لايكفى

قوله مقارنة لامور الخ) فيه بحث لايخفى لان السؤال لايرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لاتقتضى شيئا منها والا انحصرت فى هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم حاليتها لزومها بحاله والوجه ان يقال الاتفاق فى الصفات الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور ٣

الماهيات المعــدومة اذاخرجت الى الوجود واماحال العدم فلاكثرة وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمعتمد) فى اثبات هذا المطلب (وجهان ❊ الاول ان القول بثبوت المعدوم) فى حال العدم (ينفى المقدورية لان الذوات) ثابتة (ازلية) فلاتتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال) لانانثبته بدليله ثم نقول لنافى الحال من المعتزلة لوكان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير فى الحال لكن تأثير القــدرة فى الحال مع انه لاحال عندكم امر محال (اونقول) لمن اثبت الحال منهم (الذوات ازلية والاحوال) التى من جملتها الوجود عندكم (لاتتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولامجهولة ولامقدورة ولامعجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارى سبحانه موجدا للمكنات ولاقادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لايقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو فى اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عــدمى فلايكون اثرا للمؤثر وفيــه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لاانها توجد الاتصــاف والفرق بين الاترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به ❊ الوجه (الثانى لوكان) المعدوم الممكن (ثابتا كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقا (من المنفى) لشموله الثابت والمنفى معا (فيكون) مفهوم

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وايضا الخ) سند آخر للمنع المذكور كما لايخفى قوله (ان القول الخ) هذا الدليل الزامى مركب من مقدمات محققة هى ان الذوات على تقدير ثبوتها ازلية وان الازلية تنافى المقدورية وان الوجود حال ومقــدمة للنافى وهى انتفاء الحال ومقــدمة للمثبت وهى عدم تعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لوكانت الذات ثابتة لزم نفى المقدورية اذلوتحقق المقــدورية يلزم عــلى النافى القول بتأثير القدرة فى الحال مع عدم الحال وعلى المثبت القول بتأثير القدرة فى الحال مع عــدم تعلق القدرة بها وكلا الامرين باطلان فماقيــل انه لامجال للتحقيق بل هو الزامى ولاالزام ايضا لانه اما ان يعترف الخصم بان الوجود حال اولا وعلى الاول لايصح قوله مع انه لاحال عندكم وعــلى الثــانى لايصح قوله لكان ذلك التأثير فى الحال ليس بشئ قوله (فلاتتعلق القدرة الخ) لان الازلية تنافى المقدورية ولانها اذاكانت ثابتة فى انفسها فلاتحتاج الى علة فضلا عن كونها مقدورة بخلاف ما اذا لم تكن ثابتة فان القدرة تتعلق بانفسها بمعنى ان ذواتها اثر القادر كما هو مذهب الاشعرى قوله (ليست معلومة الخ) اى بالذات لعدم استقلالها بالتعقل والوجود قوله (وذلك كفر صريح) فيه انه لوتم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة مع انهم لايكفرونها والجواب ان كون اللازم كفرا صريحا لايقتضى ان يكون اللزوم صريحا و يجوز تكفيرهم فان التزام الكفر كفر اولزومه اذا كان صريحا قوله (امر عدمى) اذلووجد لكان له اتصاف بالوجود فننقــل الكلام الى اتصاف الاتصــاف و يلزم التسلسل وما قيل انه يجوز ان يكون اتصاف الاتصاف امرا اعتباريا فمدفوع بان الاتصاف بالامر الذى من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كما انه فرع وجود الموصوف عــلى مابين فى محله قوله (انه تجعل الذات متصفة بالوجود) يعنى ان تأثير القدرة فى نفس الاتصاف من حيث انه رابط بين الموصوف والصفة لامن حيث انها جعلت الاتصاف اتصافا ولامن حيث انها جعلته موجودا ثم الاتصاف بالوجود ان كان حقيقيا بان كان الوجود صفة زائدة على الماهية فى الخارج سواء كان موجودا اومعدوما فلااشكال اذيكون تأثير القدرة فى الامر الخارجى وان كان انتزاعيــا فمعنى تأثير القدرة انها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهــذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث ينتزع منها الوجود ثم اثر القدرة هو الذات من حيث الاتصــاف وهو موجود فى الخارج فاندفع الشك الذى عرض لبعض الناظرين انه يلزم ان يكون اثر الفاعل امرا اعتباريا وذلك بين البطلان قوله (الاترى الخ) تنوير للمعقول بالمحسوس قوله (كان المعدوم اعم الخ)

٣ المقارنة للماهية المشــتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحــدة والكثرة ولابعد فى ذلك فان التشخص لما ميز الموجود الخارجى مع انه اعتبارى عندنا فلان ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعــدوم الثابت اولى

قوله وقد يقال) قائله الشارح الابهرى وهذا الجواب على تقــدير ارادة المــاهية من الذات كما صرح به حيث قال ان اريد به ان ذات ماهيــة الســواد الكلية هل هو مقتضى للوحدة اوالكثرة اولا فنختــار ان الماهية الكليــة لاتقتضى بالذات الوحــدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم موردا للمتزايلات اذالصفــات والمشخصات لاتتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولاكــثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهيــة ولذا قال الشــارح المحقق وقد يقال

قوله ينفى المقدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعــدوم كيف يتحقق المقدورية ولم يتعلق الجعل قلت تتعلق بنفس الذوات على ما سيجئ من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفا لتحقيق الشــارح فان المختــار عندنا ايضا على تحقيقه التأثير فى جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلافرق

قوله والوجود حال الخ) فيه بحث اذلامجال للتحقيق بل هو الزامى ولاالزام ايضا لانه اما ان يعترف الخصم بان الوجود حال ام لا فعلى الاول لايصح قوله مع انه لاحال عنــدكم وعلى الثانى لايصح قوله لكان ذلك التأثير فى الحال فالاولى ان يقال فى ابطال كون التأثير فى الوجود والوجود ليس بموجود كما قيل فى ابطال كونه فى الاتصاف ان الاتصــاف امر عدمى الا انه لايتم على رأى القائلين بوجود الوجود

قوله لانا نقول ذلك الاتصــاف امر عدمى) اذلووجد فى الاعيان لكان له اتصــاف بالوجود فيها فينقل الكلام الى اتصاف الاتصاف و يلزم التسلسل وفيــه بحث اذ من الجــائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهيــة بالوجود دون سائر الافراد وسيشير اليه الشارح فى بحث الوجود

قوله وفيه بحث) قيل فى بحثه بحث فان قدرة الايجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولابالوجود لكون ٣

المعدوم مطلقا (متميزا عنه) اى عن مفهوم المنفى (والا) اى وان لم يكن متميزا عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم امرا (ثابتا لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعنى مفهوم المعدوم (صادق على المنفى) اى على ماصدق عليه المنفى (و) كل (مايصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفى ثابت هذا خلف ومايقال) من (ان المعدوم الممكن ثابت عندهم (لاكل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلايلزم من صدقه) اى صدق المعدوم (على المنفى ثبوته اذيصير) الاستدلال (هكذا المنفى معدوم و بعض المعدوم ثابت وانه لاينتج لكون الكبرى فى الشكل الاول جزئية فانه بمعزل مماقدمناه من التحرير وانما خزاهم ذلك القول انهم لم يحوموا عــلى المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم) اى قصد المســتدلين بالوجه الثــانى (الالزام) اى الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقــدير كونه اعم من مفهوم المنفى يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ماصدق عليه المنفى ثابتا لاتصافه بامر ثبوتى هو مفهوم المعدوم وحينئذ لايتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكــبرى فى الشــكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بمــا صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقــال على تقدير كونه اعم من المنفى لايكون ماصدق عليه المعدوم نفيا محضــا والا لم يكن بينهمــا فرق واذا لم يكن نفيــا محضا كان ثابتا فيصدق المنفى معدوم والمعــدوم ثابت فيرد عليه انه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفى محض هو المعدوم الممتنع و بعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى فى ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على تقــدير كونه اعم من المنفى كان مفهوم المنفى متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ماصدق عليــه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما مايقال من ان المعــدوم ليس عندهم اعم من المنفى فمردود بمانقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا وحينئذ اما ان يكون مساويا له

❊ سيالكوتى ❊

وذلك لانه حينئذ يكون المعــدوم نقيض الموجود والمنفى نقيض الثابت الذى هو اعم من الموجود ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن المعدوم ثابتا فانه حينئــذ يكون المعــدوم مساويا للمنفى كما ان الثابت مساوق للموجود فالقضية الشرطية لزومية وماقيل لادخل للثبوت فى الملازمة اذعلى تقدير عدم الثبوت الاعمية ثابتة اذ للمعدوم فرد ان الممكن والممتنع وللمنفى فرد واحــد وهو الممتنع ليس بشئ لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ماهو فرد للمعدوم فردا للمنفى قوله (فانه بمعزل الخ) لانه قد ثبت الكليــة بلاريبة قوله (خزاهم ذلك القول) فى القاموس الخزالة بضم الخاء المعجمة والزاى الكسرة فى الظهر خزل كفرح فهو اخزل ومخزول والضمير المستتر راجع الى القول المذكور بمايقال وقوله انهم منصوب بنزع الخافض اى لانهم قوله (والا لم يكن بينهما فرق) اى فى الصــدق قوله (انه ليس جميع الخ) فان اريد بقوله لايكون ماصدق عليه المعدوم نفيا محضا رفع الايجاب الكلى فالملازمة المدلول عليها بقوله والا لم يكن بينهما فرق ممنوعة وان اريد به السلب الكلى صحت الملازمة المذكورة لكن يمنع الملازمة الثانية اذلايلزم من رفع السلب الكلى الايجاب الجزئى وهو ان بعض المعدوم ثابت قوله (ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اظهر من صدق مفهوم المعدوم على افراده المنفى اللازم على تقرير المصنف بل الاظهر ان يترك كونه اعم و يقــال لوكان المعــدوم الممكن ثابتا كان المنفى متميزا عنه الخ قوله (ليس عندهم اعم) بل هو مباين له لاختصاصه بالممكن فلايصح الصغرى اعنى كل منفى معدوم قوله (يطلقون المعدوم) بالمعنى المقابل للموجود عــلى ماصدق عليه المنفى ايضا اى كما يطلقون لفظ المنفى عليه فلايكونان متباينين فاندفع ماقيــل انه يجوز ان يكون الاطــلاق بالاشتراك اللفظى قوله (وحينئــذ اما ان يكون الخ) لانتفاء التباين وعدم الاتحاد فى المفهوم

٣ الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكــان هو الاثر ليس الا لم يكن اثرما موجودا اوكان الصور المحسوسة صورا للامور العدميــة المحضــة وهل يقبل العقــل ان يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وان يكون الهوية المحســوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه ان المنفى تعلــق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله وجودا فالمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالاثر وهو الذوات بالاعتبــار المذكور موجود بلاريبة فتأمل

قوله اوكان المعدوم الممكن ثابتا الخ) قيــل لادخل للثبــوت فى الملازمة اذعلى تقدير عدم الثبوت فالاعمية ثابتة اذللمعــدوم فردان الممكن والممتــع وللمنفى فرد واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد بيان العمــوم على وفق مااصطلحــوا عليه من ان المنفى مالاثبوت له محالا كان اوممكنا كالخياليــات فالتعرض لثبوت الممكن المعــدوم فى اللزوم مما لابد منه اذلولم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدم منفى بالمعنى المذكور فلايثبت عموم المعدوم منه

قوله واعــلم ان الاظهر آه) وجه الاظهرية ان صدق مفهــوم المنفى على افراده اللازم على هذا التقدير اظهر من صدق مفهوم المعــدوم الذى هو اعم من مفهوم المنفى على افراد المنــفى اللازم على التقدير الاول

قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا) اى كما يطلقون المنفى على المنفى اى يطلقون لفظ المنفى على ذاته فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله وحينئذ اما ان يكون مساويا الخ بناء على توهم ان معــنى ايضا كما يطلقون المعــدوم على الثابت اذحينئذ لااحتمال للمساواة على ان معنى قوله وحينئذ حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ ايضا او نقول انه توســيع للدائرة لاترديد ومثــله مقبول شايع فى كلامهم وقد يورد على على جواب الشــارح من القبيــل ان اطــلاق المعدوم على المنفى يحتمل ان يكون باشتراك اللفظ بان يوضع بوضع آخر بازاء المنفى لاباعتبار اتصاف المنــفى بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبــوت المنفى لايقــال الاطلاق على المنفى والثابت معا فلااشتراك لفظيا بناء على عدم عموم ٣

او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى (للمثبت) اى للذى يثبت كون المعدوم ثابتا (وجهان ※ الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (اما الاول فلانه) اى المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشئ الا بتميزه عن غيره) والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله (وايضا فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور دون بعض ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) اى اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض (واما الثانى فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه) وثبوته فى نفسه (والنفى الصرف لا تعين له) فى نفسه (ولا اشارة) عقلا (اليه والجواب) عن هذا الوجه هو (النقض بما وافقونا على انه منفى كالممتنعات) فان بعضها كشريك البارى متميز عن بعض كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذى رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف

﴿ سيالكوتى ﴾

لفرض صدق المعدوم على الثابت وهذا الترديد بالنظر الى مجرد صدق المعدوم على المنفى من غير ملاحظة حال المنفى واما اذا لوحظ حاله فاعمية المعدوم متعين كما فى المتن **قوله** (فالمطلوب حاصل) اى المطلوب الاصلى وهو عدم ثبوت المعدوم اذ يرتب على التقديرين الاولين القياس هكذا كل معدوم منفى ولا شئ من المنفى بثابت فلا شئ من المعدوم بثابت وعلى التقديرين الآخيرين كل منفى معدوم او بعض المنفى معدوم وكل معدوم ثابت بناء على ما قررنا فالمنفى ثابت هذا خلف فالمعدوم ليس بثابت وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لانه على جميع التقادير يكون متميزا عن المنفى فيكون ثابتا **قوله** (الا بتميزه عن غيره) ولا اقل من نقيض ذلك الوجه الذى تصور به فلا يرد النقض بتصورات الاشياء بالمفهومات العامة **قوله** (ان كل معدوم ممكن متصور) اى تفصيلا لانه الموجب للتميز فلا يرد ان كل معدوم ممكن متصور ولو بعنوان كونه معدوما ممكنا لان هذا التصور لا يوجب التميز بين افراده **قوله** (لعلهم الخ) هكذا قرره الامام فى المباحث المشرقية **قوله** (كما يشهد به الخ) فان الظاهر من ايراد لفظة ايضا التوافق بين السابق واللاحق بالوجه المخصوص لا بمجرد التوافق فى كونهما دليلين على تميز المعدوم فانه يكفى لافادته العطف فقط **قوله** (فان بعضه مراد) اى لنا وكذا مقدورلنا ولو اريد كونه مراد الله تعالى ومقدور الله تعالى بالتعلق الذى به الوجود بالفعل لا تجه الكلام لكن ملايمة السابق يقتضى الحمل على ما ذكرناه اذ لا يطلق التصور على علمه تعالى **قوله** (فلان كل متميز له هوية الخ) فيه اشارة الى ان الاستدلال بخصوص صفة التميز فانه المقتضى للهوية لا بانه صفة ثبوتية حتى يلزم الاستدراك فى الاستدلال اذ يكفى ان المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ **قوله** (والنفى الصرف الخ) مقدمة ثانية للاستدلال او الحاصل مما سبق ان كل متميز له هوية فى نفسه وهو غير مطلوب فلابد من ضم هذه المقدمة وهى قوله النفى الصرف لا هوية له فى نفسه ينتج ان التميز لا يكون نفيا صرفا وهو المطلوب **قوله** (والخياليات) اى الممكنات التى ركبها الخيال من الامور المحسوسة **قوله** (اتفاقا) اى بين القائلين بثبوت المعدوم والنافين له **قوله** (ذوات الجواهر الخ) اى الجواهر الفردة اذ لا تأليف فى العدم والاعراض التى يتصف بها الاشياء فى الخارج فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة و بقولهم الثابت فى العدم من كل نوع افراد غير متناهية البسائط وهى نوع الجوهر الفرد وسائر انواع الاعراض و يلزمهم القول بقيام الاعراض بذواتها حال الثبوت ولعلهم لا يأبون عن ذلك

٣ المشترك لانا نقول يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ على ان هذ التوجيه على تقدير تمامه يستدعى صرف كلمة ايضا الى ذلك المعنى الموهم لركاكة الترديد والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال فى دفع قيل ذلك القائل انه اوسلم عدم اطلاقهم المعدوم على المنفى بالاشتراك المعنوى لاشك فى ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفى سلب الثبوت ولاشك فى عموم الاول لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى

قوله فالمطلوب حاصل) اراد به اصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفى فان قلت مراد المعترض نفى عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر فى الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما فى صناعة المناظرة فكأن السؤال يتضمن فى مثله دعوى عدم ثبوت اصل المدعى اصلا لعدم تمام دليله و بهذا يظهر انطباق الجواب الذى يذكر فى امثاله

قوله على انه منفى) معنى النفى عندهم سلب الثبوت فلا محذور فى عطف الخياليات على الممتنعات

قوله وعندهم ان الثابت الخ)ظاهره ان هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم وما سنذكره فى آخر المقصد السادس من ان الكل اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم الخ يدل على انه قول البعض الا ان يؤل بما سنذكر هنالك

الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له فى العدم اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال) فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم فى العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجه فى الاحوال لان كونه ثابتا فى العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل المفهومات التى يسميها بعضهم احوالا لاشك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (يبنان ثبوته) اى ثبوت المعدوم الممكن (ينافى كونه مقدورا و) كونه (مرادا) فان ما يدل على نفى المقدورية يدل على نفى المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) اى اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذى ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (ان اردتم به القدر الثابت فى المنفى) وهو التميز الذهنى (فظاهر انه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفى ايضا ثابتا (وان اردتم به غيره) اى غير ذلك القدر (منعناه) اى لا نسلم ثبوت التميز الذى هو غير ذلك القدر للمعدوم

﴿ سيالكوتى ﴾

كما لا يأبون الفلاسفة من كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا بحسب الوجودين فان خلافهم انما نشأ من نفى الوجود الذهنى واثبات احكامه الاشياء فى الخارج ولذا قال بعضهم بثبوت رجل معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قلنسوة ملونة بيده سيف معدوم يقاتل قتالا معدوما بناء على انه يجوز ان يتصور ذلك **قوله** (ونفس الوجود) اى من غير اتصاف الماهيات به **قوله** (فى العدم الخ) اى فى حال عدم الماهيات فلا ينافى التعميم الذى سيأتى من قوله لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما فان المراد به ليس ظرف ثبوت الاحوال شئ من الامور المذكورة والوجود من حيث كونه حالا داخل فى ذلك التعميم وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالا او موجودا او معدوما فتأمل فانه قد خطأ فيه بعض الناظرين **قوله** (وذلك لا يتصور) بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات والسكنات وذلك يفضى الى مذهب السوفسطائية و بعضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بان السفسطة انما تلزم اذا قلنا بترتب الآثار والاحكام الخارجية فى حال العدم وفيه ان الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية **قوله** (فى العدم) اى فى حال عدم ما يتصف بها **قوله** (وكأنه خص الوجود الخ) يعنى ان الوجود وان كان مندرجا فى الاحوال فالنقض به يتجه على نفاة الاحوال من حيث انه حال لكن من حيث خصوصه يتجه به النقض على كلا الفريقين فله مزية على سائرها وذلك لانه يصح ان يقال الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وانه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل ان الوجود حال اولا بخلاف سائر الاحوال **قوله** (ثم النقض الخ) جواب عما اورده صاحب المقاصد من ان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل معلوم ثابت فى الخارج فان كان موجودا ففى الوجود وان كان معدوما ففى العدم اولا موجودا ولا معدوما ففى تلك الحال **قوله** (وجود المعدوم) اى الوجود المخصوص الذى يتصف به المعدوم حال عدمه اى عدم المعدوم **قوله** (لزم اجتماع الوجود الخ) ضرورة ان الثبوت والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها فى العدم فالوجود لا يكون الا فى المعدوم لكونه امرا انتزاعيا **قوله** (لاشك انها متمايزة) فانكم لا تشكون فى تمايزها انما تشكون فى حاليتها **قوله** (وليست ثابتة عندكم) اى مرتفعة بالمرة لا تقولون بها اصلا فضلا عن الثبوت **قوله** (وبالجملة الخ) ما مر كان نقضا اجماليا وهذا نقض تفصيلى جعل صورة النقض سند المنع فمعنى قوله و بالجملة اى

قوله وليست ثابتة عندكم فى العدم) فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتى وليست ثابتة عندكم لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما ترك قوله فى العدم فما وجه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بانها معدومات كان الانسب هذا التقييد واما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملايمة كلام المقاصد الذى اورد قوله ثم النقض الخ ردا عليه كما يدل عليه النظر فيه

قوله وكأنه خص الوجود بالذكر الخ) قيل مآل هذا الاعتذار ان المراد بالوجود فى ما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم آه وليس بحال والاظهر من السياق ان مآله تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حاليته باعتبار قيام الوجود بالموجود فى الجملة واما سائر الاحوال فلا ضرورة فى انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال

قوله لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض فى العدم من غير ان تقوم بالجواهر ومثله جائز فى الوجود بلا لزوم كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت وجود المعدوم فى العدم الذى ادعى ضروريته بمعنى البداهة وتجويز ثبوته فى العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به وان كان الاعتراض على دعوى الاتفاق على انتفاء الوجود فى حالة العدم لم يرد ايضا لان الاحوال فى قوله ثم النقض بالاحوال يندرج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل والحاصل ان مبنى القيل على الغفلة عن الاضافة فى وجود المعدوم فلا تغفل

قوله ولا فى العدم) لان المفهومات التى يسميها البعض احوالا امور اعتبارية ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود عندكم فهى من قبيل الممتنعات وانتم انما تقولون بثبوت المعدومات الممكنة

قوله فيقول انها ثابتة على انها واسطة) فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله واما القائل بالحال آه قلت هم انما يخصصون الثبوت فى حال ٣

الممكن (وعليكم) اولا (تصويره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) اى بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع فى المقامين ❊ الوجه (الثانى المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا فى المعدوم الممكن (وانه) اى الامكان (صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره) فى المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اى ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتبارى (كما سيأتى) فى ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض مانقض به الوجه الاول (واهم شبه غير هذا) اى غير الوجهين المذكورين (منهامايعودالیهما بحوانه) اى المعدوم الممكن (فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان) اذلا يتصور التغاير الابين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثانى بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التى هى صفة ثبوتية فجوابه اما النقض اومنع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ماليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز فى علم الفاعل كاف فى القصد (و) نحو (ان الادراك) اى الاحساس (علم) اى نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) ان يكون لنا (مدرك) اى محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه

✽ سيالكوتى ✽

مجمل البحث وخلاصته هذا الا انه اجمال للسابق **قوله** (وعليكم ثانيا الخ) فيه اشارة الى ان التصوير لاجل التقرير فان اقامة الدليل بعد بيان المدعى وليس معنى التصوير التعريف حتى يرد عليه منع الطرد والعكس وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان اللائق ان يترك قوله اولا وثانيا و يقول فانا من وراء المنع فى المقامات **قوله** (وانه صفة ثبوتية) ان اريد بها انها موجودة فى الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتى تقريره وقول الشارح فى الجواب بل هو امر اعتبارى فيرد عليه انه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعدومات الممكنة فى الخارج ولو اريد بها ماليس السلب داخلا فى مفهومه بناء على ان تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج فى الوجود والعدم فالنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتيه جار على التقريرين **قوله** (ببعض مانقض الخ) وهو الخياليات فانها ممكنة الوجود فى حد ذاتها وان امتنع ثبوتها حال العدم لاجل العدم **قوله** (راجع اما الى الاول الخ) فان الحكم على الغيرين بانهما شيئان اى ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل الاتصاف بالغيرية **قوله** (فقد رجع الخ) لما كان التعين عين التميز اومستلزماله ارجعه الى الوجه الاول وان كان يمكن رجوعه الى الثانى بان التعين صفة ثبوتية **قوله** (فان التميز الخ) تعليل لمقدمة مطوية فى التشبيه فان الجواب بالنقض لاشبهة فيه والجواب بمنع كون التعين والتميز مقتضيا للثبوت فيه خفاء ازاله بان التميز فى علم الفاعل كاف وهو لايقتضى الثبوت الخارجى و بعض الناظرين لما خفى عليه معنى الفاء غيره الى الواو وجعله جوابا آخر وحمل قوله كالجواب على النقض ولا يخفى سماجته **قوله** (اى نوع منه) لان العلم يتنوع الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل **قوله** (فلو جاز الخ) اى اذا كان الاحساس نوعا من العلم يكون المعلوم اى المتعقل كالمحسوس فى المعلومية فلو جاز ان يكون الخ **قوله** (وهذا راجع الى الاول) لان الاستدلال فى الاول بالمعلومية بواسطة استلزامه التميز وههنا الاستدلال بالمعلومية بلا واسطة اذ تقريره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لو لم يكن ثابتا لجاز ان يكون لنا معلوم ليس بثابت ولو كان كذلك فليجز ان يكون لنا محسوس ليس بثابت لان المعلوم كالمحسوس فى اقتضاء الثبوت بجامع المعلومية لكن الثانى باطل

٣ العدم بالمعدومات الممكنة لامطلق الثبوت

قوله يدل على نفى المرادبة ايضا) لان الارادة كما سيجئ فى مباحث الاعراض لاتتعلق الا بمقدور مقارن عند اهل التحقيق

قوله ببعض مانقض به الوجه الاول) وهو غير الممتنعات

قوله اومنع كون الغيرية صفة ثبوتية) وان قال به مشايخنا القائلون بان الصفات لاهو ولاغيره كما سيجئ فى موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على ان الغيرين موجودان ينفك احدهما عن الآخر فى الوجود اوفى الحيز لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة

قوله فقد رجع الى الوجه الاول) وان حمل قولهم على ان التعين صفة ثبوتية يرجع الى الثانى الا ان التعين عند المتكلمين امر اعتبارى كما سيجئ

النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولامدرك بالحواس وايضا ماذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا ترى انه لايتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ماستوردها فى مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا) وهى ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة فى انفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال فوجب ان لاتكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة فى انفسها وسيأتيك جوابها هناك ✽خاتمة✽ للمقصد السادس (وفيها بحثان ❊ الاول) فى تحقيق معنى لفظ الشئ و بيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة بخلاف ماتقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه بحث معنوى (الشئ عندنا الموجود) اى لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم و يلزمهم المستحيل) اى يلزمهم اطلاق الشئ

✽ سيالكوتى ✽

فالمقدم مثله **قوله** (النقض بالمستحيل) اى ابطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس بثابت ولايمكن ادراكه بالحواس فقد تحقق انا معلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركا بالحواس سمى ابطال الملازمة نقضا لاستلزامه نقض كون المعلومية علة للثبوت و بما ذكرنا اندفع ماقيل انه لادخل لعدم كونه مدركا بالحواس فى نقض كون المعلومية علة كما لايخفى **قوله** (وايضا ماذكره الخ) اى فيما ذكره من القياس الاستثنائى تمثيل خال عن الجامع اى الامر المشترك المؤثر فى الحكم وذلك لان الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبينة بالتمثيل اى بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلومية المشار اليه بقوله الادراك علم يعنى لانسلم وجود الجامع فان الاحساس يخالف التعقل فى الاحكام الا ترى تخالفهما فى اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما فى اقتضاء الثبوت وعدمه و بما حررنا لك من انه منع اندفع الشكوك الموردة ههنا من ان التخالف بالنوع لاينافى وجود الجامع وانه يشعر بانه لولا التخالف بالنوع بل يكونان متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما وان اللازم مما ذكره عدم كون المعلومية جامعا وهو لايستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقا وان التنوير المذكور لايثبت المخالفة بالنوع لان مدارها على توهم كونه مدعيا لاثبات الخلو عن الجامع كما لايخفى **قوله** (وسيأتيك جوابها هناك) من انا لانسلم استحالة سلب الشئ عن نفسه فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه دائما انما المحال هو الايجاب المعدول **قوله** (وهذا بحث الخ) الغرض منه دفع توهم ان هذا البحث قد علم مما سبق لانه اذا لم يكن المعدوم شيئا كان مختصا بالموجود واذا كان شاملا للمعدوم كان معناه المعلوم ووجه الدفع ان هذا بحث لغوى متعلق ببيان ماوضع له لفظ الشئ وماسبق بحث معنوى لما عرفت ان معناه ان للمعدوم تقررا وثبوتا حال العدم اولا وهذا الفرق وان كان يستفاد مما سيجئ فى المتن من قوله والنزاع لفظى والحق ماساعد عليه اللغة الا انه اراد الشارح التنصيص عليه من اول الامر للعناية بدفع التوهم المذكور **قوله** (يطلق على الموجود فقط) الحصر مستفاد من تعريف المسند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضى ذلك واما ان الموجود يطلق على الشئ فقط فمتفق عليه ولان تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه **قوله** (وكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ) يعنى ان المقصود التلازم من الجانبين فى الصدق سواء كانا مترادفين اومختلفين فى المفهوم ولذا قالوا الشئ الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود **قوله** (يلزمهم اطلاق الخ) اى يلزمهم ان يطلقوا لفظ الشئ على المستحيل حقيقة مع انهم لايطلقونه اصلا كيف وانهم لايطلقون عليه لفظ المعدوم فضلا عن الشئ على مافى تلخيص المحصل والاعتذار عن هذا قد سبق فى تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لايمنع ذلك و يؤيد ذلك ماقال الزمخشرى ان الشئ اسم لما يصح ان يعلم

قوله وهذا بحث لفظى) نقل عنه ان هذا وان ذكره المصنف الا انه اراد التنبيه على الفرق بينه وبين ماتقدم

قوله يطلق على الموجود فقط) قيل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوى اما عند ابى الحسين والنصيبينى فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدى حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشئ عبارة عن الموجود ولهذا قال فى شرح المقاصد مذهب ابى الحسين والنصيبينى هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان يحمل كلامهما على التساوى ومعنى قولهما هو حقيقة فى الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لانه بمعنى الموجود ثم سياق الكلام يشعر بان المراد تعيين ماوضع له الموجود بحسب اللغة لامجرد تعيين مايطلق عليه

قوله ويلزمهم المستحيل الخ) قيل عليه ان اراد لزوم اطلاق الشئ على المستحيل وبطلانه فى نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح فى تعريف العلم باعتقاد الشئ على ماهو به ان الشئ يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله العلامة انه اسم لما يصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب عندى اختيار الشق الاول ودفع المنع بما صرح به من اختصاص الشئ بالموجود مستدلا عليه بما سيجئ الآن واما ماذكره فى تعريف العلم فالمراد به كما نبهنا عليه هناك ان الشئ يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم نعم صرح الآمدى بان الكلام الزامى وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندى

على المستحيل لانه معلوم الاان يقولوا المستحيل لايعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية (و) قال (الناشي ابو العباش هو القديم وللحادث مجاز و) قالت (الجهمية هو الحادث و) قال (هشام) بن الحكم (هو الجسم و) قال (ابو الحسين) البصرى (والنصيبيني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم) وهذا قريب من مذهب الاشاعرة (والنزاع لفظى) متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة) والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون فى اطلاق لفظ الشئ بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا (ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفى اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله (والله على كل شئ قدير ينفى اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابى العباش الناشى (و) قوله (ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك) ينفى (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول لبيد (الا كل شئ ما خلا الله باطل) ينفى (اختصاصه بالحادث) لان الاصل فى الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية ❊البحث (الثانى فى تعريفات المعتزلة على القول بان المعدوم شئ) اى ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق) وتأثير الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير ابن عياش انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا او البياض بياضا والجوهر

❊ سيالكوتى ❊

موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما **قوله** (الا ان يقولوا الخ) قد سبق فى تعريفات العلم ان انكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بانه لا يتعلق العلم به وسيجئ تحقيق هذا فى مباحث العلم **قوله** (هشام بن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع عن الشارح ان خطه ائلا يسقط تنوين هشام من المتن **قوله** (وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد فى المفهوم ودعو بهم اعم من ذلك كما مر **قوله** (متعلق بلفظ الشئ) يعنى ليس المراد باللفظى ما هو المشهور وهو ما يكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون المعنى بان يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر **قوله** (يطلقون لفظ الشئ على الموجود) اى بخصوصه لا من قبيل اطلاق الانسان على زيد فلا يكون الموجود اخص منه ومعلوم ان الشئ ليس اخص من الموجود فيلزم ان وهو المطلوب فلا يرد ان مجرد الاطلاق على الموجود لا يثبت المدعى **قوله** (تلقوه بالقبول) فلا يكون اطلاقه عليه مجازا **قوله** (ونحو خلقتك الخ) ابطال لدعاوى الخصم بعد اثبات دعواه **قوله** (لان الحقيقة الخ) اى اللفظ باعتبار المعنى الحقيقى لا يصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى **قوله** (انما تتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآية بخلاف ما اذا كان بمعنى الموجود فانه حينئذ يصح المعنى ويكون الآية من قبيل العام المخصوص واما انه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا **قوله** (ينفى اختصاصه بالجسم) اذ فعل العبد عرض وما قيل انه ينفى اختصاصه بالموجود ايضا لان الذى سيفعل معدوم فمدفوع لانه معدوم حال القول لا مطلقا فالمعنى لا تقولن لموجود بارادته تعالى فى وقته المقدر له انى افعل ذلك غدا الا ان تقول ان شاء الله **قوله** (المعدومات الممكنة) اى البسيطة **قوله** (لا فى كونها ذوات) اشار بذلك الى ان اختصاص التأثير فى كونها موجودة اضافى فلا ينافى تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالاعراض **قوله** (فقال ابو اسحق الخ) تحرزا عن لزوم السفسطة **قوله** (متصفة بصفات الاجناس)

قوله الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الخ) صرح به الشيخ فى الشفاء ايضا كما سيجئ تحقيقه فى مباحث العلم

قوله وقال هشام ابن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع عن الشارح ان خطه ائلا يسقط تنوين هشام من المتن

قوله قابلوه بالانكار) لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقتك الخ) لان التلقى بالقبول والمقابلة بالانكار متحققان على تقدير عموم الشئ ايضا

قوله ينفى اختصاصه بالقديم) فان قلت الآية الكريمة تدل على نفى اختصاص الشئ بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة ايضا وكذا يدل على نفى اطلاقه على القديم لا على مجرد نفى اختصاصه به وكل منهما ينافى المدعى الاصلى قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا يستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية واما الثانية فلان غايته ان يكون لفظ الشئ عاما خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا اختص القديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى

قوله ينفى اختصاصه بالجسم) فيه ان ظاهر الآية ينفى الاختصاص بالموجود ايضا اذ تمام الآية ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذى سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن ان يقال لا يلزم من الآية ان يكون اطلاق الشئ على الذى سيفعل قبل

قوله متصفة بصفات الاجناس) قالوا لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت فى العدم لتماثلت فى الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقايق لا تمام حقيقتها كما توهموه والتساوى فى العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة فى الوجود وحينئذ لا يرد شئ مما ذكر وبهذا يبطل ايضا تمسك ابن عياش على التعرى بانها لما كانت متساوية فى الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا لتسلسل ولا لفاعل موجب ٣

جوهرا والعرض عرضا وهى) اى الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) اى البنية المركبة من امور عدة (او الى التفصيل) اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة فى الاعراض المركبة (و) القسم (الثانى) العائد الى التفصيل (اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية) التى هى من صفات الاجناس (الثانى الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له فى الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا فى كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل فى جعل الجوهر موجودا اى متصفا بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اى وجود الجوهر (وهو التحيز) قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له فى اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول فى الحيز) اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول اعنى) الوصف (الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو العرضية) التى هى من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) اى للوجود (وهو الحصول فى المحل) فان العرضية ليست علة للحلول فى المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول فى المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض (ومنهم

❊ سيالكوتى ❊

اى الصفات النفسية هى ما لا يكون حاصلة لاجل معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة والجواب انها متخالفة بالماهيات وان كانت متساوية فى مفهوم الذات **قوله** (على الاطلاق) سواء كانت صفات الاجناس اولا وسواء كانت موجودة اولا فان الصفة عندهم اعم من العرض فيشمل الموجود على تقدير كونه معدوما **قوله** (فانها محتاجة الخ) لان الحيوة مشروطة بالبنية لكونها اعتدال المزاج او تابعة له والبواقى مشروطة بها **قوله** (لان الماهيات غير مجعولة عندهم) اى فى كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم الجعل بهذا المعنى متفق عليه اذ لا يتصور توسط الجعل بين الشئ ونفسه لان الكلام فى بيان مذهبهم **قوله** (وهو التحيز) اى الحصول فى حيز ما **قوله** (قالوا) اى الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى **قوله** (غير الحركة الخ) اى لا ينحصر فى الاربعة كما يدل عليه الدليل لانه ليس شيئا منها **قوله** (كان له الخ) اما الاجتماع والافتراق فلفرض كونه موجودا واحدا فقط واما الحركة والسكون فلكون كل منهما كونا ثانيا **قوله** (انه احد الاربعة) لعدم اعتباره اللبث فى السكون **قوله** (بشرط الوجود) تصريح لما علم ضمنا اذ التحيز كما عرفت مشروط بالوجود **قوله** (الا حلول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشئ منهما لا لان حلول السواد صفة للسواد لا لمحله فانه اذا كان الحلول صفة له يكون كونه محلا له صفة لمحله **قوله** (غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لان الاعراض المشروطة بالحياة وان اوجبت لمحالها صفات الا ان الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية **قوله** (واما سبب الحصول الخ) فلذا كان فى المرتبة الثالثة اعنى ما يحصل بشرط الوجود دون الرابعة لانها ما يكون معللة بصفة زائدة

٣ لتساوى نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موردا للمتزايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة

قوله اى الصفات على الاطلاق) اى سواء كانت صفات الاجناس اولا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به

قوله هو الحيوة وما يتبعها) المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هى من مقولة الاعراض وبالحيوة الاعتدال النوعى او القوة التابعة له فلا يتجه حيوة البارى تعالى نقضا ولا صفاته التابعة لحيوته تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتبارى وفيه تأمل

قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود) هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى

قوله الكون غير الحركة الخ) اى لا ينحصر فى هذه الاربعة لان الاربعة ليست من الكون

قوله انه احد الاربعة) سيجئ فى بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه

قوله بالتحيز بشرط الوجود) تصريح لما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود هذا القيد

قوله الا حلول السواد فيه) والحلول صفة للسواد لا لمحله فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا ان حلول السواد فى المحل صفة له كما قيل فى نظائره من حصول صورة الشئ فى العقل وفهم المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح فى اول البيان من حواشى المطول

قوله وهو الحصول فى المحل) لا يخفى ان هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافى عدها من الانواع الثلاثة الاول لان الملحوظ فى الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك

من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصرى فلايكون التحيز عندهم صفة على حدة كامر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لان التحيز علة للحصول فى الحيز فلاينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا فى الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولاجوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) ابو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولايجوز ان لايكون الجوهر جوهرا (مع) اثبات (الحصول فى الحيز) لانه معلول التحيز فلاينفك عنه (و) ابوعبدالله (البصرى يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول فى الحيز) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلايثبت حال العدم (وانه) اى البصرى (يختص من بينهم (باثبات العدم صفة) واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته) اى بيان وجوده (بالدليل) فانهم لماجوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج فى العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج فى العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لاجهالة فيه ولاسفسطة (اذ معناه انه لايصلح صانعا للعالم الامن هذه

❊ سيالكوتى ❊

قوله (الجوهرية نفس التحيز) لان معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه قوله (حاصلا فى الحيز) والا لكان متحركا اوساكنا مجتمعا اومفترقا و يلزم السفسطة قوله (فلذلك اثبت الخ) اذلا فرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجناس قوله (من بينهم) افاد لذلك ان الباء فى قوله باثبات داخل على المقصور قوله (باثبات العدم صفة) اى امرا قائما بالمعدوم كما يرشد اليه دليل النافين له لانه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود فى الحال على ماوهم لان عدم اشتراط القيام بالموجود فى الحال ممالم يذهب اليه احد كيف وان التحقق التبعى معتبر فى مفهومه كامر فى المقدمة ولانه لابد ان لايكون موجود اولا معدوما والعدم معدوم قوله (واتفق من عداه الخ) واستدل بان المعدومية لوكانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهوغيرها فتكون ممكنة فاحتاجت الى فاعل وفاعلها ليس بموجب والا لدامت المعدومية اولزم التسلسل ولامختار والا لتجددت المعدومية لان اثر المختار حادث فيلزم ان لاتكون الذات معدومة فى الازل فيلزم الخلو عن الوجود والعدم قوله (اى جميع القائلين الخ) واما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقا اواتصافها بصفات الاجناس فقط فلايقولون بهذا القول قوله (على انه بعد العلم الخ) يعنى ان العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم وبالقدرة والعلم والحيوة لايكفى فى التصديق بوجوده مالم يبين وجوده بالدليل مثل ان يقال انه صانع الموجودات وصانع الموجود لابد ان يكون موجودا لان الايجاد فرع الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات فما قيل العالم اسم لجميع ماسوى الله من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعا اى مفيدا للوجود كيف يتصور الشك فى وجوده والموجد لابد ان يكون موجودا بالبداهة وهم محض والجواب الذى ذكره ذلك القائل اعجب من السؤال كما لايخفى على من ينظر فيه قوله (لاستلزامه الخ) لان اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لانه ترتب عليها الآثار من وجود العالم واتقانه وحدوثه فلوجاز ذلك فى حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ما اجاب به شارح التجريد من انه لاسفسطة فى اتصاف المعدوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة انما السفسطة اتصافه

قوله باثبات العدم صفة) قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال والظاهر من استدلال النافى ان النزاع فى كونه صفة زائدة على المعدوم فى الخارج سواء قيل بحاليته مع بعده جدا او بانه صفة عدمية كالعمى واما القول بحالية ما لايقوم بالموجود اصلا فقد عرفت فى اوائل هذا الموقف انه لامساغ له

قوله واتفق من عداه الخ) استدلوا على ذلك بان المعدومية لوكانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هى الموجب والا ادامت المعدومية اولزم التسلسل ولاالمختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغى ان لا يكون الذات معدومة فى الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل ولوفرق البصرى بين هذه الصفة و بين سائر الصفات بان هذه لاتحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر

قوله والكل اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الخ) فسر الكل بهذا لان ابوعياش لايدخل فى هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر ان القائلين بان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غيران تتصف الجواهر هناك بالاعراض لايدخلون فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعا اى مفيدا للوجود كيف يتصور الشك فى وجوده والموجد لابد ان يكون موجودا بالبداهة قلت كأنهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع له من يفيدها الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل اولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لاحالة عدم المصنوع

قوله قال الامام الرازى انه جهالة بينة) اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما يجوز ان يتقرر الموصوف فى العدم يجوز ان يتقرر الصفات فيه ايضا فلايلزم ماذكر من السفسطة الظاهرة

صفاته و بهذا القدر لايلزم وجوده فى الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات والالم يكن شريكاله وانه ممتنع) فى الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضى تحقق وجود الموصوف فى الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ممالاوجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك ❊ المقصد السابع ❊ الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقداثبته امام الحرمين اولا والقاضى منا وابوهاشم من المعتزلة) فانه اول من قال بالحال (وبطلانه ضرورى لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ماليس كذلك ولاواسطة بين النفى والاثبات) فى شئ من المفهومات (ضرورة واتفاقا فان اريد نفى ذلك) اى نفى ماذكرناه من انه لاواسطة بين النفى والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بمالاتحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هى مايتحقق تبعا (لم يكن النفى والاثبات) فى المنازعة التى بيننا (متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا) لانا ننفى الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفى وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولانزاع لنا فى ذلك (والذى احسبهم) اى اظنهم (ارادوه حسبانا يتاخم اليقين) اى يقاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها) بان يحاذى بها امر فى الخارج (فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما و) وجدوا (مفهومات ليس من شانها ذلك) العروض كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية (فجعلوها لا موجودة ولامعدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولانناعهم فى المعنى ولافى التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظى قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس فى عباراتهم مافيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك البارى مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال (حجة المثبتين) للحال (وجهان ❊ الاول الوجود

❊ سيالكوتى ❊

بالصفات الموجودة فانه لافرق بين القول بالثبوت الخارجى والذهنى فى عدم ترتب الآثار المطلوبة ولاشك فى تخيل معدوم متصف بصفات معدومة قوله (لما عرفت ان الموجود الخ) والاظهر الاخصر و بطلانه ضرورى ان اريد بالموجود ماله تحقق و بالمعدوم ماليس كذلك اذلاواسطة بين النفى والاثبات وان اريد معنى آخر يكون النزاع لفظيا قوله (فان اريد نفى ذلك فهو سفسطة) لاحاجة الى هذه المقدمة وانما ذكرها لمجرد الاستظهار والمبالغة قوله (يتاخم اليقين) فى تاج البيهقى المتاخمة حد زمينى بزمينى پيوسته شدن وفى القاموس ديارنا تتاخم دياركم اى تحادها وكذا فى الاساس فقد ظهر انه زل فيه اقدام الناظرين فبعضهم غيروا المعنى و بعضهم صحفوا اللفظ بالنون اوالفاء بدل التاء قوله (لاموجودة) لعدم مايحاذيها فى الخارج و بهذه الزيادة اندفع البحث الذى ذكره الشارح بقوله مع ان الامتناع والذوات المتصفة به الخ وكذا الواريد بالمفهومات المفهومات الوجودية اى ماليس السلب داخلا فيها فانهم لايقولون بان كل ماهو معقول ثان فهو حال قوله (مع ان الامتناع الخ) اورد على ماقاله المصنف شارح المقاصد ثلث ايرادات احدها ماذكره الشارح وثانيها ان الحال حينئذ ابعد عن الوجود من العدم لما انه ليس له تحقق ولا امكان تحقق وليس كذلك لانهم يجعلونه قد تجاوز فى التقرر والثبوت حدا لعدم ولم يبلغ حد الموجود ولذا جوز واكونه جزء الموجود وثالثها انه ينافى ماذكروه فى تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له تحقق تبعا لغيره ولما كان دفعهما ظاهرا لان كونه اقرب من حيث حصول التحقق التبعى له فى الخارج لاينافى كونه ابعد من حيث التحقق بالاستقلال لم يتعرض لهما قوله (حجة المثبتين للحال) اى

قوله يتاخم اليقين سماعنا من الاستاذ المحقق يتاخم بالتاء المثناة من فوق من تخوم الارضين وهى حدودها ونهاياتها على ماذكره الفراء ومعناه ظنا ينتهى الى اليقين والمقصود قربه منه لاالوصول اليه والالم يكن ظنا وبعضهم صحفه بالنون من النجم قال وهو حد الارض لكن لم يذكر فى الصحاح ومنهم من صحفه بالفاء من المفاخمة والظاهر انه تصحيف بعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى

قوله مع ان الامتناع الخ) واذا لم يعد من الاحوال بناء على ان المعتبر فى الحال ان يكون الموصوف به من شانه ان يعرض له الوجود او على ان يقيد بما لايقتضى عدمه يخرج عن التقسيم اذلا يندرج فى الحال ولافى الموجود ولافى المعدوم مطلقا وذا باطل متفق على بطلانه

ليس موجودا والازادوجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات فى الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هى ذاته فقدزادوجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولامعدوما والاانصف الشئ بنقيضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انمايكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لابامر زائد عليه كامر وامتيازه عماعداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا (ولايتسلسل اومعدوم وانما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه بهو هو بان يقـال) مثلا (الوجود عدم اوالموجود معدوم اما) اتصافه بنقيضه (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) يمتنع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضـه) كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذولاجسم فلابعدفى ان يصدق ايضاان الوجودذولاوجود* الوجه (الثانى السوادمركب من اللونية)

❊ سيالكوتى ❊

الامر الذى ليس موجودا اصالة ولامعـدوما مع كونه موجوا بالتبع سواء قيـل انه واسطة بين الموجودوالمعدوم اولا فلا يردانه لاوجه الاحتجاج بعد ماقرران النزاع بين الفريقين لفظى لان النزاع اللفظى انماهو فى القول بالواسطـة وعـدمه واما فى ثبوت المفهوم الموجود بالتبع فالنزاع معنوى قوله (ليس موجودا) اى استقلالا وانما ترك التصريح به لان القائلين بالحال لايطلقون الموجود الاعلى الموجود بالاستقلال قوله (والازاد وجوده على ذاته) بخلاف ما اذاقلنا انه موجود بالتبع اذلا وجود قائمابه حتى يقال انه زائد عليه قوله (وتسلسل وجود بعد وجود) والتسلسل فى الامور الموجودة محال قوله (والا اتصف الشئ بنقيضه) اى بماصدق عليه نقيضه عـلى مافى شرح المقاصد بناء على ان العدم ليس نقيضا للوجودعند مثبتى الحال وحمله على اعتقاد الخصم ينافى كونه حجة للمثبتين قوله (ووجوده نفسه) يعنى كل اثر يترتب على قيام الوجود فى سائر المفهومات يترتب على نفس الوجود من غير قيام الوجودبه ولايلزم من كونه موجودا بنفسه بهذا المعنى كونه واجبا لاحتياجه الى مايقوم به والواجب مايستغنى فى الموجودية عن الغير والدلائل المذكورة فيماسبق على زيادة الوجود فى الممكن لايجرى فى الوجود اماالاول فلانا لانسلم ان الوجود من حيث هو يقبل العدم واما الثانى فلانا لانسلم انانعقل الوجود مع الشك فى الوجود واما الثالث فلانا لانسلم افادة حمل الوجود عـلى الوجود واما الرابع فلان كون وجود الوجود نفسه لاينـافى كون ذاته مشتركا بين الماهيات وكذا الدليل الذى ذكره آنفا لان الاشتراك فى الموجودية لايقتضى زيادة الوجود عليه ذاتا انمـايقتضى مغايرة كونه موجودا لذاته المخصوصة وان كان هذا المفهوم منتزعا من نفسـه فتدبر فانه قدزل فيه اقدام قوله (وامتيازه عنها الخ) جواب عن قوله لانه يشارك الموجودات فى الموجودية الخ يعنى سلمنا انه يشارك الموجودات فى الموجودية لكن لانسلم انه يمتاز عنها بخصوصية ذاته حـتى يلزم زيادة وجوده بل امتيازه بقيد سلبي فلايلزم الزيادة فما قيل يمكن ان يكون امتيازه عنهابخصوصية ذاته لامدخل له فى هذا المقام لان الكلام ليس فى امتياز ذاته عن سائر المفهومات بل فى امتيازه عن سائر المشاركات فى الموجودية قوله (بهو هو) عـلى ماهو المتعارف بان يكون الحكم على افراد الموضوع فانه يستلزم اجتماع النقيضين فيماصدق عليه الموضوع واماالحمل الغير المتعارف بان يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلااستحالة فيه نحوا للامفهوم مفهوم والجزئى كلى واللاشئ شئ وقدمر ذلك قوله (بالنسبة) بان يقال ذو هو والاشتقاق بان يشتق منه مايحمل مواطأة قوله (فلابعد فى ان يصدق) لااجتماع للنقيضين فيه لان احد النقيضين صادق عـلى افراده والآخر على مفهومه قوله (الثانى الخ) خلاصته الاستدلال بذاتيات الاعراض فانهـا ليست موجودة استقلالا والالزم قيام العرض بالعرض ولا معدومة لامتناع تقوم الموجود بالمعـدوم مع انهـا صفـة لموجود هو ذلك العرض ان اريد بالصفة فى تعريف الحال مايحمل عـلى الشئ

قوله والاانصف الشئ بنقيضه)ظاهر كلامه يشعربان المراد بالنقيض نفس العدم فكأنه انما سماه نقيضـا للوجود بناء عـلى اعتقاد الخصم لاعلى اعتقاد المستدل نفسه اعنى مثبتى الحال لجوازارتفاعهما عنـدهم ولوقال بمنافيه لكان اسـد ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصـاف الشئ بمنافيه يتضمن اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله فى الجـواب بان يقال الوجود عدم لايخلو من نوع اباء عن هذا التوجيـه هذا فان قلت الكتابة من افراد اللاكاتب فقد اتصف الشئ بنقيضـه اتصاف الوجود باللاموجود قلت له ان يقول هذا بناءعلى وهم ان الكاتب من صدرعنه الكتابة لاما حصل له والافهو صادق عليهاوالحق ان معنى الصفةهوالثانى كالمائت والمنكسروالحسن وغيرهـا لايقال ثبوت الشئ للشئ يستدعى المغايرة بينهما لانانقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل (ج) (ج) صادق وان كان غيرمفيد

قوله قلنا موجود ووجوده نفسه) فيه بحث اذلوكان الوجود موجودا لم يكن واجبـا والا تعـدد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجـوده ويتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميـع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلـق الزيادة لا الزيادة فى الخارج المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية يكفى فى انقطاع التسلسل كمالايخفى على المتأمل قلت قوله فان كل مفهـوم الخ يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات والكلام فيه واماانتفاء الزيادة الخارجيـة فثابت فى الكل هذا وقد يعترض بان الوجود صفة للذات ووجود الوجود اوجودها فلاشك فى المغايرة بينهما وبان صفة الشئ هى المقارن الزائد ولذابنأ خرفكيف يكون نفسـه وانت اذا تذكرت ماسـبق منا فى تحقيق معـنى قول الفلاسـفة بعينية وجود الواجب لذاته تعالى يسـهل عليك دفعهمـا فليتذكر

قوله وامتيازه عماعـداه بقيدسلبي وهو ان وجـوده ليس زائدا على ذاته)فان قلت عدم العروض لايصلح مميزا عن الواجب عندالحكماء لتحققه فيه عندهم ولاعن شئ اصلا عندالشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المعللـون بهذا الدليل معترفون بزيادته فى الكل فيتوجه المنع عليهم على ان الكلام فى الوجود المطلق والحكماءمعترفون بزيادته فى الكل هذا ويمكن ٣

التى هى جنسه المشترك بينـه وبين سائر الالوان (وفصل يمتازبه) عنها (وهو قابضية البصر فرضا) انماقال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصرالذى هومن آثارهامعلوم فعبربه عنها كمايعبر عن فصل الانسان بالنـاطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيـات الحقائق وخصوصياتها التى هى فصولهاعسيرجدا (فنقول الجزآن ان وجدا وهمامعنيان اى عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى) اذلابد ان يقوم احدذينك الجزئين بالآخر والالم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية (وسنبطله وان عدما) معا (اواحدهما) فقط (لزم تقوم السـواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال) بديهة (قلنا نختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلتم انه محال وحجتكم عليه سنبطلها اونمنع الملازمة) اى نقول هما موجودان ولايلزم قيام العرض بالعرض لانهما فى الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمـايز فى الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيـه (لان التمـايز بينهما ذهنى فليس فى الخارج شئ هولون و) شئ (آخر هو القـابض للبصر يقوم) ذلك الشئ الآخر (به) اى بالشئ الاول الذى هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك اللون بعينه) فى الخارج (قابض للبصر) فلاتمـايز فى الخـارج (وسـنزيد هذا شرحا فى مكانه) حيث نبين تركب الماهيـة من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تمايز فى الذهن دون الخـارج (فان قيل) اذا كان السواد امرا واحدا فى الخارج ولم يكن له جزء فيـه بل فى الذهن فقط (يلزم ان يكون للبسيط فى الخارج صورتان) ذهنيتـان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسـيط اعنى صورتى اللون وقابض البصر (وانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينـافى مطـابقة

❊ سيالكوتى ❊

ومحـله ان اريدبهامايقوم بالشئ فان قيام الاعراض قيام ذاتياتهـا ووجودها وجودهـا تبعـا قوله (فرضا) ظاهر عبارة المتن وبيان الشارح تعلقـه بقوله وهو قابضيـة البصر ووجـه تخصيص الفرض بها مع ان الاطلاع عـلى الذاتيات مطلقاعسـيركما اشار اليـه الشارح بقوله فان الاطـلاع على ذاتيات الحقايق الخ حيث اطلق الذاتيات ثم عطف عليها الخصوصيـات التى هو الفصول عطف الخـاص عـلى العام اهتماما بشانه لكون الكلام فيه هو ان كون اللونيـة جنس السواد مماوقع عليه الفرض من القوم فلاحاجة الى اعتبار فرضه بناء عـلى ماقالوا من ان الكيف جنس عال تحته الكيفية المحـسوسة ثم تحته الكيفية المبصرة ثم تحته اللون ثم تحته انواع الالوان قوله (والالم يلتئم الخ) فيه ان عدم قيام احد الجزئين بالآخر لايستلزم عدم التيام حقيقة واحدة وحدة حقيقية اذ اللازم فى التيامها هو احتياج بعض الاجزاء الى بعض وهو غير منحصر فى قيام احدهما بالآخر لجوازالاحتياج بوجه آخر كأن يكون قيام احـدهما بالمحل مشروطا بوجود الآخر قوله (قلنا نختار الخ) سيجئ ان المذاهب فى تركب الماهيـة عن الاجزاء المحمولة ثلثة احـدها انها صورلشئ واحـد بسيط فلاتغاير فى الخارج لامن حيث المفهوم ولامن حيث الوجود ثانيهـاانها صور لامور متعـددة موجودة بوجود واحـد فى الخارج فالتغاير بينهما فى الخارج بحسب المفهوم لابحسب الوجود ولابالاعتبار بن ثالثها انها صور لامور متعددة من حيث المفهوم والوجودالاانها لماحصلت بينها هوية واحدة خارجية صح الحمل بخلاف الاجزاء الخارجيـة فالجواب الاول مبنى على المذهب الثالث والجواب الثانى بمنع الملازمة يصح على المذهبين الاان الشارح حمله على المذهب الاول حيث قال انهما فى الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا مع انه لاحاجـة الى اعتبار الاتحاد ذاتا فى الجواب لانه مختار المصنف وهو الذى سيزيده شرحا وليصح ترتب السؤال الآتى بقوله فان قيل الخ فانه على المذهب الثانى لايلزم مطابقة الصورتين المتغايرتين للبسيط فى الخارج كمالايخفى قوله (اونمنع الملازمة الخ) كان اللائق تقديمه عـلى منع بطـلان التالى الاانه اخره لتعلق الابحاث الآتية به قوله (لانهما فى الخارج الخ) فان عاد المعلل وقال المراد بقوله فان وجدا وجد كل واحد بوجود على حدة نمنع الملازمة الثانيـة بان نقول لانسلم انهما اذاعدما اوعدم احـدهما اى

٣ ان يكون امتيازالوجود عماعداه بخصوصية ذاته تعالى

قوله اوالموجودمعدوم) قال فى شرح المقاصد الاقرب انه ان اريدالوجود المطلق فمعدوم اوالخاص كوجود الواجب ووجود الانسـان فوجـود ووجوده زائدعليه عارض له هوالمطلق اوالحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هونفسه هـذا المعـنى فحق وان اريد بمعـنى انه نفس وجوده فلا يدفع الواسـطة بين المعـدوم والموجود بمعنى ماله الوجود

قوله فرضا)الظاهر تعلـق الفرض بالامرين معااعنى تركب السوادمن اللونية وقابضيةالبصر اذعسر الاطلاع على ذاتيات الحقايق كمايفيد مجهولية الفصل يفيدمجهولية الجنس ايضاواما قول الشارح فى بيانه وانماقال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولةفبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولة وقديبنى كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كماهو المشـهور فى كثيرمن الحقايق

قوله والالم يلتئم منهما حقيقة واحدة الخ) لقـائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتيـاج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهمابالجسم على قيام الآخربه من غيران يقوم احدهما بالآخر وايضا لوتم هذا لدل على قيام احد الجزئين بالآخر على تقدير كونهمامن الاحوال ايضافيلزم الفساد الذى يلزم من قيـام العرض بالعرض اللهم الا ان يقـال قيام احـد الجزئين بالآخر لاقيـام الماهية الواحدة وحدة حقيقيـة انمايلزم اذاكانا موجودين اويقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تفسيرالقيام بالتبعية فى التحيز ومثبتوا الاحوال لايفسرونه بذلك ويجوزون ذلك القيـام فيكون دليلهم الزاميا لكن الشـارح صرح فى حواشى التجريد بان القيام عنـدهم ايضا مفسر بماذكر لاباختصاص الناعت ويمكن ان يدعى ان المفسر بماذكرقيام الموجود لامطلق القيام لان التحيز مطلقاتبع الوجـود عندهم كما اشيراليه فى الدرس السابق

قوله وان عدمامعااواحدهما) لفظةمعاعبارة الشارح ذكرهاتنبيهاعلى ماهوحق العبارة لان ٣

الاخرى له بديهة (قلنا لانسلم استحالته) اى استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان (وانما جزمك بذلك) اى بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك (لالفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخيل فى المرآة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية كذلك (ولو علمت ان هذه الصور) التى هى الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) اى تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله (من مشاهدة جزئيات اقل اواكثر) بيان للشروط وقوله (والتنبه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) اى فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) اى بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستبعد) جواب لقوله ولو علمت (ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها وفى بعض آلاتها صورة تطابقه فقط (و) ان تعقل صورة (اخرى تطابقه و بنى نوعه) كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا و بنى نوعه (و) ان تعقل صورة (اخرى يشاركها) اى يشارك ذلك الشخص واشخاصا و بل الهوية الشخصية (فيها) اى فى تلك الصورة الاخرى (المشاركون له فى جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد و بنى جنسه ❊ خاتمة ❊ للمقصد السابع ❊ (فى تفريعات القائلين بالحال) ذكرلهم فرعين ❊ (الاول انهم قسموه) اى الحال (الى معلل اى بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كالمعلل المتحركية بالحركة) الموجودة القائمة بالمتحرك (و) تعلل (القادرية بالقدرة والى غير معلل) هو بخلاف ماذكر فيكون حالا ثابتا للذات لابسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت

❊ سيالكوتى ❊

لم يوجد استقلالا لزم تقوم الموجود بالمعدوم لجواز ان يوجدا بوجود واحدا وتمنع حصر الترديد فى الشقين ولو حمل قول المصنف اوتمنع اللازمة على منع ملازمة الشرطية الاولى والثانية بناء على ان التمايز بينهما ذهنى فهما موجودان بوجود واحد لابوجودات متعددة انسد باب عود المعلل ويكون لتأخير منع الملازمة وجه آخر وهو تعلقه باللازمتين بخلاف منع بطلان التالى فانه متعلق بتالى الملازمة الاولى قوله (قلنا الخ) حاصل الجواب ان الممتنع مطابقة الصورتين الخياليتين اى الصورتين المتغايرتين فى المقدار والشكل ووضع الاجزاء لامر واحد لان مطابقتهما له يستلزم مطابقتهما فى المقدار والشكل والوضع واما مطابقته الصور العقلية اى المجردة عن المادة ولواحقها لامر واحد فليس بممتنع اذ مطابقتها اياه عبارة عن كونها منتزعة عن نفسه بحيث لوفرض تلك الصور متشخصة بتشخصه كانت عين ذلك الامر ولوفرض حصول ذلك الامر فى الذهن بعد حذف مشخصاته كان بتضمين تلك الصور الا ان المصنف زاد فى الجواب بيان كيفية الانتزاع بحيث لايبقى فيه اشتباه ثم لما كانت تلك الصور منتزعة من نفسه كأن يقوم ذلك الامر فى الذهن بتلك الصور اكانت اجزاء ذهنية فاقيل ان تسميتها اجزاء مجرد اصطلاح لكونها منتزعة من نفس الشئ ليس بشئ قوله (من مشاهدة جزئيات) اى احساسها قوله (والتنبه الخ) يعنى ان النفس الناطقة بتوسط القوة المتصرفة تلاحظ بعض تلك الصور الخيالية مع بعض وتتنبه بسبب تلك الملاحظة مابه المشاركة بينهما ومابه المباينة فى ضمن تلك الصور الخيالية فيوجب ذلك التنبه لان يفيض عليها من المبدأ الفياض صورة مابه المشاركة والمباينة مجردة عن اللواحق التى كانت مكتنفة بها فى الخيال بحيث يطابق تلك الصورة لما فى ضمن تلك الصور الخيالية ولما فى غيرها بل للافراد

٣ فى كلام المصنف عطفا على المرفوع المتصل من غير تأكيد هذا وقد يقال كما ان تقوم الموجود بالمعدوم محال كذلك تقومه بما ليس موجودا ولا معدوما محال ايضا فان العقل لايفرق بينهما فى الاستحالة والجواب ان الحال لكونه متجاوزا فى التقرر والثبوت حد العدم جوز كونه جزأ للموجود وعدم فرق العقل فى الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانما العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذى هو نقيض الموجود و يمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذى ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه فتأمل

قوله اوتمنع الملازمة) الاولى تقديم منع الملازمة كما هو قانون المناظرة وقد ذكر فى بحث اللزوم من شرح المطالع ايضا الا انه اخره خوفا من انتشار الكلام فتدبر

قوله او يقوم الاول بذلك الآخر) وجه الاحتمال الاول اى قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجى وقوع الفصل نعتاله ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس

قوله ولو علمت ان هذه الصور الخ) فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصور للبسيط الخارجى انما هو فى الصور الخارجية لا العقلية وهذا ينافى مااشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية بحيث لواخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لامنافاة لان المنتزع منه لما كان بسيطا فاذا اخرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية اعنى صورة البسيط

قوله ذكر لهم فرعين) اشارالى ان المراد بالتفريعات مافوق الواحد

قوله وتعلل القادرية بالقدرة) هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لايقولون بان القادرية مثلا معللة فى ذات الله تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى

جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى فكيف اشترط فى علة الحال المعلل ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحياة ومايتبعها فان غيرها من الصفات لاتوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على مامر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة (الثانى) من الفرعين انهم (قالوا الذوات) كلها (متساوية) فى انفسها (وانما تمايز) الذوات بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (و يبطله ان الذوات المتساوية لابد وان يختص كل منها بحال) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) ان يكون ذلك الاختصاص (لا لامر) يقتضيه (وانه ترجيح بلامرجح واما) ان يكون (لامر وذلك) الامر المقتضى للاختصاص (اماذات

❊ سيالكوتى ❊

المقدرة ايضا و بماحررنا لك اندفع ماتحير فيه الفضلاء من انه ان اريد بالتنبه للمشاركات والمباينات تنبه نفس المشاركة والمباينة فهو متأخر عن حصول مابه المشاركة ومابه المباينة وان اريد بها تنبه مابه المشاركة والمباينة فهو نفس حصول الصورة العقلية وعلى التقديرين لايكون شرطا لحصول استعداد فيضان الصور العقلية فانه مبنى على عدم الفرق بين ملاحظة مابه المشاركة والمباينة فى ضمن الصور الخيالية و بين حصولهما مجردين عن العوارض الشخصية فى النفس وقدفصلنا هذا الكلام فى حواشى حاشية المطالع زيادة تفصيل قوله (جواز ابوهاشم الخ) سيجئ فى الالهيات ان الجبائى قال ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى تمام الحقيقة وانما تمتاز عنها باحوال اربعة الواجبية والحيية والعالمية والقادرية وعند ابى هاشم يمتاز بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالوهية قوله (فكيف اشترط الخ) اى المصنف والحال انه فى بيان قسمة الحال عند مثبتيه مطلقا قوله (لعل هذا الاشتراط عند غيره) الذين لايجوزون تعليل الحال بالحال فالمصنف جرى على مذهب اكثرهم وترك مذهبه لعدم الاعتداد به قوله (وقد نقل عنه الخ) قيل انه جواب مبتدأ تقريره ان المنقول عنه يدل على اختصاص الحال المعلل بالحيوة ومايتبعها ولاحيوة عنده لذاته تعالى لنفيه الصفات الزائدة فالتجويز المذكور ممنوع صحته وفيه ان الحصر فى كلامه انما هو بالنسبة الى غير الحيوة ومايتبعها من الصفات الموجودة دون الاحوال وان التجويز المذكور منصوص عليه فى الكتب فكيف يمكن منعه غاية الامر لزوم التدافع بين قوليه وانه لايكون لقوله واما المثبتون الخ حينئذ مدخل فى الجواب وقيل انه تأييد للجواب المذكور يعنى ان اباهاشم خص الحال المعلل بالحيوة ومايتبعها فليس المتحركية عنده معللة بالحركة بخلاف غيره فانهم لايخصونه بها والمصنف ذكر مثال للمعلل المتحركية فعلم انه فى صدد بيان مذهب غيره وفيه انه يجوز ان يكون المثال الاول مختصا بمذهب غيره والمثال الثانى مشتركا بين الكل فالوجه ان يقال انه تأييد لمخالفته المذكورة فى الجواب بطريق الترجى بمخالفة اخرى منقولة منه قوله (الذوات الخ) اى مايصح ان يعلم و يخبر عنه اومايقوم بذاته كما يشعر به كلام الشارح فى الالهيات قوله (كلها) اى الواجب تعالى والممكنات قوله (متساوية فى انفسها) اى متحدة فى الحقيقة فكلها بسيط ببساطة الواجب تعالى وحينئذ لايكون لها اجناس وفصول فضلا عن كونها احوالا فالوجه الثانى لاثبات الحال انما مبنى على ان المراد من الذوات مايقوم بنفسه واما الزامى قوله (وانما تمايز الخ) اى فى حال العدم كذا فى شرح المقاصد وفيه انه يلزم قيام الاحوال بالمعدومات ثم القصر بالنسبة الى تمايزها بالصفات الوجودية والسلبية قوله (وانه ترجيح بلامرجح) فيه بحث لان التعدد فى الذوات انما حصل بسبب الاحوال و بدون اعتبارها لاتعدد فيها وهذا كاختصاص الفصول بحصص الاجناس والمشخصات بحصص الانواع وايضا الترجيح بلامرجح فى الاحوال جائز على مابينه فى التوضيح شرح التنقيح فى مبحث المقدمة الاربعة

قوله وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة الخ) قيل يحتمل ان يكون هذا جوابا للسؤال المذكور ابتداء ووجهه ان لاحيوة لله تعالى عند ابى هاشم فنقل تجويز تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى كما سيذكره فى اوائل المقصد الخامس ممنوع الصحة وقد يقال هذا تأييد للجواب الاول حيث عد المصنف المتحركية من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابع الحيوة فعلم ان مانقله المصنف من الاشتراط ليس على مذهب ابى هاشم واعلم ان الآمدى قال فى ابكار الافكار اتفق ابوهاشم ومن تابعه من المعتزلة على القول بالاحوال على ان الحيوة وكل صفة يشترط فى قيامها الحيوة وكذا الاكوان يوجب لمحالها احوالا معللة واما ماعدا ذلك من الصفات التى ليست بحيوة ولايشترط فى قيامها الحيوة ولاهى اكوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابوهاشم انها لاتوجب لمن قامت به من المحال حالا زائدة الى هنا عبارة الآمدى فقد تبين ان اقتصار الشارح فى النقل عن ابى هاشم على الحيوة وتوابعها قصور بين

قوله وانما تمايز بالاحوال) اى لابالذوات والحصر اضافى فلاينافى الامتياز بالعدميات والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوى الذوات لايتأتى ممن قال بحالية الاجناس والفصول كما لايخفى

قوله لابد وان يختص الخ) اى لابد ان يمتاز و يختص فالواو عاطفة على المقدر وقيل الواو زائدة فى خبر لا لتأكيد اللصوق لا للعطف على المقدر وقس على ماذكرته نظائر هذا التركيب

فالكلام فى اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالمرجحة او صفة) لذات (فالكلام فى اختصاص الذات بها) اى بتلك الصفة (وبالجملة فالاشتراك فى الذوات) اعنى التساوى فى الحقيقة (يوجب الاشتراك والتساوى (فى اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى فى الحقيقة مع الامتياز باللوازم التى هى الاحوال (واما على رأينا) يعنى نفاة الاحوال (فالذوات متخالفة) فى الحقائق (وانها تشترك فى اللوازم وذلك غير ممتنع) لجواز ان تكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافى فى اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا (وربما قال النافون للاحوال) ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة فى امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التى هى الحال وذلك منقوض (بان الاحوال تشترك فى الحالية) وتختلف بالخصوصيات التى يتميز بها بعضها عن بعض (وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال (حال) فتشارك سائر الاحوال فى الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر (فيتسلسل) الاحوال الى غير النهاية اونقول وانها اى كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال فى مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا (واجيب عنه بوجهين ❊ الاول التزام التسلسل) فى الاحوال (ورده الامام الرازى بانه

❊ سيالكوتى ❊

قوله (فالكلام فى اختصاصه الخ) فانها مساوية لسائر الذوات فى تمام الماهية على ماهو المفروض قوله (فالكلام الخ) و يعود الترديد المذكور فيلزم الترجيح بلا مرجح او التسلسل وفيه ان التسلسل فى الاحوال غير ممتنع ولضعف الاستدلال المذكور قال المصنف وبالجملة الخ اى نترك التفصيل المذكور ونقول مجملا فى ابطاله ان الاختلاف فى اللوازم مع وحدة الملزوم محال قوله (اعنى التساوى فى الحقيقة) فسر الاشتراك بالتساوى بالحقيقة اذ مطلقه لا يوجب الاشتراك فى اللوازم قوله (ان ملخص الخ) فيه اشارة الى انها بعينها لا تجرى فى الاحوال لان قيام العرض بالعرض على تقدير وجود ما به الاشتراك وما به الامتياز انما يلزم اذا كانا ذاتيين لها واما اذا كان ما به الاشتراك عارضا وما به الامتياز نفس ماهياتها فلا وكذا تقوم الموجود بالمعدوم على تقدير عدم احدهما انما يلزم اذا كان الاحوال موجودة و بالجملة جريان تلك الحجة بخصوصها موقوف على كون المركب موجودا وعلى كون ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيين له وكلا الامرين غير متحقق فى الحال ولذا لم يقيد الحقائق بالعرضية وقال مشتركة فى امور ولم يقل مركبة من امور ولم يتعرض لدليل انهما ليسا بموجودين ولا معدومين اشارة الى ان ليس الملحوظ فى جريان تلك الحجة فى الاحوال خصوصية الامور المذكورة فيها قوله (وتختلف بالخصوصيات) سواء كانتا ذاتيتين او عرضيتين او احداهما عرضية والاخرى ذاتية او تمام الماهية قوله (وانها حال) لاختصاصها بالاحوال فليست بموجودة لعدم اقتضائها وجود الموصوف ولا معدومة لاقتضائها ثبوت الموصوف ولظهوره لم يتعرض لبيانه مع كونها قائمة بموجود هو محل الاحوال كاجزاء السواد القائمة بمحله فتدبر فانه قد خبط فيه بعض الناظرين وقرر النقض بجريان الحجة بعينها متابعة لشارح التجريد وطول الكلام بلا طائل وصاحب المقاصد قرر النقض هكذا الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة فى الثبوت متخالفة فى الخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفى فيكون ثابتا و يتسلسل ولا يخفى انه على هذا التقرير دليل برأسه وليس نقضا لتلك الحجة فالحق ماقاله الشارح قوله (وليس شئ الخ) لما مر بعينه قوله (اونقول الخ) يعنى يجوز ان يكون

قوله فالكلام فى اختصاص الذات بها) فيه بحث لما سيذكره فى الجواب الاول انهم يلتزمون التسلسل فى الاحوال و يشير هنا الى ان رد الرازى مندفع عنهم فلقائل ان يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات بحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح و يمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المفروض والا لم يكن الاشتراك فى الملزوم ملزوما للاشتراك فى اللازم وكل منهما محال والله اعلم بحقيقة الحال

قوله فالاشتراك فى الذوات) الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستقر اى الاشتراك الكائن فى الذوات وقوله اعنى التساوى فى الحقيقة بالنظر الى مآل المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس بالفصول وحصص الانواع بالتشخصات

قوله وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر) لانهما وصفان قائمان بما يقوم به الحال اعنى الموجود لان مقوم الشئ يقوم بما يقوم به الشئ فاندفع اعتراض الابهرى بعدم لزوم حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود

قوله اونقول وانها الخ) فيه بحث لان النقض باى الوجهين قرر انما يتم اذا كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته من الخصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هى احوال ايضا مشتركة فى مفهوم مطلق الحال و يلزم التسلسل وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما لها و يكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل و بالجملة مبنى الوجه الثانى لمثبتى الاحوال ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من مقومات الحقايق الموجودة وذاتياتها كما صرحوا به والا فلا محذور فى كونهما معدومين فلا يرد النقض الا بعد اثبات كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انهما ذاتيان لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما عدميا ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم بل تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا نسلم استحالته فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز فى التحقق ٣

يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل فى الامور الموجودة والتزامهم لا ينافى هذا الامتناع (لجواز ان يمتنع التسلسل فى الموجودات ولا يمتنع فى الاحوال) التى ليست بموجودة (كما لا يمتنع فى الاضافات والسلوب) اتفاقا (والثانى ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف) فلا يصح ان يقال انها مشتركة فى الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازى (عنه) ايضا (بان ذلك جهالة) لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثانى اختلاف فلا مخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة) موجودة (او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود) اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثانى فلان الحال لا يقوم الا بالموجود (فاطلاقهما) اى اطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازى بعد ما زيف الوجهين المذكورين فى الجواب (اجاب) عن كلام النافين (بان الحال) اى مفهومه (ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما) وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة

❊ سيالكوتى ❊

ضمير انها راجعة الى الخصوصيات قوله (والتزامهم الخ) يعنى التزامهم التسلسل فى الاحوال لا ينافى امتناعه فى الامور الموجودة وما قاله الشارح فى حواشى شرح التجريد من ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة فى الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد فى ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فراد الامام ان تجويز التسلسل فى الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذى اعتمدوا عليه فمدفوع بان قولهم بالمعدومات الثابتة الغير المتناهية مع جريان التطبيق فيها اذ الترتب ليس بشرط فيه عندهم لا يوجب سد باب اثبات الصانع بناء على اشتراط الوجود فى جريانه فكيف التزام التسلسل فى الاحوال يوجب ذلك قوله (كما لا يمتنع الخ) الاولى تركه اذ الاضافات والسلوب وجودها بحسب اعتبار العقل فاذا اعتبرها تسلسلت واذا لم يعتبرها انقطعت بخلاف الاحوال لانها ثابتة فى انفسها وليس ثبوتها باعتبار العقل قوله (بينهما تماثل) اى فى ذلك المتصور قوله (فلا مخرج عنهما) اذ لا واسطة بين النقيضين قوله (لانهم جعلوا الخ) منع صاحب المقاصد هذا الجعل فلا بد له من شاهد من كلامهم قوله (موجودة) قيد بذلك لان الصفة المعدومة تقوم بالمعدوم قوله (فلا يكون الحكم الخ) هذه الجهالة وان اندفعت لكن بقى جهالة اخرى وهى ان المعلل اثبت زيادة الحالية باشتراك الاحوال فيهما وامتيازها بالخصوصيات لا بالتماثل والاختلاف بالمعنى المذكور فالجواب بانها لا توصف بالتماثل والاختلاف جهالة بينة فالحاصل انهم ان ارادوا بالتماثل والاختلاف مجرد الاشتراك والتباين فنفيهما عن الاحوال جهالة وان ارادوا معنى اخص منهما فالجواب بعدم اتصافها بهما جهالة قوله (اجاب الخ) هذا الجواب مندفع بما حررنا لك اذ اختصاص الاتصاف به حال الحالية ينافى كونه معدوما فعلم ان السلب ليس داخلا فى مفهومه بل خارج عنه لازم له وحقيقته المفهوم المتحقق تبعا قوله (كان معدوما) بناء على ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل بل عينه و بهذا ظهر فساد تجويز شارح التجريد تقوم الحال بالمعدوم بناء على انه لم يبلغ حد الوجود كما جوزوا تقوم الموجود بالحال بناء على انه خرج من حد العدم قوله (مشترك بين نفسه والاحوال) وامتيازه عنها

٣ حد العدم ولم تبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للحقايق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا فى الاحوال التى اثبتوها للحقايق العرضية الموجودة مقومات لها ولا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض باختيار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقض فى الاحوال القائمة بالاعراض اذ لو كان احدى مقوماتها موجودة لزم قيام العرض بالعرض اذ لا شك ان مقوم الشئ يقوم بما يقوم به ذلك الشئ كما مر قلت ان كان الكلام فى الاحوال المقومة للاعراض فليست بقائمة بها بل محال لها وان كان فى الاحوال الخارجة القائمة بها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم بجواز تقوم الحال بالمعدوم فتأمل

قوله وفيه نظر الخ) رده الشارح فى حواشى التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة فى الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم فى ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فراد الامام ان تجويز التسلسل فى الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذى سلكوه واعتمدوا عليه وهذا القدر يكفى الزاما لهم

قوله لانه وصف لها بالتماثل) حمل التماثل على معناه الاصطلاحى حتى يتوقف على كون الحالية من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوى لا يتوقف عليه لكن فى كونه من الاحوال تردد و بالجملة مراد الناقض بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات ايضا توصف بهما فجواب الامام حق ولا يرد نظر المصنف

قوله فلان الحال لا يقوم الا بالموجود) فيه بحث لان القيام فى الجملة كاف كما مر فى الجوهرية وتماثل الموجودين واختلافهما قائمان به فلا يقدح ٣

بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات فى توجيهاتها

﴿ المرصد الثانى ﴾

من مر اصد الامور العامة (فى الماهية) قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعنى الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهى بهذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اى فى هذا المرصد (مقاصد) اثناعشر ﴿ المقصد الاول ﴾ فى تميز الماهية عما عداها لكل شئ) كليا كان اوجزئيا (حقيقة هو بها هو) وهذا تفسير لمفهوم حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هى اما ان تقاس الى امور مباينة اياها فذلك لاالتباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولاداخلة فيها ولاعارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلة فيها اوخارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور

﴿ سيالكوتى ﴾

بقيد سلبى وهوان حاليته ليست زائدة على نفسه **قوله** (فى الماهية) مأخوذة عما هو بالحاق ياء النسبة وحذف احدى اليائين للتخفيف والحاق الياء للنقل من الوصفية الى الاسمية وكذا المائية مأخوذة عن ما مرادفة لها وقيل الاصل المائية ثم قلبت الهمزة هاء للتخفيف كما فى قرأة هياك فى اياك والمراد بيان احوال الماهية التى هى من الامور العامة بحيث يتعدى الاحكام الى افرادها اعنى الماهيات المخصوصة وكذا الحال فى جميع المباحث **قوله** (قدم الخ) مع ان الترتيب الطبيعى يقتضى تقديم مباحثها **قوله** (لان البحث عنها الخ) وذلك لان المبحوث عنها عوارض تلحقها حال الوجود والعدم فلابد من صلوحها لعروض احدهما حتى لوفرض امتناع اتصافها بهما لم يتصور عروض عارض لها فضلا عن البحث عنه وانما لم يقل من حيث معروضيته لان البحث يكفيه صلوح المعروضية ولايلزم العروض بالفعل **قوله** (متأخرة عنهما) لتأخر المعروضية عنهما **قوله** (فى تميز الماهية عما عداها) اى بيان ان مايصدق عليه الماهية امر وراء كل مفهوم يصدق عليه انه ماعداها لكن لاملاحظة فى هذا الحكم بعنوان انه ماعداها حتى يكون الحكم لغوا بل ذاته وانما عبر عنه بماعداها لكثرة تلك المفهومات فالمقصود مثلا ان ماهية الانسان غير الضاحك والكاتب والناطق وغير ذلك ولاشك ان هذا الحكم محتاج الى البيان لاتحادها مع الانسان فيما صدقت عليه وحاصل البيان ان ملاحظة ماصدق عليه الماهية من حيث انه مابه الشئ هو هو يجعل الحكم المذكور بديهيا ولذا ترتب المغايرة على تفسير الحقيقة بما هو هو **قوله** (لكل شئ) اى مايصح ان يعلم ويخبر عنه **قوله** (حقيقة) الظاهر ماهية الا انه اقام لفظ الحقيقة مقامها تنبيها على اتحادهما ولذا لم يتعرض الشارح لبيان اتحادهما **قوله** (هو بها هو) لابد من اعتبار التغاير من الموضوع والمحمول ليصح الحمل فالمراد بهو الاول ذات الشئ وبالثانى مايلزمه وهو كونه متحصلا فى نفسه بحيث يصح ان يعبر عنه بهو والسببية المستفادة من الباء يكفيه التغاير الاعتبارى ولايتجه النقض بالفاعل اذ الفاعل يتحصل به وجود الشئ لا الشئ نفسه وهذا معنى ماقالوا ان الفاعل يجعل الشئ موجودا لا ذلك الشئ وهذا التفسير شامل للكلى والجزئى بخلاف مابه يجاب عن الشئ بما هو على ماهو مصطلح المنطق فانه مختص بالكلى وبين المعنيين عموم وخصوص من وجه **قوله** (تفسير الخ) يعنى ان الصفة كاشفة لامقيدة **قوله** (ثم الحقيقة من حيث هى) اى من غير ان يلاحظ معه شئ حتى هذه الحيثية فكأنه قيل ماصدق عليه الحقيقة من غير ملاحظة امر معه **قوله** (مباينة الخ) اى مفارقة يدل عليه قوله ولاعارضة **قوله** (فذلك) اى المقاس لا التباس

٣ فى كون التمثل والاختلاف من الاحوال قيامها بالاحوال فى الجملة

قوله وكل مفهوم اعتبر فيه سلب الخ) فيه دفع لرد الفاضل الطوسى على جواب الامام بان الحال وصف ليس بموجود ولامعدوم فلايكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب فى مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته ولاحاجة بنا الى ادعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال

قوله المرصد الثانى فى الماهية) ويرادفها المائية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ماهو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بماهو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار ان تحقق الشئ بها والمائية منسوبة الى ما ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما

قوله لكل شئ حقيقة هو بها هو) الظاهر ان المراد بالشئ ماهو اعم من الموجود ولو مجازا اذ الماهية تعم الموجود والمعدوم وهى المرادة بالحقيقة ههنا ويمكن ان يراد به معناه الحقيقى اعنى الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة قد تختص بالموجود ثم قوله هو بها هو فى موقع التعريف للحقيقة والظاهر على مافى شرح المقاصد انه مبنى على ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو رأى جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلة الفاعلية وقد يمنع البناء على ماذكر لان القائلين بان الماهية مجعولة يفسرونها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلية بان الشئ عبارة عن الامر الخارجى والباقى بها متعلق بالاتحاد المستفاد من هو هو فان هو هو كأنه علم فى الاتحاد ولذا لم يقل مابه الشئ هو مع انه اخصر وتلخيصه ان الماهية عبارة عن الصور العقلية وهى من حيث ذاتها نفس الامر الخارجى فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجى وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجى واذا جرد الوجود الخارجى عن العوارض كان الباقى فيه تلك الصور العقلية فمعنى التعريف مابه يتحد الامر الخارجى فى الوجود ولا يخفى عليك مافيه من التعسف

قوله فاذا قيست الى الامور العارضة الخ) قيل لما فرض قياس الماهية الى العوارض فلاشك ٣

العارضة لها يقال (هى مغايرة لما عداها) من الامور التى تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض (لازما لها) لاينفك عنها اصلا فاينما وجدت هى كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة (اومفارقا) عنها كالكتابة للانسان (فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية فليست) الماهية الانسانية من حيث هى ماهية انسانية (موجودة ولامعدومة ولاواحدة ولا كثيرة ولاشيئا من المتقابلات) على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولاداخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشئ منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لابد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين (بل هذه امور) زائدة عن الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية (مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة (وعلى هذا فقس) وبالجملة اذا لوحظ ماهية فى نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية

﴿ سيالكوتى ﴾

فيه بشئ من تلك الامور لامتيازه عنها من جميع الوجوه فلذا لم يتعرض المصنف لبيانه **قوله** (من الامور الخ) خص ماعداها بالعوارض بقرينة قوله سواء كان لازما اومفارقا فانهما فى المشهور قسمان للعارض وبقرينة تعرضه فى التمثيل للامور العارضة فحمل المفارق على مايعم المباين خروج عن سوق الكلام **قوله** (فاينما الخ) اشار بذلك الى ان امتناع انفكاك لازم الماهية فى الوجود المطلق اذ المعدوم مسلوب عنه كل شئ حتى نفسه فلازم الوجود مايكون لزومه فى الوجود الخارجى اوالذهنى فقط وهو داخل فى المفارق ههنا لانه فى مقابلة لازم الماهية من حيث هى واد خال المنطقيين له فى اللازم لاينافى ذلك لانهم ارادوا به اللازم مطلقا سواء كان لازم الماهية اولازم الوجود ووجود الواجب عند القائلين بزيادته داخل فى المفارق بهذا المعنى ضرورة ان ماهيته تعالى لايمتنع انفكاكه عن الوجود الخارجى فى الذهن والا لكان فيه قائما بنفسه وكون ماهيته تعالى ممتنعة الانفكاك عنه فى الخارج لايقتضى وجوده مرتين وتقدم وجوده الخارجى على نفسه لانه فرق بين ان يكون ممتنعة الانفكاك عنه فى الوجود الخارجى وبين ان يكون ممتنعة الانفكاك عنه بشرط الوجود الخارجى فتدبر فانه غلط فيه بعض الناظرين **قوله** (ليست الا الانسانية) اى الانسانية ومقوماته مجملا ضرورة امتناع تحصل الماهية بدون مقوماته لكن المقومات فى تلك المرتبة لما لم تكن مغايرة للماهية صح ان يقال ليست الا الماهية واما مقوماته مفصلا فهى متأخرة عنها لاحتياجها الى اعتبار التركيب والتحليل وهما من العوارض **قوله** (على معنى الخ) بناء على تفرعه على ان الانسانية من حيث هى ليس امرا وراء الانسانية ومقوماته فعدم كون العوارض فى تلك المرتبة عبارة عن عدم كونها نفسها اوداخلا فيها اذ قيل انه ينبغى ان يقول ولامباينا لها كما قال فى المباين انها ليست عارضة لها وهم **قوله** (خلوها عن المتقابلات) اى عن جميع المتقابلات فلايصح الحكم بانها ليست شيئا من المتقابلات اذ من المتقابلات النقيضان ويستحيل ارتفاعهما فلا يرد ان استحالة خلوها عن المتقابلات ممنوع لجواز كون المتقابلين ضدين ويجوز الخلو عن الضدين **قوله** (وبالجملة الخ) لما كان المذكور فى المتن مجرد تصوير المغايرة بين الانسانية والامور العارضة اراد الشارح اقامة الدليل اوالتنبيه عليه وانما قال بالجملة اى بمجمل الكلام فى بيان المغايرة لعدم تعرضه فى هذا البيان للماهية المخصوصة والعوارض المخصوصة كما فى المتن **قوله** (اذا لوحظ الماهية) اى تصورت بحيث تكون مخطرة بالبال ملتفتا اليها ولم يلتفت الى امر زائد سواء كان حاصلا معها تبعا كاللازم البين بالمعنى الاخص اولا كسائر العوارض كان الملحوظ قصدا هو نفس الماهية وماهو داخل فيها اما مجملا ان لوحظ الماهية من حيث وحدتها واما مفصلا بان لوحظ الماهية مفصلة باجزائها فان الماهية ليست سوى الاجزاء فملاحظتها اجمالا ملاحظة الاجزاء اجمالا وملاحظتها تفصيلا ملاحظة الاجزاء تفصيلا وبما حررنا لك ظهر اندفاع ماقيل انه لايظهر بهذا البيان مغايرة الماهية للوازم البينة بالمعنى الاخص لانه لايمكن ملاحظة الماهية

٣ انها ليست عين الماهية ولاجزأ منها فلا فائدة فى النفى بهذا المعنى وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العروض فى المقيس اليه حال الحكم بالنفى المذكور واما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ممنوع فان حملها على الماهية ربما اوهم انها نفسها اوجزؤها فاحتيج الى البيان نعم يرد انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفى بهذا المعنى صحيح اذ لايكون العوارض جزأ من نفس الماهية وان كان جزأ من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك اللهم الا ان يقال توهم الجزئية حينئذ يقتضى ترك التقييد بها ليندفع الوهم فى تلك الصورة وقد يقال مراد المصنف ماذكره الشيخ فى الشفاء من انه اذا لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشئ من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والفرض ان الملحوظ هو الماهية ليس الا ويؤيده قول الشارح وبالجملة الخ وانت خبير بان قول المصنف هى مغايرة لما عداها وقوله فليست الماهية الخ يأباه اباء قطعيا فلا وجه لحمل كلامه عليه

قوله على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها) قيل لايوافقه قول المصنف ليست الا الانسانية فانه يقتضى ان لايكون من حيث هى جزءها ايضا وماذكره يقتضى ان الجزء لايصح نفيه عنها من حيث هى وبالجملة قول المصنف ليست الا الانسانية يشعر بان المقيس اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خبير بان سياق كلام المصنف يفيد ماذكره الشارح فليحمل الحصر فى قوله ليست الا الانسانية على الاضافى

قوله لا على معنى انها ليست متصفة بشئ الخ) عدم كون هذا المعنى مراد المصنف ظاهر لان قوله فليست الماهية الانسانية متفرع فى المآل على مغايرة الماهية للعوارض والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لاعدم الاتصاف لكن الكلام فى قوله فانها يستحيل الخ فان الكلام فى الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى بلوازم الماهية باعتبار احد الوجودين قطعا كما صرحوا به ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضى عدم اعتبار الوجود مع الماهية لااعتبار عدمه حتى لايتصف بشئ من المتقابلات ويؤيده ماسيذكر من ان الماهية المطلقة موجودة لوجود احد قسميها اعنى المخلوطة فتأمل

وماهو داخل فيها اما مجملا اومفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا فى تلك الحالة لامفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية فى حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والالما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لوكان شئ منها نفسها اوداخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشئ من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل فى الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهى وان كانت بحسب الخارج عين

❁ سيالكوتى ❁

بدونها وان ملاحظة ماهو داخل فيها مفصلا ليست لازمة لملاحظة الماهية بل تلك بعد ملاحظة تركيب الماهية وتحليلها **قوله** (ولم يمكن للعقل الخ) لان العقل مجبول على انه مالم يلاحظ شيئا قصدا وبالذات لم يمكنه الحكم به وعليه **قوله** (بل يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امر آخر) اى يلتفت اليه قصدا وبالذات لم يكن ذلك الامر ملتفتا اليه سابقا وان كان حاصلا بالتبع كما فى اللوازم البينة **قوله** (فيظهر الخ) اى فيظهر من هذا البيان ان شيئا من العوارض ليست للماهية فى مرتبة ذاتها حيث انفك عنها فى الملاحظة العقلية **قوله** (والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى) اى ملاحظة مغايرة للملاحظة الاولى بحسب المتعلق كما بينه بقوله ان يلاحظ امرا لم يكن ملحوظا الخ بخلاف نفس الماهية وماهو داخل فيها فان الحكم بهما وان كان محتاجا الى ملاحظة غير الملاحظة الاولى لكن الملاحظة الثانية عين الملاحظة الاولى بحسب المتعلق فتدبر ما حررنا لك فان فيه اندفاعا للشكوك العارضة للناظرين فيها تركنا التصريح به مخافة الاطناب **قوله** (وايضا الخ) دليل ثان لبيان المغايرة بين الماهية والعوارض سواء كانت لازمة لها اومفارقة **قوله** (لما امكن الخ) اراد به الامكان العقلى اى لما جوز العقل اتصافها بما يقابله فان العارض سواء كان لازم الماهية اوغيره بينا اوغير بين يمكن تصور الماهية بدونه وان كان المتصور محالا فيجوز اتصافه بما يقابله بخلاف ماهو داخل فيها فان تصورها بدونه محال كالمتصور واليه اشار المحقق التفتازانى فى شرح العقائد النسفية حيث قال بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض **قوله** (ومن هذا يعلم الخ) اى ومما ذكرنا من ان تلك العوارض ليست للماهية فى مرتبة ذاتها وانه يجوز العقل اتصافها بكل واحد من المتقابلات يعلم انها فى مرتبة ذاتها ليست مقتضية لشئ منها ولا مستلزمة لها وهذا لاينافى اقتضاءها اياه باعتبار وجودها مطلقا اوخارجا اوذهنا وانما ذكر الشارح بهذه المقدمة مع انها لادخل لها فى بيان المغايرة تمهيدا لما يجئ من بيان معنى تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخيره فما قال صاحب المقاصد من انه اذا قيل الاربعة زوج اوليس بفرد يراد ان ذلك من لوازم الماهية ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ليس بشئ كيف ولوكان ذلك مقتضى الماهية لاقتضتها حال العدم ايضا **قوله** (على التعيين) قيد بذلك لان الكلام فيه لالافادة انها مقتضية لشئ منها لاعلى التعيين فانه باطل لما مر من ان الانسانية من حيث هى ليست الا الانسانية **قوله** (واذا قيست الماهية الخ) عطف على قوله فاذا قيست الى الامور العارضة وحاصل الكلام انه لما لم يكن فى مرتبة الماهية الا الماهية اومقوماتها فاذا قيست الماهية من حيث هى الى الامور المباينة اى المنفكة عنها صح نفيها عنها باعتبار المرتبة والاتصاف معا فيقال انها ليست نفسها ولا داخلة فيها لعدم كونها فى مرتبتها ولا عارضة لها لعدم اتصافها بها واذا قيست الى الامور العارضة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بالوجهين فيقال ليست نفسها ولا داخلة فيها لعدم كونها فى مرتبتها ولا يصح نفيها باعتبار الاتصاف ضرورة لزوم الاتصاف باحد النقيضين واذا قيست الى الامور الداخلة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بمعنى انها ليست نفسها فقط لان فى مرتبة الماهية

قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى) المراد بالملاحظة الاخرى هى مايكون متعلقة بما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا تفصيلا بقرينة سياق الكلام اوالمراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقديرين اعنى على تقدير ان يلاحظ ماهو داخل فى الماهية اولا اجمالا وعلى تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغى ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزاء يستدعى تصورها مفصلة وبهذا اندفع مايتوهم من ان قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى لايصلح لان يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة فى الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لايبقى ذلك الداخل فى مرتبة الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به تفصيلا فتدبر

قوله لما امكن اتصافها الخ) سياق الكلام فى العوارض المحمولة مواطأة كما نبهناك عليه فلا يرد على الملازمة ان الوجود لوكان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لاتصاف الوجود به فى التحقيق فليتأمل هذا ثم كلام الشارح يدل على ان قوله وايضا الخ فى العوارض التى يمكن تزايلها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالمتقابلات فى قوله ومستلزمة لشئ من المتقابلات هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ فلا يرد اقتضاء الاربعة للزوجية نعم يرد ان الدليل اخص من الدعوى وهى مغايرة الماهية بجميع العوارض امكن تزايلها وتواردها ام لا فان قلت تحقيق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لاتقتضى من حيث هى الزوجية بل لمطلق الوجود مدخل فى هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية كما صرحوا به فماهية الاربعة مثلا اذ لم يعتبر وجودها وانقسامها بمتساويين قابلة للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتزايلات قلت لوسلم هذه القابلية فقد عرفت ان الكلام فى الماهية التى لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا للعدم فتأمل وبالجملة ماهية الاربعة اذ لم تكن مقتضية للزوجية باى اعتبار اخذ كان عدم كونها قابلة للفردية بذلك الاعتبار بطريق الاولى فتأمل

قوله بمعنى انها ليست نفسها) ان قلت لم لم يتعرض لصحة السلب بمعنى انها ليست عارضة ٣

الماهية لكن باعتبار غيرها (فاذا سئلنا بطرفى النقيض وقيل الانسانية من حيث هى انسانية (ا) اوليست (ا) كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هى هى (ا) لا انها من حيث هى ليست (ا) فان تقديم) حرف (السلب على الحيثية) كما فى العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (لاتقتضى (ا)) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط (وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على) حرف (السلب انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (تقتضى لا (ا)) وذلك لان الرابطة فى هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولى (وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين) اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقيل اهى (ا) اولا (ا) لم يلزمنا الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفى النقيض اذ لامخرج عنهما (وان قلنا) اى وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لاهذا ولاذاك) بالمعنى الذى عرفته اذ ليس شئ من الالف واللاالف نفس الماهية ولا داخلا فيها (فان قيل الانسانية التى لزيد) من حيث انها انسانية (ان كانت هى التى لعمر وكان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين) ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا) بين افراده (قلنا) معنى هذا

❁ سيالكوتى ❁

شيئان نفسها ومقوماتها ونفى المقومية ليس بصحيح فبقى نفى العينية فاندفع ماقيل انه ينبغى ان يقول ولا عارضة لها ايضا فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام **قوله** (فاذا سئلنا الخ) تفريع على قوله فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية **قوله** (بطرفى النقيض) اى بالمفردين اللذين كل واحد منهما نقيض الآخر بان يؤخذ احدهما سلبا للآخر لاعدولا وردد بينهما **قوله** (كان الجواب الصحيح) اى الجواب الذى لاشبهة فى صحته بناء على المعنى المتبادر **قوله** (فان تقديم الخ) ماذكره الشارح قدس سره يدل على ان مدار الفرق تقديم السلب على الربط وتأخيره فانه على الاول يكون القضية سالبة فيفيد نفى الاقتضاء وهو صحيح وعلى الثانى موجبة فيفيد اقتضاء الاتصاف بالسلب وهو باطل وعبارة السلب يدل على ان مدار الفرق تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخيره عنها وهو الظاهر لانه اذا اخر كان معناه نفى كون الحيثية منشأ للاتصاف واذا قدمت كان معناه ان الحيثية منشأ لسلب الاتصاف وان كانت القضية فى الحالتين سالبة **قوله** (المتبادر) قيد بذلك لانه يمكن ارادة الاتصاف بالسلب بان يعتبر السلب مؤخرا فى المعنى لكنه خلاف المتبادر وكذا الحال فى صورة التقديم **قوله** (وهو حق) لما عرفت من انها ليست مقتضية لشئ من المتقابلات وماذكره صاحب المقاصد من ان الماهية من حيث هى مقتضية للوازمها فقد عرفت فساده **قوله** (فالمتبادر منها الايجاب العدولى) اراد بالايجاب العدولى الايجاب الذى يكون السلب جزأ من المحمول وتعبير المصنف بلا لاظهار الجزئية وذلك لان الجواب قضية سالبة المحمول لما عرفت ان السؤال بطرفى النقيض فلا يرد ان ليس موضوعه لسلب النسبة فكيف يكون الايجاب عدوليا وما قيل من ان الجواب على تقدير التقديم اذا كانت موجبة سالبة المحمول يكون معناه بعينه معنى السالبة البسيطة لما تقرر من انهما متلازمان فيكون كلا الجوابين صحيحا بلا فرق فليس بشئ لان تلازمهما باعتبار عدم اقتضاء وجود الموضوع لايقتضى ان لايكون بينهما فرق بان يكون معنى احديهما الاتصاف بالسلب ومعنى الاخرى سلب الاتصاف **قوله** (لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال) لان جوابه بالتعيين والتعيين انما يلزم اذا كان الترديد حاصرا ولا حصر لجواز ان لايقتضى شيئا منهما **قوله** (بالمعنى الذى عرفته) اى الانسانية من حيث هى لاتقتضى هذا ولا ذاك وانما ذلك بعد الاتصاف بالوجود **قوله** (فان قيل الخ) عطف على قوله فاذا سئلنا اورد الفاء لان التفريع الاول متعلق بقوله فليست موجودة ولا معدومة وهذا متعلق بقوله ولا واحدة ولا كثيرة لان ماله كما ذكره الشارح قدس سره الى قولنا الانسانية من حيث هى اما واحدة اوكثيرة وبين متعلقيهما ترتب فى الذكر فاورد التفريعين كذلك وليس هذا اعتراضا على ماوهم اذ لم يدع فيما سبق ان الانسانية امر واحد مشترك بين افراده **قوله** (من حيث انها انسانية)

٣ لها قلت لان السلب بهذا المعنى لوصح لصح سلب الشئ عن نفسه ولم يقل به احد

قوله لكن باعتبار آخر) هو ان جعل الجزء الذهنى جعل الكل لا ان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها

قوله لايقتضى الخ)ظاهر تفريع قوله فاذا سئلنا الخ على ماسبق يقتضى ان يقال ههنا معناه ان (ا) ليس نفسها ولا داخلا فيها ويمكن ان يقال مراد المصنف بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية اوالجزئية لامطلقه بقرينة قوله سابقا لازما لها اومفارقا اذ لايصح نفى مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلثة مثلا فحينئذ يتلاءم سابق الكلام ولاحقه ويندفع ماذكره فى شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح فى مثل قولنا الاربعة من حيث هى زوج اذ ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اذ ليس بضاحك فما ذكر فى المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه لايقال الاقتضاء بالعينية لامعنى له لان الاقتضاء نسبة تقتضى المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فهى متحققة

قوله لاهذا ولاذاك) فان قلت اذا كان معنى هذا الجواب ان الماهية من حيث هى لاهذا ولاذاك كان قولا بانها تقتضى عدمهما لتقدم الحيثية وقد مر انه باطل فان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هى هذا ولاذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدول المرتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل على الحيثية قلت نختار الشق الثانى ولانسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لوكان المقصود تعيين احدهما ما لوكان فى زعمه ثبوت احدهما ولا فان السائل انما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعمه ذلك والمجيب نبه بادخال حرف السلب على الحيثية على خطأ ذلك الزعم فليفهم

قوله فان قيل الانسانية الخ) هذه شبهة ابتدائية على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولايبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة

الكلام ان الانسانية من حيث هى اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هى ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضى قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها) وليست التى فى عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها فى زيد اوعمرو كلها عوارض قطع النظر عنها فى هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله فى زيد قولنا فى عمرو لكان اظهر (بل هما) اى كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (قيدان خارجان) عن الانسانية (يلحقانها بعد النسبة اليهما) اى الى الوحدة والتعدد ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التى ذكر حالها فى المقصد الاول وهى ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليها (تسمى مخلوطة و بشرط شئ ووجودها) فى الخارج (مما لا مرية فيه) فان وجود الاشخاص فى الخارج بين لاسترة به وهى عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب فى الخارج من الماهية والتشخص اوهو مركب منهما فى الذهن وسيرد عليك تحقيقه ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة و بشرط لا شئ وانها لا توجد فى الخارج والا لحقها الوجود) الخارجى (والتعين فلم تكن مجردة) عن جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف (وهل توجد) المجردة (فى الذهن) عند القائل بالوجود الذهنى (قيل لا) توجد (لان وجودها فى الذهن من العوارض) واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجى (وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات) اصلا (فلا يمتنع ان يعقل

﴿ سيالكوتى ﴾

زاد الحيثية بقرينة الجواب **قوله** (ولو وقع بدل قوله الخ) لانه اوفق للسؤال المذكور حيث ردد الانسانية التى لزيد بين كونها هى الانسانية التى لعمرو وبين كونها غيرها **قوله** (فى اعتبارات الماهية) يعنى انه ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض وهو الظاهر من عبارة القوم وفى شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات الثلث وهو خلاف الظاهر وما قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشئ اذ ليس المقصود بيان اطلاقاتها **قوله** (تقييد الماهية) فيه اشارة الى ان المخلوطة والمجردة عبارتان عن الماهية المقيدة بوجود العوارض و بعدمها كما يدل عليه تسميتها بشرط شئ و بشرط لا لا عن الماهية مع العوارض ومع عدمها حتى يلزم بطلان الحصر بالماهية المقيدة بها وامتناع وجود المخلوط لان من العوارض ما هى اعتبارية ولا عن الماهية المقارنة بها او بعدمها حتى يلزم صدق المطلقة على المخلوطة **قوله** (فان وجود الاشخاص الخ) لا يخفى عليك ان الاعتبارات الثلث انما هى للماهية بمعنى ما به الشئ هو كليا كان اوجزئيا فوجود الجزئيات الحقيقية اعنى الاشخاص وجود الماهية المخلوطة اذا اعتبرت تلك الاشخاص مقيدة بالعوارض التى لحقتها بلا مرية ولا حاجة فى ذلك الى اعتبار تركيب الشخص من الماهية والتشخص فى الخارج نعم لو كان المراد وجود الماهية الكلية فى الخارج وهو مسئلة وجود الكلى الطبيعى فى الخارج لاحتيج الى ذلك ومن هذا تبين انه لا يحتاج فى اثبات وجود الماهية المطلقة ايضا الى القول بالتركيب المذكور **قوله** (وفيه بحث الخ) يعنى ان ما ذكر انما يتم اذا كان التركيب منهما فى الخارج اما اذا كان فى الذهن فلا **قوله** (وانها لا توجد فى الخارج) وما قيل انها لا تكون معدومة ايضا والا لحقها العدم فلا يكون موجودة ولا معدومة فيلزم ارتفاع النقيضين واجتماعهما فى الماهية المجردة فليس بشئ لان المعتبر فى المجردة الخلو بمعنى التقييد بعدم اللواحق كما مر فلا يمكن ان يعتبر فيه الخلو عن العدم لان التقييد بعدم العدم تقييد بوجود العوارض فيكون مخلوطة لا مجردة على ان ما ذكره يستلزم ان تكون ممتنعة الوجود لاستلزامها المحال وهو المطلوب **قوله** (ولا حجر فى التصورات) اى لا مانع فى انفسها

قوله قلنا هى من حيث هى الخ) واجاب عنه صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص فى امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب فى طبيعة الاعم ان يكون كذلك

قوله ولو وقع بدل قوله الخ) ظاهر كلام السائل مشعر بان مراده ان الانسانية التى من حيث هى فى زيد هل هى التى فى عمرو ام لا فلو قال المصنف بدل قوله فى زيد فى عمرو لربما توهم ان الانسانية من حيث هى فى زيد فلدفعه من اول الامر صريحا قال ليست التى فى زيد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا فى غيرها

قوله فى اعتبارات الماهية) اشارة الى ما صرح به فى حواشى المطالع وغيره من ان ما ذكر ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يكون تقسيما للشئ الى نفسه والى غيره بل بيان ان لها اعتبارات ثلثا بالقياس الى عوارضها

قوله تسمى مخلوطة) الظاهر ان المخلوطة هى المعروضة للواحق من حيث هى كذلك اعنى الماهية المقيدة لا المجموع المركب والا تربع الاقسام

قوله وقيل توجد لان الذهن الخ) رد عليه صاحب المقاصد بان هذا لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للمأخوذ بشرط لا شئ سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فحينئذ وجوده فى الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات و يعتبر العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون فى نفسه مقرونا بشئ من العوارض امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد اشار الشارح الى جوابه بما حاصله انه لا معنى للوجود فى الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعى سوى ان المجردة قد تكون متصورة للعقل مفروضة له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع

الذهن (الماهية المجردة) عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود فى الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره و يقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اى خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهنى فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده فى الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام فى المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله فى الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور) واللواحق (الخارجية وجدت) فى الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) اى من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا) توجد فيه لان الوجود الذهنى من العوارض كما مر (وفيه نظر فان كونه) اى كون الشئ (موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هى) اى العوارض الذهنية (ما جعله الذهن قيدا فيه)

﴿ سيالكوتى ﴾

انما التمانع فيها بعد اعتبار الحكم معها فكلها ثابتة فى نفس الامر كما مر تحقيقه فى تعريف العلم **قوله** (بان يعتبرها معراة الخ) ثم بعد اعتبارها كذلك يكون مفهوما من المفهومات الثابتة فى نفس الامر فيكون الماهية المجردة بعد اعتبارها مفهوما ثابتا فى نفس الامر كسائر الامور الفرضية بعد اعتبارها ولذا يجرى عليها الاحكام الصادقة ولا اقل من كونها مفهومات اعتبارية انما الفرق بينها و بين سائر المفهومات الثابتة فى نفس الامر انها ثابتة مع قطع النظر عن الاعتبار والفرضيات ثابتة بتوسط الاعتبار فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من ان اللازم مما ذكره هذا القائل وجود المجردة فى الذهن وجودا فرضيا غير مطابق لنفس الامر والكلام فى وجودها فى الذهن بحسب نفس الامر ولا يمكن ان يقال ان الكلام فى وجودها فى الذهن مع قطع النظر عن الاعتبار لان التقييد بعدم العوارض لا يكون الا باعتبار الذهن **قوله** (ولا حكم على شئ الخ) وهذا الحكم صادق فلا بد من وجود المجردة فى الذهن بحسب نفس الامر **قوله** (و يقرب من هذا) لاشتراكهما فى ان المقابلة والقسمية باعتبار الجهتين وافتراقهما بان المانع فى المعدوم المطلق من الوجود فى نفس الامر العدم المطلق وههنا التجرد **قوله** (ان المعدوم مطلقا) اى مفهومه وذاته المتصف بمفهومه فرضا بقرينة قوله باعتبار ذاته ومفهومه **قوله** (قد يتصور الخ) اما مفهومه فبنفسه واما ذاته فباعتبار هذا المفهوم **قوله** (وقسيما له الخ) اما ذاته فباعتبار صدق مفهومه واما مفهومه فبنفسه **قوله** (كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة) اما من حيث ذاتها فظاهر واما من حيث مفهومها فلان مفهومها من حيث هو مقابل لمفهوم المخلوط وان كان من حيث انه مفهوم لم يعتبر فيه التقييد بالعوارض ولا بعدمها فردا من المطلقة **قوله** (وكذا الكلام فى المجهول مطلقا الخ) اى فى قولهم كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه بدليل انه اكتفى فى بيان جهتى المغايرة باعتبار ذاته ولم يقل انه باعتبار حصوله فى الذهن قسم من المعلوم ومن حيث ذاته ومفهومه قسيم له ولذا غير الاسلوب ولم يقل وان المجهول مطلقا **قوله** (عن الامور واللواحق الخارجية) اى التى تلحق الشئ فى الخارج **قوله** (وجدت فى الذهن) وامتنع وجوده فى الخارج لانه يستتبع اللواحق الخارجية سواء كان نفسه منها على ما قيل انه موجود فى الخارج بنفسه او من اللواحق الذهنية على ما هو التحقيق من ان زيادته فى التعقل **قوله** (من العوارض) فلا تكون مجردة عن العوارض مطلقا **قوله** (كما مر) من ان الماهية فى نفسها ليست بموجودة **قوله** (ليس من العوارض الذهنية) فيه بحث اما اولا فلانه سيصرح فى المقصد السادس بان العوارض الذهنية ما يعرض الشئ باعتبار وجوده فى الذهن نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية واما ثانيا

قوله ولا حكم على شئ الا بعد تصوره) فيه بحث اشرنا اليه فى بحث الوجود الذهنى وهو انه يكفى فى التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجمالا بواسطة امر عارض له هو المرتسم والموجود فى الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها فى الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فليتأمل

قوله وقيل ان شرط تجردها الخ) قيل فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان و بالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجرد فى الخارج بما ذكره لان الكون الخارجى ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى لان زيادته فى التعقل وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لهما من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة عن اللواحق الخارجية فى الذهن ايضا لان الكون فى الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى و يمكن ان يقال اراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا الموجود الخارجى سواء كان المعروض موجودا قبل عروض هذا العارض او حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية و يؤيده انهم اعتبروا فى تعريف الحال القيام بالموجود الخارجى ثم جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقيقه

قوله اذ هى ما جعله الذهن قيدا فيه) على ما ذكره المصنف لا تقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما لا يخفى

اى فى الشئ بان يعتبر الذهن لذلك الشئ عارضا و يلاحظه له (وهذا) الذى فرضناه موجودا فى الذهن (عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن) من غير ان يعتبره الذهن عارضا له و يلاحظه فيه (و بعد وضوح الحق) فى ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا نمنعك ان تسميها) اى تسمى الامور العارضة للشئ بحسب نفس الامر حال كونه موجودا فى الذهن (باللواحق الذهنية) بناء على ان المراد بها مايلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها فى نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها (واذا اخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والتجرد) عنها (سميت مطلقة و بلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت) فى الخارج (احدى قسميها وهى المخلوطة ووجود الاخص) فى الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فتكون هى) اى المطلقة (ايضا موجودة) فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب فى الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه ❊ المقصد الثالث قال افلاطون) الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (ازلى ابدى) لايتطرق اليه فساد اصلا (قابل للمتقابلات واحتج

❊ سيالكوتى ❊

فلان القائل لم يصرح بكونه من العوارض الذهنية بل بكونه من العوارض مطلقا واما ثانيا فلان عدم كونه من العوارض الذهنية بالمعنى المذكور لايضر فى مقصود القائل لانه حينئذ يكون من العوارض الخارجية اذ لا واسطة فلا يمكن وجود المجردة فى الذهن حينئذ ايضا ان اشترط التجرد عن العوارض مطلقا لايقال حاصل الاعتراض انه اذا لم يكن الوجود الذهنى من العوارض الذهنية يكون من العوارض الخارجية فلا يصح قوله ان شرط التجرد عن اللواحق الخارجية وجدت فى الذهن بلاشبهة لانا نقول ذلك على تقدير ان يراد من اللواحق الخارجية مايلحق الشئ فى الخارج بمعنى الاعيان لا ما يقابل فرض الفارض اعنى نفس الامر والوجود الذهنى من اللواحق الخارجية بمعنى مايلحق الشئ فى نفس الامر وغاية مايقال فى توجيهه مراده ان الوجود الذهنى ليس من العوارض الذهنية التى ينافى وجود المجردة فى الذهن اذ هى مايعتبره الذهن عارضا لها و يلاحظ لها فانه حينئذ يكون الماهية مخلوطة لامجردة والوجود الذهنى ليس منها لانه لم يعتبر عروضه لها وان كان عارضا لها فى الذهن فمعنى قوله و بعد وضوح الحق انه بعد وضوح ان العروض المنافى لوجود المجردة ماذكرنا لانمنعك من ان تسمى مايلحق الشئ فى الذهن باللواحق الذهنية كما سيجئ والفاء فى قوله فلا نمنعك اما زائدة تشبيها للظرف بالشرط كما فى قوله تعالى اذا جاء نصر الله الى قوله فسبح اوجواب اما المقدرة كما فى قوله تعالى وربك فكبر واعلم ان الواجب على الشارح فى امثال هذا المقام ان يبين مراد المصنف وتفصحه كل الافصاح فان مجرد بيان ان العوارض الذهنية من قبيل الثانى دون الاول لايكفى فى توجيه الاعتراض كما لايخفى بل اكتفاؤه على ذلك يفصح ان الاعتراض هو ان جعل الوجود الذهنى من العوارض الذهنية ليس بصحيح ولايخفى انه لامعنى له لان جعله من العوارض الذهنية بمعنى لاينافى ان لايكون من العوارض الذهنية بمعنى آخر **قوله** (الماهية المجردة موجودة) زاد الشارح قدس سره هذه العبارة ليظهر مناسبة ما فى هذا المقصد لما قبله وجعل ماهو المذكور فى المتن دليلا على انه قال به فقوله فانه يوجد بتقدير القول اى فانه قال يوجد اوتعليلا للحكم بانها موجودة فقول القول بمجموع المال والتعليل والاحتجاج المذكور على التعليل لكن الوجه هو الاول لان التنصيص على وجود المجردة لم ينقل منه **قوله** (فرد) بهذا يعلم انه لم يرد الماهية المطلقة لانها نفس النوع لافرد منه **قوله** (مجرد عن جميع العوارض) سوى الوجود بقرينة قوله يوجد لاعن المادة فقط بقرينة قوله قابل للمتقابلات **قوله** (لايتطرق اليه فساد) لان الفساد من لواحق المادة وقد فرض تجرده عن جميع العوارض **قوله** (واحتج الخ) لما كان قبوله

قوله واحتج عليه بان الانسان الخ) فيه بحث اما اولا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية و بهذا القدر لايثبت التجرد الذى نحن بصدده واما ثانيا فلان الفردية بعض المدعى فلا دليل عليه واما ثالثا فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل تجرده عن عوارض الوجود ايضا فكيف يحكم بمقارنته لهذا العارض اعنى الوجود وتجرده عن جميع العوارض البتة وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكلى الطبيعى فمعنى كلامه ان الماهية من حيث هى ازلية ابدية بقرينة دليله وقوله فى المدعى قابل للمتقابلات الا انه تمحل فى اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق فى كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفى التجرد بمعنى ان جميع العوارض ليست نفس الماهية ولا جزأ منها وحينئذ يكون دليله واردا على مدعاه غايته ان يرد عليه ماورد على القائلين بوجود الطبايع

عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون) فى نفسه (مجردا عن الكل) لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله (وانت قد علمت ان التجرد لاوجود له) فى الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا (و) علمت ايضا (ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هى هى) فانها فى حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هى المقارنة للتشخصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا لزيد وعمرو) اى لتشخصهما كما يدل عليه كلامه (فضرورى البطلان) لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة فى زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التى اعتبر تجريده عنها ضرورى البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بمادعاه (ولا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذى ذكرناه انما يرد عليه (ان حمل كلامه على ماهو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل ما اوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق (من ان لكل نوع) من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امرا) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (يدبره) اى يدبر ذلك النوع و يفيض عليه كمالاته و يعتنى بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده (وهو الذى يسميه) ذلك البعض (رب النوع) و يعبر عنه فى لسان الشرع كما ورد فى الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لا تعلق له بهذا المقام ❊ المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لاتلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها) فهى التى تلتئم من عدة امور مجتمعة (وينتهى المركب الى البسيط) اذ لابد ان يكون فى المركب امور

❊ سيالكوتى ❊

للمتقابلات اصلا لجميع القيود المعتبرة فى الدعوى تعرض اولا لاثباته ثم فرع عليه بان تجرده وفرديته لازم منه لان المجردة فرد للمطلقة وكذا الازلية والابدية **قوله** (بان الانسان قابل) اى فى الخارج فثبت وجوده **قوله** (والا لم يعرض له) فيه انه ان اراد عروض جميع المتقابلات فممنوع وان اراد بعضها فلا يثبت تجرده عن كلها **قوله** (لان مايكون معروضا) اى فى نفسه **قوله** (فهذا المدعى باطل الخ) يعنى ان دعواه بديهى الاستحالة لايليق ان يسمع فقوله علمت ان المجرد لاوجود له فى الحقيقة معارضة رتب الشارح قدس سره عليها بطلان الدعوى للاستظهار **قوله** (فانها فى حد ذاتها قابلة الخ) الماهية فى حد ذاتها لما لم تكن الا الماهية كانت قبولها للمتقابلات بطريق البدلية واما فى مرتبة الوجود فهى قابلة لها بطريق الاجتماع لكونها مع الوجود موجودة ومع العدم معدومة ومع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة **قوله** (فالماهية الانسانية الخ) زاده الشارح قدس سره ليرتبط قوله واما وجود فرد الخ **قوله** (اى لتشخصهما) فالكلام على حذف المضاف وانما قال لتشخصهما مع ان قبوله لتشخص واحد ايضا محال لان الكلام فى قبول المتقابلات **قوله** (وكذا ان اراد الخ) اى ماذكر من كونه ضرورى البطلان على تقدير ارادته بالفرد معناه المتعارف اى معروض التشخص وان كان ذلك خروجا عما نحن فيه وان اراد به الماهية المجردة بناء على انه فرد للمطلقة فهو ايضا ضرورى البطلان **قوله** (من ان كل الخ) فمعنى كلامه انه يوجد لاجل كل نوع من الاجسام البسيطة والمركبة فرد فى نفسه لامن ذلك النوع مجرد عن المادة قابل اى مقبل من قبل بمعنى اقبل على ما فى القاموس للمتقابلات اى الاشخاص المتقابلة لاللعوارض المتقابلة **قوله** (بهذا المقام) اى مقام البحث من الماهية المجردة فلا يرد انه ايضا من مباحث الماهية من حيث انها رب **قوله** (اما بسيطة) قدمها مع ان مفهومها عدمى لتعلق حكم المركبة به **قوله** (تجتمع) ذكره لافادة ان المعتبر فى البسيط ان لايكون اجزاء لها بالفعل ولا يعتبر انتفاء الاجزاء بالقوة فان الخط والسطح والجسم التعليمى بسائط مع ان لها اجزاء بالقوة **قوله** (اذ لابد ان يكون فى المركب امور)

قوله مثل ما اوله به الخ) هذا التأويل مستبعد جدا فان رب كل نوع ليس فردا منه ولا يعرض له المتقابلات وانما يدبره بنوع تعلق بافراده

كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من امور لانهاية لها لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلابد من وجود البسيط فيه (لان العدد) اى المتعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه فيه الواحد) الذى لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه اوغير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لايكون فيه آحاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل تارة و) بالقياس (الى الخارج اخرى) فالاقسام اربعة بسيط عقلى لايلتئم فى العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجى لايلتئم من امور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور تمايز فى العقل فقط ومركب خارجى يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت (والمركب العقلى لولم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ماذكر (وهو تعقل مالايتناهى وانه محال) اذا كان فى زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة) وهذا انما يتم فى الماهيات المعقولة بالكنه

﴿ المقصد الخامس ﴾ فى تقسيم الاجزاء) للماهية المركبة (وهو من وجهين ✽ الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة) سواء كانت متساوية اوغير متساوية (والافمتباينة) والمشهور ان المتداخلة مايكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر فى العبارة ان يقسم الاجزاء الى

﴿ سيالكوتى ﴾

اى امر ان كل واحد منهما متصف بالوحدة بالفعل بلا واسطة او بواسطة او بوسائط قوله (والا لكان الخ) اى وان لم يكن كل واحد من تلك الامور واحدا بالفعل كان بعضها مركبا من امور غير متناهية بالفعل قوله (بل مرارا غير متناهية) لانه اذا فرض جزء منها بحيث لاينتهى الى البسيط كان ذلك الجزء مركبا من امور غير متناهية وكذلك جزء الجزء وهو مايبقى بعد اسقاط واحد من تلك الامور الغير المتناهية وجزء جزء الجزء وهلم جرا فاندفع ماقيل انه انما يلزم ذلك لو كان كل واحد من الاجزاء مركبا من امور غير متناهية اما اذا فرضنا احد الاجزاء مركبا من امور غير متناهية كما هو اللازم من رفع الايجاب الكلى فلا قوله (اى المتعدد بالفعل) فسر العدد بذلك ليشمل الدليل كل مركب بالفعل فينطبق الدليل بالمدعى قوله (كذلك يمتنع الخ) لكن آحاد العدد وحدات حقيقية لايمكن انقسامها بالفعل ولا بالقوة بخلاف آحاد ماسواه فانها لابد ان تكون واحدة بالفعل ليتقوم بها المتعدد اعم من ان تكون واحدة بالقوة ايضا اولا قوله (وكلاهما) كلمة كلا موضوعة للدلالة على الاثنين فور كلاهما وكل منهما واحد نحو جاءنى الرجلان كلاهما قوله (كالاجناس العالية) على تقدير امتناع تركب الماهية من امرين متساويين قوله (مركبة فى العقل) على تقدير كون الجوهر جنسا قوله (ومركب عقلى) مثله المفارقات ولذا لم يذكره مثالا قوله (متمايزة فى الخارج) لم يقل ههنا فقط لان كل مركب فى الخارج مركب فى العقل قوله (اذا كان الخ) دفع بهذا التقييد استدراك قوله وانه محال بعد قوله لزم محال قوله (انما يتم فى الماهيات المعقولة بالكنه) اى تفصيلا وكذا انما يتم اذا كان تعقل الشئ بالكنه موقوفا على تعقل ذاتياته بالكنه تفصيلا وكلا الامرين فى حيز المنع قوله (فى تقسيم الاجزاء) اى اقل مايحصل به التركيب وهو الجزءان فاذا كانت زائدة يكون فيها اجتماع الاقسام المذكورة قوله (فمتداخلة) اى كلا او بعضا قوله (فمتباينة) اى كلا قوله (فيحتاج الخ) او يقال بامتناع تركب الماهية عن المتساوية وفيه واما ادراجها فى المتباينة فبعيد قوله (والاظهر فى العبارة الخ) اما بالقياس الى ماقاله المصنف فلعدم اطلاق المتداخلة على غير المتعارف واما بالقياس الى المشهور فلايهامه الانقسام الى الاقسام الثلثة هذا وانما قال فى العبارة لاتحاد الكل

قوله كالاجناس العالية اذا لم يجوز التركيب من امرين متساويين

قوله تمايز فى العقل فقط) لم يذكر له مثالا لان مثال البسيط الخارجى الذى ذكره مثال له

متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما (والا) اى وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونها متصادقة فى الجملة (فبينهما) لامحالة (عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون فى الماهيات الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فصلا (هو المقوم للحيوان) الذى هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعنى الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولاشك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه (واما من وجه) قسيم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة) من علله الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع (ماليس علة ولا معلولا) بالقياس اليه فان قلت تركب الشئ مع علته يستلزم تركب الشئ الذى هو تلك العلة مع معلوله ففى التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشئ مع علته ان يعتبر ذلك الشئ من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشئ مع معلوله ان يعتبر من حيث فرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا (والاول) وهو المعتبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل (او) مع (القابل نحو الفطوسة) وهى التقعير الذى فى الانف فقد اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله (او) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذى فيه تقعير وهو

﴿ سيالكوتى ﴾

فى المآل وهو التقسيم الى الاقسام الثلثة قوله (فان صدق كل منهما الخ) صدق الكلى على افراده وكذا الحال فى التباين والعموم مطلقا اومن وجه فالانسان والكلى متباينان ان اخص افراد الانسان باشخاصه اذ لاشئ من الانسان بكلى وهو ظاهر ولاشئ من الكلى بانسان اذ لايصدق الانسان على شئ من افراد الكلى صدق الكلى على الافراد بل يتحد به وان جعل افراده شاملة للاصناف ايضا كان بينهما عموم من وجه وهو ظاهر قوله (وهذا انما يكون الخ) لان مرتبة التقويم والتحصيل بعد مرتبة التقوم فيكون العام متقوما متحصلا بنفسه والخاص قائما به بعد تحصله فيكون بينهما فى الخارج قيام وعروض والمركب من العارض والمعروض انما هو فى الذهن قوله (بل يكون الامر بالعكس) ليس مراده انه يكون الامر بالعكس البتة اذ يجوز ان لايكون شئ منهما مقوما للآخر بل انه يكون كذلك فى الجملة وانما زاده ليرتبط قوله فان الناطق هو المقوم للحيوان قوله (واما الناطق الخ) لان الصفة انما يقوم بالموصوف بعد تحصله والحيوان ليس متحصلا بدون الناطق قوله (بل هو جار مجراه) باعتبار اجرائه عليه وكونه محصلا له كما ان الصفة مخصصة للموصوف قوله (لان الماهية الحقيقية الخ) بناء على ان لاتركيب عقليا للماهية الحقيقية الامن الجنس والفصل اومن متساويين قوله (واما المتباينة فاما ان يعتبر الخ) اى فحالها اعتبار الشئ الى آخره قوله (ان يعتبر ذلك الشئ الخ) بان يعتبر الاضافة داخلة دون المضاف اليه فقط نحو السرير فانه عبارة عن الخشب والهيئة والاضافة التى بينهما غير داخلة فيه ولظهوره لم يورد له مثالا وحينئذ يكون معنى تركب الشئ مع ماليس علة ولا معلولا ان يكون فيه تركيب مع امر ليس علة اعتبرت الاضافة اليه ومعلولا كذلك سواء لم يكن علة ولا معلولا كما فى العشرة اوكان علة ومعلولا لكن لم يعتبر كونه مضافا اليه كما فى الجسم فانه مركب من الهيولى والصورة وكل واحدة منهما علة للاخرى لكن لم يعتبر فيه وكون احداهما مضافا الى الاخرى وبما حررنا ظهر كون الحصر بين الاقسام عقليا وانطبق الامثلة كلها مع الممثل له واندفع الشكوك التى عرضت للناظرين

قوله فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان) كان المعتبر فى المساوات صدق كل منهما على كل افراد الآخر كذلك المعتبر فى العموم مطلقا صدق احدهما على كل افراد الآخر دون العكس فليس مفهوم الكلى اعم مطلقا من مفهوم الانسان اصدقه بدونه فى الاشخاص بل اما عام منه من وجه اذا اعتبر تصادقهما فى الاصناف الانسانية اومباين له ان ادعى انحصار ماصدق عليه الانسان فى الاشخاص ولايقدح فى التباين حمل الكلى على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما فى القضايا الطبيعية وذلك كحمل مفهوم الكلى الحقيقى على مفهوم الجزئى الحقيقى مع تباينهما اتفاقا والتباين انما يقدح اذا صدق احدهما على ماصدق عليه الآخر

قوله اذا اعتبر ماهية مركبة منهما) فان قلت الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة على ماهو المشهور فقد التأم ماهية منهما بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت اراد بالماهية الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق وايضا قد تقرر ان المقوم للحيوان احدهما وانما ذكرا معا فى تعريفه لعدم العلم بان ايهما متقدم مقوم له فثبت الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير

قوله نحو الجسم الابيض) المتكلمون لايقولون بالسطح وحينئذ يظهر كون الجسم اعم مطلقا من الابيض وهو ظاهر ثم الجسم مقوم له اى معين ومحصل لان الابيض ليس له تحصل فى نفسه بل فى ضمن نوع كالجسم

قوله بل يكون الامر بالعكس وهو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على العكس فمثل المصنف الاول والشارح للثانى

قوله هو المقوم للحيوان) اى المعين والمحصل له لا الداخل فى قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن ههنا يقال فصل النوع مقوم له مقسم للجنس

قوله من علله الاربع) المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد بالمادة ماهو داخل فى قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالفطوسة لما سيجئ من ان المحل بالقياس الى الحال يشبه المادة مشابهة تامة فهى معدودة فى عدادها وقس عليه حال الصورة

يجرى مجرى الصورة من الانف (او) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها) فى الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة (والثانى) وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى معلوله (والثالث) وهو الذى اعتبر مع ماليس علة ولا معلولا (اما متشابهة) فى الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة (او مخالفة) فى الماهية وهى (اما) متمايزة (عقلا) لاحسا (كالجسم المركب من الهيولى والصورة) فان اجزاءه متخالفة متمايزة فى العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (او خارجا) اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فى قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج مايقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو (الحلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين فى الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات ❊ التقسيم (الثانى انها) اى الاجزاء (اما وجودية) باسرها بمعنى انه لايكون فى مفهوماتها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (الاول اما حقيقية) اى غير اضافية (كامر) من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد (اواضافية نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان (اوممتزجة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع الخشبية وهى موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير وانه امر نسبى لايستقل بالمعقولية (والثانى) وهو مالايكون باسرها وجودية (نحو القديم فانه موجود لااول له) فقد يتركب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان العدمات لاتعقل الامضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعا (واعلم

❊ سيالكوتى ❊

قوله (يجرى مجرى الخ) فى انه يحصل به الافطس بالفعل ومن هذا ظهر ان المراد بالعلل الاربع اعم من ان يكون حقيقة اوشبيهة بها قوله (نحو الخالق الخ) فانه اعتبر فيه اضافة الفاعل الى مفعوله قوله (وامثالهما الخ) اشارة الى ان ذلك الشئ اعم من ان يكون فاعلا اومادة اوصورة اوغاية قوله (اما متشابهة فى الماهية) اى متفقة فى الماهية النوعية والتمايز بينها بالتشخصات فلايكون التمايز بينها عقلا اذ العقل لايدرك الجزئيات فلذا لم يقسمها الى ماقسم اليه المتخالفة فهى اما متشابهة اجزاؤه اما متشابهة قوله (اما متمايزة الخ) لما لم يكن التخالف فى الماهية مدركا الا بالعقل قدر متمايزة ليصح التقسيم ومعنى التمايز العقلى ان يحكم العقل بتغايرهما فى الوجود سواء كان بالضرورة اوبالبرهان قوله (كالجسم المركب الخ) اى كاجزاء الجسم اومن حيث انه مركب منهما قوله (خارجا اى حسا) فسر الخارج بالحس متابعة لما ذكره الامام فى المباحث المشرقية وغيره من قسمة الاجزاء الى المعقولة والمحسوسة قوله (فان النفس الناطقة الخ) لان التمايز الحسى يقتضى ان يكون كل منهما محسوسا نقل عنه ويمكن ان يجاب عنه بانه يكفى فى التمايز الحسى كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة انتهى (قوله (وان اريد الخ) اورده بطريق الاحتمال لما عرفت ان المذكور هو السابق قوله (من الاجزاء الخارجية) لتمايزها بالوجود فى الخارج ولذا لايحمل احدهما على الآخر قوله (دون العقلية) بالمعنى المراد ههنا اعنى التمايز فى العقل فقط دون الخارج بقرينة المقابلة قوله (محسوسة تبعا) فلا ينافى ذلك كون الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات قوله (فان مفهومه الخ) هذا على ما هو التحقيق من ان الذات المبهمة ليست داخلة فى مفهوم المشتق وانما يذكر فى تفسير معناه لبيان النسبة المعتبرة فى مفهومه قوله (ولم يتعرض الخ) اى لم يورد له مثالا وقد مثل له صاحب المقاصد بسلب الوجود العدم للامكان قوله (فان العدمات الخ)

قوله قلت معنى تركب الشئ الخ) ليس مراده ان معنى الاخذ مع الشئ مطلقا هو الاخذ بالقياس اليه والا لم ينحصر فى الاقسام المذكورة مع عدم استقامته فى بعض الامثلة بل مراده تعميم الاخذ مع الشئ الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا العموم يكفى فى دفع الاستدراك كما لايخفى فى العبارة مسامحة

قوله نحو العطاء) قال فى حواشى التجريد الداخل فى مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لاتتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة اعلم ان ماسوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشئ المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشئ وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو الفائدة التى هى جزء العطاء والجزء الآخر هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس ولك ان تجعل الامثلة مايستفاد من حيز نحو لانفس المضاف اليه

قوله وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة) مبنى على ان لايعتبر فى العشرة الجزء الصورى لالانه حينئذ يكون تركبها من العلة والمعلول اذ ليس الصورة على تقدير وجودها فى العدد علة لشئ من الاجزاء وانما هى جزء صورى للمجموع بل لانه لايكون العشرة حينئذ متشابهة الاجزاء

قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة) فيه بحث لان هذا مركب من الشئ مع علته الصورية اومن الشئ مع علته المادية فلايكون المثال مطابقا اذ القسم لايحتمله فان قيل هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركب الشئ مع احدى علله ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى علله وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التى فيها الصورة ولا الصورة التى فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معاقلنا فحينئذ ينبغى ان يكون المراد من تركب الشئ مع غير علله ومعلولاته ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك فى الانسان والعشرة ونحوهما

قوله من الحكمة والعفة والشجاعة) قد سبق تفاسيرها فى اواخر شرح الديباجة فلانعيده

قوله فان النفس الناطقة الخ) نقل من الشارح انه يمكن ان يجاب بانه يكفى فى التمايز الحسى كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة وقريب منه ٣

ان هذه الاقسام) المذكورة فى هذين التقسيمين انما هى (فى الماهية) على الاطلاق (اعم من ان تكون) ماهية (حقيقية اواعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة) فتكون وجودية قطعا فلايتأتى فيها التقسيم الثانى باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) اى بين اجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ماقيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين ❊ المقصد السادس الماهيات ❊ الممكنة (هل هى مجعولة) بجعل جاعل (ام لا ففيه مذاهب ثلاثة ❊ الاول انها غير مجعولة مطلقا) سواء كانت بسيطة اومركبة (اذلو كانت الانسانية) مثلا (بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل انسانية) لان مايكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا (وسلب الشئ عن نفسه محال) بديهة (والجواب انا لانسلم استحالته فان المعدوم) فى الخارج (دائما مسلوب عن نفسه دائما) فاذا ارتفع الجعل فى وقت اودائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى الخارج

❊ سيالكوتى ❊

اى تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات فالمفهوم الوجودى وهو النسبة الى الملكة ملحوظ فى التركيب من العدمات قوله (حقيقية اواعتبارية) اى متصفة بالوحدة فى الخارج اومتصفة بها فى الاعتبار كما صرح به الشارح قدس سره فيما بعد قوله (فتكون وجودية قطعا) لان مافى مفهومه السلب يمتنع وجوده قوله (اذا لم تجعل الاضافات) اى مطلقا قوله (الماهيات الممكنة الخ) بعد اتفاق الكل على ان الماهيات الممكنة محتاجة فى كونها موجودة الى الفاعل والا لم تكن ممكنة اختلفوا فى ان الماهيات فى حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود ومايتبعه والعدم ومايلزمه اثر للفاعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بالمرة فيكون الوجود انتزاعيا محضا واليه ذهب الاشعرى والاشراقيون القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات فى حد ذواتها ماهيات والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة ومايتبع الوجود ومعنى التأثير جعل شئ شيئا فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا اومعدوما واليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود هذا تحرير محل النزاع على ما هو الحق الحقيق بالقبول قوله (مجعولة بجعل جاعل) اختاروا هذه العبارة ولم يقولوا انها بتأثير المؤثر او بفعل الفاعل لان هذه الالفاظ شايعة الاستعمال فى الوجود قوله (اذلو كانت الانسانية الخ) تصوير للاستدلال الكلى فى صورة جزئية للتوضيح وحاصله انه لو كانت الماهيات فى ذواتها مجعولة لارتفعت الماهيات بالمرة على تقدير ارتفاع الجعل ولو كان كذلك لزم ان لايكون الماهيات فى حد ذواتها ماهيات لكن التالى باطل لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى واورد عليه انه يجوز ان يكون عدم الجعل محالا مستلزما للمحال والجواب ان عدم الجعل ليس ممتنعا بالذات والا لكان الجعل واجبا بالذات فنقول لو كان الجعل ممكنا بالذات لامكن عدمه نظرا الى ذاته ولو امكن فى ذاته لما حكمنا باستلزامه المحال عند ملاحظة ذاته فقط والتالى باطل لانا اذا لاحظنا عدم الجعل مع قطع النظر عما سواه مما يوجب امتناعه اووجوب الجعل حكمنا باستلزامه المحال وعلى ماذكرنا لايرد المناقشة المشهورة بان عدم ملاحظة امر آخر معه لايوجب عدمه فى نفس الامر فيجوز ان يكون لزوم المحال لاجل ذلك لانه انما يرد لو اريد انه يلزمه المحال فى نفس الامر لكن مرادنا انا نحكم باستلزامه المحال فيكون ممتنعا بالذات قوله (فاذا ارتفع الخ) يعنى ان السند اعنى قوله فان المعدوم الى آخره مذكور بطريق التنظير والمقصود انه اذا كان المعدوم فى الخارج مسلوبا عن نفسه فكذلك الماهيات اذا ارتفع جعلها اى لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرة اى لم يكن ذواتها فيصح سلبها عنها فلا يرد ان الكلام فى الماهيات فى حد ذواتها لافى الماهيات المعدومة فالسند

٣ مايقال فى الجواب يكفى فى التمايز الحسى ان يحس احدهما مع عدم الآخر فالفرق ظاهر لان البدن بلا نفس قد يحس كما فى الميت واما الهيولى والصورة فلا يحس احداهما بدون الاخرى قطعا فان قلت ماذكره الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حمل على غيره فلا قلت ان بنى التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله وان بنى على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هى الهيكل المحسوس فلا تمايز بينها وبين البدن ايضا وقول النظام النفس هى السارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد لايفيد التمايز الحسى ايضا لان الورد مجموع الماء ومحله

قوله والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد) وانما قال تركيبا اعتباريا لان الروح اعنى النفس الناطقة المجردة والبدن مادى فلا يحصل منهما مركب حقيقى وقد يقال لابعد فى ذلك كما تألف عن المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولواحقها المادية جسم موجود مشار اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما بالآخر من حيث ينفعل كل منهما عن الآخر فتأثر النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت اوشهوانية وتأثر البدن عن النفس مثل ان يقشعر الجلد ويقف الشعر عند اشتشعار جانب الله تعالى والفكر فى جبروته

قوله غير معقول الخ) فان قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدمات بان يكون تلك العدمات اجزاء للماهية وعدم معقولية تعقلها الامضافة الى الوجودات لايستلزم كون تلك الوجودات معتبرة فى الماهية بالجزئية قلت تلك العدمات اما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان كان الثانى لم تتعدد وان كان الاول يدخل الاضافة قطعا كما اشار اليه الشارح فى الحاشية الصغرى وان كان المضاف اليه خارجا وهى المرادة بالمعنى الوجودى لاالمضاف اليه

قوله اذا لم تجعل الاضافات) اى مطلقا والا فلا امتناع فى ذلك التقسيم بناء على وجودية بعضها

ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج وليس ذلك بمحال (انما المحال) هو الايجاب (المعدول وحاصله ان عند عدمه) اى عدم جعل الجاعل (رتفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأسا) وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لانها تتقرر) فى الخارج (مع اللا انسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والمحال هو هذا الثانى) الذى هو الايجاب المعدول (والاول) الذى هو السلب (مما نقول به) *المذهب (الثانى انها مجعولة مطلقا) اى فى الجملة (اذ لو لم تكن الماهية) اى شئ من الماهيات (مجعولة) اصلا (ارتفع المجعولية مطلقا) او بالكلية (لان مافرض كونه مجعولا من وجود اوموصوفية الماهية به) اى بالوجود (فهو) ايضا (ماهية فى نفسه) والمقدران لاشئ من الماهيات بمجعولة فلا يكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف فى تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما

﴿ سيالكوتى ﴾

المذكور لا يصلح للسندية والمراد بالخارج ههنا نفس الامر **قوله** (ويكون صدق السالبة الخارجية) لم يرد بالخارجية ماهو المتعارف بينهم اذ ليس الحكم ههنا على الافراد فضلا عن المحققة بل ما يكون الخارج فيها ظرف الحكم وكما ان السالبة تكون صادقة كذلك الموجبة السالبة المحمول اذ لا ايجاب فيها حقيقة بل بمجرد اعتبار فلا يرد انه اذا صدق السالبة المذكورة صدق الموجبة السالبة المحمول لتلازمهما لكن صدقها محال لانه يلزم اثبات سلب الشئ للشئ **قوله** (لعدم الموضوع فى الخارج) اى بارتفاع الموضوع اعنى مفهوم الانسانية بالمرة فى نفس الامر كما ان صدق السالبة الخارجية المتعارفة يكون بعدم افراد الموضوع فى الخارج **قوله** (هو الايجاب المعدول) فانه يقتضى وجود الموضوع فيلزم انتفاء الشئ حال ثبوته **قوله** (اى شئ من الماهيات) على ان اللام فى الماهية للجنس **قوله** (هذا ما يقتضيه الخ) اى كون مطلقا بمعنى فى الجملة مع مخالفته لقوله مطلقا السابق وجعل المدعى موجبة جزئية ما يقتضيه تقرير الكتاب للدليل لان ارتفاع المجعولية بالكلية انما يلزم ان لو لم يكن شئ من الجزئيات مجعولة وهو سالبة كلية فكذبها يكون مستلزما لصدق الموجبة الجزئية والمشهور الموافق لما حرره المصنف ان احد المذاهب الموجبة الكلية فان روعى موافقة الدليل يلزم مخالفة المشهور وان روعى مخالفة المشهور يلزم مخالفة التقرير فاحدى المخالفتين لازمة فلا يرد كان الاولى ان يحمل الشارح قدس سره قوله مطلقا على العموم ويجعل المدعى الموجبة الكلية كما هو المشهور ويعترض على الدليل بمنع الملازمة اقول ويمكن تقرير الكتاب بحيث يثبت الموجبة الكلية بان يقال الماهيات كلها مجعولة لانه كلما كانت الماهية من حيث الصدق مجعولة كانت الماهيات كلها مجعولة لكن المقدم حق فالتالى مثله اما الملازمة فظاهرة لعدم اختصاص صدقها بفرد دون فرد واما حقية المقدم فلانه لو لم تكن الماهية من حيث الصدق مجعولة ارتفع المجعولية لان كل مافرض انه مجعول يصدق عليه انه ماهية فتكون الماهية من حيث الصدق مجعولة وفيه تأمل وفى افراد لفظ الماهية اشارة الى ما ذكرنا وقيل فى تقريره ان الماهيات كلها مجعولة لان ماهية ما مجعولة والا ارتفع المجعولية بالكلية واذا كانت ماهية ما مجعولة كانت الماهيات كلها مجعولة لاستوائها فى الامكان الذى هو علة المجعولية ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الاستواء فى الامكان لا يقتضى الاستواء فى المجعولية لجواز كون خصوصية البساطة مثلا مانعة كما هو مذهب التفصيل واما ثانيا فلانه بعد ادعاء ان الامكان علة المجعولية يتم الدليل من غير حاجة الى اثبات ان ماهية ما مجعولة كما هو الاستدلال المشهور **قوله** (والممكن محتاج لذاته الى فاعل) فيه ان اللازم ان يكون البسيط لذاته محتاجا الى فاعل والمدعى ان يكون فى ذاته محتاجا الى فاعل لان النزاع فى ان الماهيات هل هى فى نفسها محتاجة الى فاعل ام لا

قوله ويكون صدق السالبة الخارجية الخ) قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا فى كل ماهية قضية ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه فى الذهن لا لعدمه فى الخارج كما زعمه وبالجملة القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الانسانية انسانية فى نفس الامر بجعل الجاعل لا ان كونها انسانية فى الخارج به اذ مآله حينئذ الى مجعولية الهوية لان الانسان فى الخارج عين الهوية ولا كلام فيه والنافى بمجعوليتها يقول لو كان الانسانية مجعولة لم يكن الانسانية انسانية فى نفس الامر عند عدم الجعل فحينئذ لا يتجه الجواب بان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع فى الخارج فتأمل

قوله فهو ايضا ماهية فى نفسه الخ) فيه بحث لان الوجود والموصوفية من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود فى الخارج والكلام فى الممكنات الوجود فيه فشئ منهما لا يندرج فيما قدر عدم مجعوليته ثم ان تعلق الجعل بالممتنع لا بالايجاد غير ممتنع فتأمل

قوله هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب الخ) قيل الظاهر ان مراد المصنف ان الماهية كلها مجعولة كما ذكره فى تحرير المسئلة اذ لا نزاع فى ان للواجب تعالى جعلا وتأثيرا فى الممكن فلو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية عن الماهية الممكنة لان وجوده وموصوفيته ايضا ماهية والمقدر ان الماهية ليست متعلقة للجعل فيتم التقريب ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر حينئذ ان ليس بعض الماهيات مجعولة لان نقيض الايجاب الكلى الذى ادعى هو السلب الجزئى وماذكره انما يتم لو كان المقدر السلب الكلى اللهم الا ان يبنى الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها ممكنة تأمل

المركبة فكذلك ايضا او لان اجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص) اى هويته (لا ماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر *المذهب (الثالث) الماهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة) لان شرط المجعولية الامكان) وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان (وانه) اى الامكان (لا يعرض للبسيط فانه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة (لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه) فلا يتصور عروضه له (وقد اعترض) عليه (بانه لو صح) ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر) فى مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصورى مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا (وانه يفضى الى نفى المجعولية بالكلية) وانتم لا تقولون به (لا يقال) فى دفع هذا الاعتراض (المجعول انضمامها) اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (او وجودها) اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه من الانضمام او الوجود (ايضا له ماهية فهى اما بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير (او مركبة فيعود الكلام) فيه وفى اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة (والحل) هو (ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود) فالامكان يقتضى شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التى تزاق فيها اقدام الاذهان (وانا اريد ان نثبت اقدامك) فى هذه المسئلة (باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك) التحرير (فنقول الحكماء لما قسموا الوجود

﴿ سيالكوتى ﴾

فيجوز ان يكون لذاته لا لغيره محتاجا الى فاعل فى الوجود ولا يكون محتاجا فى ذاته الى شئ لعل المصنف لاجل كون الاستدلال المشهور ظاهر البطلان تركه واستدل بما هو المذكور فى الكتاب **قوله** (اولان اجزاءها الخ) ولا نعنى بكون الشئ مجعولا الا تعلق الجعل به سواء كان باعتبار ذاته او باعتبار اجزائه **قوله** (والجواب الخ) حاصله منع الملازمة المدلول عليها بقوله لان كل مافرض مجعولا فهو ماهية لجواز ان يكون هوية اى ماهية شخصية لا ماهية كلية وفيه ان النزاع فى ان الماهية بمعنى ما به الشئ هو كليا او جزئيا مجعولة اولا لا فى الماهية الكلية واما على ماذكرنا من التقرير فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على ان المجعول هوية الوجود لا ماهية الوجود الصادقة عليه فضلا عن مطلق الماهية ولا يلزم من صدق شئ على شئ ان يكون ذلك مجعولا والا يلزم ان يكون السلوب والعدمات الصادقة عليه مجعولة **قوله** (اى هويته) اى المراد بالوجود الخاص الشخص لا مفهومه الكلى **قوله** (الماهية المركبة مجعولة) لئلا يلزم نفى المجعولية بالكلية واظهوره لم يتعرض له **قوله** (وانه لا يعرض للبسيط) لا يخفى انه لو حمل على ظاهره يلزم ان يكون البسائط واجبة فيلزم تعدد الواجب او ممتنعة فيلزم امتناع وجود المركب او واسطة فيلزم بطلان الحصر العقلى بين الامور الثلثة وسيأتى تحقيقه فى تحرير المذاهب **قوله** (كما مر فى مباحث التعريف) ولا يمكن ههنا الفرق بالاجمال والتفصيل لان ذلك انما هو باعتبار العقل وهو يكفى فى تغاير التصورين فى العقل بخلاف المجعولية **قوله** (والاعتراض المذكور معارضة) وليس نقضا اجماليا على ما توهم اذ الدليل المذكور لعدم مجعولية البسائط لا يجرى فى المركبات ولا يستلزم محالا انما المستلزم للمحال هو المدعى اعنى عدم مجعولية البسائط فيكون الاعتراض المذكور مثبتا للنقيض المدعى فيكون معارضة **قوله** (والحل ان البسيط الخ) لا يخفى ان اللازم منه ان يكون البسيط مجعولا باعتبار الوجود ولا نزاع فيه **قوله** (باشارة خفية الخ) وهو ما اشار اليه بقوله الى ما ينسب الى المعتزلة فانه اشارة الى تحرير معنى يمكن النزاع فيه واما ما قبله فهو بيان لمنشأ المذاهب الثلثة وانها كلها حقة **قوله** (لما قسموا الوجود الخ) واما النافون للوجود الذهنى فيقولون ان كل ما يعرض

قوله هو الوجود الخاص الخ) قيل يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل وجود العام ضرورى فى ضمن الخاص والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب بان البحث فى الماهية من حيث هى هى لا فى الماهية المخلوطة كما سيعلم من التحرير

قوله لا يعرض للبسيط) ان قلت فعلى هذا يلزم امكان المركب من الممتنعين قلت الامتناع ايضا ممنوع لانه كالامكان يستدعى شيئين نعم يلزم امكان المركب مما ليس بممكن اللهم الا ان يقولوا امكان الجميع غير امكان الوجود والمحذور هو الثانى والملزوم فى المركب عندنا هو الاول

قوله لو صح ماذكرتم) المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة فى المتن تفصيل الملازمة المذكورة فى الشرح وفائدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض

قوله او وجودها) فيه نظر لان الوجود المجعول يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسائط ايضا فالفارق حينئذ ويمكن ان يجاب بالتكلف فتأمل

قوله لانا نقول ذلك الذى ذكرتموه الخ) ان قلت لعله يقول بمجعولية هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت مركبة كان المجعول هوية الهوية الانضمامية وننقل الكلام اليها فيتسلسل بمعنى انه لا ينتهى الى حد يمكن تعلق الجعل به

قوله والاعتراض المذكور معارضة) لا نقض اجمالى كما ذهب اليه الشارح الابهرى اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور بعينه فى المركبات كما نقل من الشارح وفيه تأمل لان النقض الاجمالى على وجهين الاول جريان الدليل فى موضع مع تخلف الحكم عنه الثانى استلزام تمامه محذورا والمنفى ههنا هو الاول لا الثانى فايتأمل

الى ذهنى وخارجى وجعلوا الماهية) الممكنة (قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض) اى الامور التى تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى هى) اى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهنى ايضا اذلا مدخل فى ذلك اللحوق لخصوصية شئ من الموجودين بل لمطلق الوجود فايما وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك كالزوجية للاربعة) فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة فى الخارج اوفى الذهن (فلوفرض اربعة) موجودة باحد الوجودين (غيرزوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض وكذا الحال فى تساوى الزوايا الثلاث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوى الزوايا القائمتين لم يكن مثلثا (وقسم آخر يلحق

﴿ سيالكوتى ﴾

الشئ فانما يعرض له فى الخارج ونفس الامر والمعدوم مسلوب عنه كل شئ حتى نفسه الاان من العوارض مايعرضه بشرط الوجود وهو عوارض الهوية ومنها مايعرضه فى الوجود وهو عوارض الماهية وعوارض الوجود الذهنى داخلة عندهم فى عوارض الماهية فلايرد ماقيل انه يلزمهم ان لايقولوا بنحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية ولاشك ان انكارها مكابرة **قوله** (وجعلوا) اى اعتقدوا كما فى قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن **قوله** (الماهية الممكنة قابلة لهما) واما الممتنعات فلعدم قبوله الوجود الخارجى لايكون له الا العوارض الخارجية واما العوارض التى يلحقه فى الذهن فباعتبارانه من حيث الوجود الذهنى ممكن اذيجوز ان يحصل فيه وان لايحصل **قوله** (ولرفعهما) انما اعتبر قبولها رفع الوجودين ليظهر اختصاص بعض العوارض بالوجود الخارجى و بعضها بالوجود الذهنى **قوله** (اى الامور التى تعرض الخ) اى ليس المراد بالعارض الخارج المحمول بل مايعرضه ويلحقه ثم ان اريد بعروضها للماهية انها كافية فى عروضها بعد الوجود كان هذه الاقسام للوازم واليه يشير عبارة المصنف حيث فرق بين عوارض الماهية و بين عوارض الوجود بانه لوفرض الخلو عنها لم يكن الماهية تلك الماهية بخلاف عوارض الوجود وسيصرح به الشارح قدس سره ايضا فيما بعد بقوله لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هى الخ وان اريد بانها تعرض الماهية ولولمدخلية امر آخر كان كل واحد من الاقسام الثلثة منقسما الى اللازم والمفارق وهوظاهر لجواز ان يكون العروض فى الوجود الخارجى والذهنى اوكليهما مشروطا بامر منفك عن الماهية وقوله فايما وجدت الخ لايقتضى انحصار عوارض الماهية فى اللازمة على ماوهم لان شمول الامكنة لايقتضى شمول الازمنة واعلم ان الحصر بين الاقسام الثلثة عقلى لان العروض لايمكن بدون وجود المعروض فاما ان يكون فى الوجود الخارجى فقط اوفى الذهنى فقط اوفيهما واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجودين معا اوكأن يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما لاباعتبار مطلق الوجود وهم منشاؤه عدم التدبر والالتفات الى مايوهمه ظاهر العبارة **قوله** (اى مع قطع النظر الخ) المقصود من التفسير دفع مايرد من انه قدمر ان الماهية من حيث هى هى ليست الا الماهية فكيف يمكن لحوق شئ لها وحاصله انه ليس المراد بالماهية من حيث هى هى الماهية مع قطع النظر عما عداها حتى عن هذه الحيثية بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ولما كان هذا القدر كافيا فى الدفع اكتفى المصنف عليه واحال قطع النظر عن الوجود الذهنى على المقابلة وزاده الشارح قدس سره تصريحا بماعلم من المقابلة **قوله** (بل لمطلق الوجود) اى بل المدخل فى ذلك لمطلق الوجود اى وجود كان كما يدل عليه قول الشارح قدس سره سواء وجدت الاربعة فى الخارج اوفى الذهن وصرح به فى شرح التجريد وليس المراد به مفهوم الوجود ولاالوجود من غير اعتبار خصوصية معه حتى لاينحصر القسمة فتدبر ثم اعلم انه ان اريد بمدخلية الوجود المطلق اوالخارجى اوالذهنى فى العروض ان يكون ذلك شرطا فيه فالوجود المطلق وكذا الخارجى

قوله بل لمطلق الوجود) اى بل المدخل له ويؤيده ماقيل اقتضاء الماهية لشئ واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فان من المعلوم بالضرورة ان مالاثبوت له بوجه من الوجوه لايتصف بثبوت شئ له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين اولا بل معناه انها ايناوجدت كانت متصفة به اذليس لاحد الوجودين مدخل فى الاقتضاء بل المقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها وفيه بحث لان مامع العلة لايجب ان يكون له دخل فى العلية فان مايساوى العلة لاينفك عنها ولادخل له فى العلية الايرى ان الصورة المشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلايلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود المدخلية فى العلية والاقتضاء اللهم الاان يقال لولم يكن للوجود دخل فى الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف حينئذ مقتضى الذات وانت خبير بان الاقتضاء امر ثبوتى فالاتصاف به يقتضى احد الوجودين و به يتم الكلام فتأمل

الوجود اى الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هى هى (نحو التناهى والحدوث للجسم فانه) اى نحو ماذكر (لايلزم ماهيته) اى ماهية الجسم من حيث هى هى (بل وجوده) الخارجى (فان من تصور جسما قديما اوغير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متناقضا فى نفسه ولا متصورا لجسم غيرجسم) كالزمه ذلك فى تصور اربعة غيرزوج (وقسم) ثالث (يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن) فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل فى عروضه للماهية فلايحاذى به امر فى الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية) العارضة للاشياء الموجودة فى الذهن وليس فى الخارج مايطابقها (فنبهوا) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية) اى هى من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى هى (فلو تصور) مثلا (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لاانسانا) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعنى

﴿ سيالكوتى ﴾

والذهنى خارج من الاقسام الثلثة اذقيام الوجود انما هو بالماهية من حيث هى على مانص عليه فى التجريد وغيره لابشرط الوجود والالزم تقدم الوجود على الوجود وان اريد به ان يكون ظرفا له ومصححا لعروضه فالوجود داخل فى القسم الثالث لان الاتصاف بالوجود وان لم يستدع حينئذ تقدم المعروض بالوجود لكنه يقتضى ان لايكون المعروض مخلوطا بذلك العارض فى ذلك الظرف وظاهر ان الماهية فى الوجود الخارجى مخلوطة بالوجود الخارجى وكذا فى الوجود فى نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا فى الوجود الذهنى مخلوطة به بحسب نفس الامر لكنه للعقل ان يأخذها غير مخلوطة بشئ من العوارض فهو فى هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف به وهو نحو من انحاء الوجود فى نفس الامر كذا افاده المحقق الدوانى وهذا على ما اختاره من ان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لثبوت المثبت له واما على ماهو المشهور من الفرعية فنقول اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا حقيقيا فان زيادة الوجود خارجيا كان اوذهنيا انما هو فى التصور فهو انتزاعى محض فاذا لاحظها العقل وانتزع منها الوجود ووصفها به كان ذلك فرعا لحصولها فى الذهن بوجود هو نفسها ثم اذا لاحظها مرة ثانية وانتزع منها وجودا ذهنيا ووصفها به كان ذلك فرعا لحصولها فى الذهن مرة ثالثة بوجود هو نفسها وهكذا وليس هذه الملاحظة والالتفات لازمة للنفس فينقطع بانقطاع الاعتبار والملاحظة وهذا تحقيق ماذكره صاحب التجريد من ان الوجود من المعقولات الثانية وبما حررنا لك يندفع الشكوك التى عرضت للناظرين فى هذا المقام لانطول الكلام بذكرها ودفعها فانك بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك جلية الحال من غير حاجة الى القيل والقال **قوله** (لا الماهية من حيث هى هى) تأكيد لدفع ما يترا اى من ظاهر العبارة من انها ليست عارضة للماهيات اصلا **قوله** (فلايحاذى به امر فى الخارج) اى لايطابقه على ماهو من تفسير المطابقة من انه لوفرض الحاصل فى الذهن متصفا بالعوارض الخارجية كان عين ذلك الامر ولوفرض ذلك الامر الخارجى حاصلا فى العقل معرى عنها كان عين تلك الصورة فلايرد ماقيل ان الوجود الخارجى وكذا المطلق يحاذى بهما امر فى الخارج على رأى الحكماء اعنى ذاته تعالى لكون وجوده عين ذاته فلايكونان من المعقولات الثانية **قوله** (فلو تصور الخ) الفاء للتعليل اوللتفريع ففيه اشارة الى الفرق بين الزوجية والمجعولية والى تطبيق الدليل المذكور سابقا لعدم المجعولية على هذا المعنى بان يراد انه لو كانت الانسانية متلبسة بالجعل فى نفسها لم يكن الانسانية عند عدم اعتبار جعل الجاعل معها انسانية والتالى باطل لان الانسانية انسانية اعتبر معها الجعل اولا **قوله** (وارادوا الخ) اى المجعولية المترتبة على الاحتياج الى الموجد وكذلك الكلام فيما سيأتى لانفس الاحتياج بطريق التسامح بذكر المسبب وارادة السبب على ماوهم لان الاحتياج الى الموجد

قوله وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن الظاهر ان التناقض آت فى لواحق الذهن ايضا

قوله هو المسمى بالمعقولات الثانية) ان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجئ قلت معناه انه لازم لموصوفه الذى هو الماهية الممكنة لاباعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهنى فان معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هى وتلك القابلية والحيثية لاتعرض الا بحسب الوجود الذهنى فان قلت امكان الوجود فى الذهن ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهنى والاتسلسل الوجودات الذهنية وليست اعتبارية صرفة حتى يلتزم قلت سبق الكلام فيه فى بحث الوجود فليتذكر

قوله بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) الظاهر ان المجعولية هى الوصف المترتب على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبدئية نصوا على الفارق وههنا بحث وهو ان ظاهر ماسبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلثة يدل على ان العوارض المذكورة مايعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصية احدهما فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجى اى عارضا باعتباره وبعده محل تأمل وان اراد ان الموصوف به امر خارجى ولوحال الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود الخارجى من هذا القسم لامن القسم الثالث اعنى المعقولات الثانية مع انه منها فتأمل جوابه

هؤلاء النافين (بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لامرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلا موجدا اوجزأ مقوما (انها) اى المجعولية بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل فى قوامها (يلحقها لنفس مفهومها) من حيث هو هو (قطعا) فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لايعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لايتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لاشبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا) سواء كانت مركبة او بسيطة (وقد ارادوا عروض المجعولية لها فى الجملة) اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية اوللوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لاشك فيه (وان عاقلا) عطف على ان هذه المسئلة اى واعلم ان عاقلا (لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها) وثبوتها (فى الخارج عن الفاعل) الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة (الا ماينسب الى المعتزلة) من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره فى اتصافها بالوجود هذا تقرير ماحرره المصنف وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هى اومن لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا اوغير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل

﴿ سيالكوتى ﴾

متقدم على الايجاد المتقدم على الوجود فكيف يكون من عوارض الوجود الخارجى بل هو من عوارض الوجود الذهنى فان الماهية الممكنة الموجودة اذا حصلت فى العقل انتزع منها الامكان والاحتياج وكونها موجودة والوجود بخلاف المجعولية فانها متأخرة عن وجودها بدليل صحة دخول الفاء بان يقال الماهية امكنت فاحتاجت فاوجدت فوجدت فصارت مجعولة **قوله** (سواء كان الخ) هذا التعميم بالنظر الى الواقع لثبوت الاحتياج الى الموجد لجميع الممكنات لا لان له مدخلا فى كون المركبة مجعولة دون البسيط اذ مبناء الفرق بثبوت الاحتياج الى الاجزاء للمركبة دون البسيط **قوله** (عن وجودها) اى خصوصية وجودها الخارجى والذهنى **قوله** (وارادوا) تطبيق لدليلهم على هذا المعنى **قوله** (ان الاحتياج العارض الخ) اى الامكان الذى هو سبب الاحتياج العارض المذكور لان الامكان ليس نفس الاحتياج بل هو محوج **قوله** (اى ارادوا الخ) فمكنة فى دليلهم المشهور لانها ممكنة اعم من الامكان بالقياس الى الوجود والجزء وكذا فاعل اعم من فاعل الماهية والوجود واوحمل قولهم على انهم ارادوا عروض المجعولية لها باعتبار الوجود يصح ذلك القول وانطبق الدليل من غير تكلف الا ان المصنف راعى اطلاق المجعولية وعدم الاحتياج الى التخصيص **قوله** (كما يتبادر الخ) بناء على ان المتبادر منه نفى الاتصاف بالمجعولية وهو الاستغناء عن الموجد **قوله** (من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة الخ) بناء على جعلهم التقرر اعم من الوجود فاذا حمل الخلاف المذكور على هذا المعنى كان النزاع معنويا بالكنه بعيد اذ الخلاف المذكور واقع بين الحكماء النافين لتقرر المعدومات **قوله** (هذا تقرير الخ) خلاصته ان النزاع بينهم لفظى **قوله** (لان البحث الخ) ولانه يستلزم استمرار جماهير الفضلاء على النزاع اللفظى **قوله** (سواء كان اتصافها الخ) بناء على الاختلاف فى ان قولهم كل ممكن

فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ماقاله الامام الرازى من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ماقيل من ان الماهية لاواحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها فى حد انفسها لايتعلق بها جعل جاعل ولا تأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لامغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون احديهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لايتصور تأثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره فى الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله ان المجعولية ليست نفس الماهية الخ) فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغى ان يحمل حينئذ على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هى ليست غير مجعولة ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه الابعدية مع استوائهما فى انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية انه على هذا كان معلوما فى اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا كما هو دأبهم

محتاج الى موجد بديهية اونظرية كما سيأتى وفيه اشارة الى الرد على ماذكره المصنف بقوله فلو تصور انسان غير مجعول الخ بان اللازم منه ان لايكون مجعوليته بينة الثبوت له ولا يلزم منه ان لايكون لازمة له كما لايلزم من تصور المثلث بدون تساوى الزوايا ان لايكون التساوى لازما له فى نفس الامر **قوله** (كان الكلام صحيحا) لايخفى ان المعقولات الثانية مايكون الذهن ظرفا للاتصاف به سواء كان ذلك المفهوم مقيدا بالخارج او بالذهن اولم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان والحقيقة منها سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجى اوغيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجى منها والظاهر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجى من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة الحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجى فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا كذا افاده المحقق الدوانى والجواب ان ذلك انما يرد لو اريد بالمجعولية نفس الاحتياج على مايوهمه ظاهر العبارة اما اذا اريد بها المجعولية المسببة عن الاحتياج كما مر تقريره فظاهر ان الاتصاف بها بحسب الوجود الخارجى **قوله** (والتقييد تكلفا) اذ لافائدة له وهذا كما قال الزوجية الخارجية ليست لازمة لماهية الاربعة بل لهويتها لالعدم القرينة على التقييد حتى يرد ان كون المتبادر من الوجود الوجود الخارجى قرينة على التقييد المذكور فلا تكلف فيه **قوله** (ان معنى قولهم الخ) يعنى ان معنى قولهم انها مجعولة ظاهر وهو الاحتياج الى الموجد لايحتاج الى التعرض ومعنى قولهم الماهيات غير مجعولة انها ليست نفسها ولا جزءها وانما كان ابعد لاشتراكه مع ماقاله المصنف فى انه ليس للتخصيص كثير فائدة يرد عليه ان هذا الحكم قد علم من قولهم وهى مغايرة لما عداها بابلغ بيان فالتعرض له مستدرك ولانه لاوجه حينئذ لمذهب التفصيل وماقيل من انه على هذا ينبغى ان يحمل قولهم غير مجعولة على السلب ففيه انه على جميع الوجوه المذكورة محمولة على السلب كما لايخفى **قوله** (ولا تأثير مؤثر) اشار بالعطف الى ان النزاع ليس فى الجعل اللغوى فانه يستعمل بمعنى الخلق والصيرورة والتصيير ومعنى طفق **قوله** (اذ لامغايرة الخ) فيه بحث لان هذا انما يفيد عدم تعلق الجعل بالسواد بمعنى جعل شئ شيئا ولا يفيد نفى تعلق الجعل به بان يكون نفسه اثر الفاعل وتابع الجعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر لا ما يتبادر الى الوهم اعنى ايجاد الاثر **قوله** (وكذا الخ) هذه المقدمة لادخل لها فى بيان انها ليست بمجعولة بل توطئة لبيان معنى الجعل ودفع لما مر من انه اذا لم يكن ماهية ما مجعولة انتفى المجعولية بالكلية لان كل مايفرض تعلق الجعل به من الوجود والموصوفية فهو ماهية فى نفسه **قوله** (بمعنى جعل الوجود وجودا) وكذا فى الاتصاف بمعنى جعل الاتصاف اتصافا **قوله** (بل تأثيره الخ) فالاثر هى الماهية باعتبار الوجود فيتصور توسط الجعل بينهما بان يقال جعل الماهية موجودة وليس الاثر الاتصاف حتى يرد انكم قد اعترفتم بكون الاتصاف اثر الفاعل بنفسه فلم لاتقولون الماهيات كلها كذلك وان الاثر هو الامر الخارجى والاتصاف ليس كذلك **قوله** (لا بمعنى انه يجعل الخ) فان الاتصاف انما يكون موجودا اذا كان الخارج ظرفا لوجوده وفيما نحن فيه الخارج ظرف لنفسه

اتصافها موجودا محققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لايجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا فى الخارج فليست الماهيات فى انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا فى انفسها مجعولة بل الماهيات فى كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لاينبغى ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفى المجعولة عن الماهيات بالمعنى الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا انه الحق الذى لايتوهم بطلانه فالقول بنفى المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ماصورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لايتصور فى البسيط فهو والمركب يتشاركان فى ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفى نفى المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ﴿المقصد السابع﴾ المركب اما ذات) ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم بعض اجزائه ببعض

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فان الصباغ الخ) تصوير للمعقول بالمحسوس لايضاحه قوله (وهذا المعنى الخ) فيه بحث لان ماذكره انما يصح اذا كان الاتصاف بالوجود حقيقيا بان يكون الوجود امرا زائدا على الماهية يتصف الماهية به سواء كان الوجود موجودا بنفسه او معدوما وقد عرفت بطلانه بناء على ماهو المشهور من ان ثبوت شئ لشئ فرع لثبوت المثبت له الا ان يقال باستثناء الوجود عنه كما ذهب اليه الامام او يقال بالاستلزام دون الفرعية كما ذهب اليه المحقق الدوانى اما اذا كان انتزاعيا محضا ولا يكون فى الخارج الا الماهية فلا معنى لقوله انه يجعلها متصفة بالوجود قوله (كلاهما صحيح اذا حملا على ماصورناه) يعنى ان النزاع لفظى وانت قد عرفت حال ماصوره والصواب ماصورناه فى صدر المبحث من ان النزاع معنوى والخلاف فى ان الماهيات نفسها اثر الفاعل وكون الماهية موجودة امر انتزاعى محض او ان الماهيات انفسها ماهيات وتأثير الفاعل فى اتصاف الماهية بالوجود فالقائلون بعينية الوجود قائلون بالاول والقائلون بزيادته يقولون بالثانى وهذا ماذكره المحقق الدوانى فى تصانيفه وبينه بيانا شافيا واختاره شارح حكمة العين فى منهياته واشار اليه الشارح قدس سره فى حواشيها بقى شئ وهو ان مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل فالماهيات فى مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل بها فكيف يقال ان الماهيات فى انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكثر والتعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمى وان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجى ونعم ماقاله المصنف ان هذه المسئلة من المداحض قوله (المركب) اى الحقيقى وهو مالا يكون تركيبه بحسب اعتبار المعتبر وذلك يستلزم كونه موصوفا بالوحدة فى الخارج اى مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر سواء كان تركيبه من الاجزاء الخارجية او من الاجزاء المحمولة عند من يرى انها مغايرة للمركب ماهية قوله (ان كان قائما بنفسه) معنى القيام بنفسه ان لا يحتاج فى وجوده الى محل يقومه كالجسم المركب من الهيولى والصورة وكالسرير على تقدير تركبه من الخشب والهيئة فمعنى القيام بغيره ان يحتاج اليه فالمركب القائم بالغير لايكون الا عرضا وصفة اذ ليس لنا جوهر مركب يكون حالا فى محل فالمركب منحصر فى الذات والصفة واما البسيط فهو منحصر فيهما اذ منه ماهو محتاج الى محل يقومه وليس بصفة كالصورة الجسمية والنوعية الشخصيتين على تقدير ان لا يكون الجوهر جنسا نعم البسيط منحصر فيما يقوم بنفسه وفيما يقوم بغيره كما وقع فى التجريد فتدبر فانه قد تحير الناظرون فى هذا المقام قوله (يقوم بعض اجزائه ببعض آخر) اراد بالبعض الآخر ماعدا

قوله كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة) واما قولهم ان الامكان لايعرض للبسيط فلم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام فى الممكن دون الواجب والممتنع ايضا ولو صح نفى هذا الامكان عن البسيط لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته فى ذاته كما فى المركب وقد يقال توجيه القول الثالث على ماذكره فيه البعد الذى كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية ولك ان تقول البعد المهروب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثالث فى كون المجعولية من لوازم الماهية او احد الوجودين اى ان يكون الملحوظ فى عنوان البحث هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم ماهية المركب دون البسيط على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتأمل

قوله المركب اما ذات الخ) خص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه

آخر) منها (والا) اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة) وحدة حقيقية لما سيأتى فى المقصد التاسع من انه لابد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لايجب ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولابد فى الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه (والثانى) اى المركب الذى هو صفة (يقوم بثالث) هو غير المركب واجزائه (فاما ان يقوم اجزاؤه) كلها (بذلك الثالث) ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (و يقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه) اى قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) التى هى الجزء القائم به ابتداء ﴿المقصد الثامن﴾ انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء) سواء كان اجناسا او فصولا او غيرهما (اذ علم انها مشاركة لغيرها فى ذاتى) اى امر غير خارج عنها (ومخالفة) لذلك الغير (فى ذاتى) بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما (لا بان يشتركا)

﴿ سيالكوتى ﴾

الجزء القائم سواء كان واحدا او متعددا محتاجا بعض ذلك المتعدد الى بعض آخر اولا كالصور النوعية للمركب من العناصر فيعم المركب من جزئين فصاعدا قوله (اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض) بل كان كل من البعض موجودا برأسه غير حال فى الآخر فيستغنى كل منهما عن الآخر فى وجوده فلا يكون الماهية التى اعتبر تركبها منهما موصوفة بالوحدة الحقيقية اى الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قوله (فحق هذا المقصد الخ) انما قال حق لانه يجوز بناء المسئلة على المبادى المسلمة المبينة فى موضع آخر لكن حق التعليم يقتضى التقديم اذا كان يمكن تقديمه كما فيما نحن فيه لئلا ينتظر المتعلم قوله (على ان الخ) حاصله منع الملازمة المدلول عليه بقوله والا استغنى كل عن الآخر مستندا بان انتفاء القيام الذى هو اخص لايستلزم انتفاء الاحتياج الذى هو اعم قوله (والا لم يكن الخ) لانه لايجوز ان يكون كل منهما قائما بالآخر اى حالا فيه فيكون الجزء الذى قام به الآخر قائما بثالث فلا يكون المركب قائما بنفسه قوله (يقوم بثالث) لامتناع قيامه بجزئيه قوله (فاما ان يقوم اجزاؤه الخ) اى على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض قوله (حتى يتصور الخ) واما البلقة المركبة من السواد والبياض مع عدم اشتراط قيام احدهما بمحله فتركيبه اعتبارى وفى الخارج بينهما التجاور قوله (او يقوم جزء منه الخ) اى على تقدير جواز قيام العرض بالعرض قوله (مركبة) اى تركيبا حقيقيا يكون بسببه المركب موصوفا بالوحدة الحقيقة قوله (اوغيرهما) اى الاجزاء الغير المحمولة قوله (اذا علم الخ) وفيه اشارة الى ان تركيب الماهية من امرين متساويين فى الصدق وفى التحقق بمجرد احتمال عقلى لا طريق لنا الى العلم به قوله (امر) اى سواء كان محمولا او غير محمول قوله (غير خارج) لم يفسر الذاتى بالامر الداخل لانه لايحتاج فى العلم بتركب الماهية حينئذ الى العلم بمشاركة الغير فيه وبمخالفته فى آخر وايضا لم يصح قوله لا بان يشتركا فى ذاتى الخ قوله (لا بان يشتركا الخ) بيان للجزء السلبى للقصر الذى يدل عليه انما وحاصله ان الاشتراك فى ذاتى بالمعنى المذكور فقط او المخالفة فيه او الاشتراك فى العرضى فقط او الاختلاف فيه فقط لايدل على التركيب والبساطة اصلا وهو ظاهر فبقى احتمالات احدها الاشتراك فى ذاتى والمخالفة فى آخر وهذا يدل على التركيب وثانيها الاشتراك فى ذاتى والمخالفة فى عرضى وثالثها الاشتراك فى عرضى والاختلاف فى ذاتى ورابعها الاشتراك فى عرضى والاختلاف فى عرضى آخر وشئ منها لايدل على التركيب والمصنف ترك الرابع لظهوره فقوله لا بان يشتركا اى بان يعلم

قوله لكن يكون قيام بعضها به شرطا الخ) لايخفى ان مجرد الشرطية لايكفى فى الوحدة الحقيقية فاعتبر اللون المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك ممنوع لجواز الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر

قوله سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرها) اى سواء كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرها بان يكون ما به الاشتراك فصلا بعيدا وما به الامتياز فصلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس الا وحمل الغير على الاجزاء الخارجية او التعيين يأباه السياق

قوله اى امر غير خارج) انما فسر الذاتى بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة المخالفة فى ذاتى آخر وايضا لم يستقم حينئذ قوله لا بان يشتركا فى ذاتى الى آخره

اى يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها فى ذاتى وتخالفه فى ذاتى آخر لابان يشتركا (فى ذاتى و يختلفا بعارض) ثبوتى (اوسلب) اى عارض سلبى (لجوازكونه) اى كون ذلك الذاتى اعنى ماليس بعرضى (تمام ماهيتهما كافراد البسيط) الذى هو طبيعة نوعية فان افراده (تختلف بالتعينات) التى هى امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الوجودة فى الثبوت و يمتاز عنها بقيد سلبى هو انه ليس مفهومه الاالثبوت فقط وللماهيات امرور واءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود (ولابان يختلفا فى ذاتى مع الاشتراك فى عارض) ثبوتى (اوسلب) فان هذا ايضا لايقتضى التركيب (اذالبسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية اوسلبية) و يمتازان بتمام الحقيقة ولاتركيب فى شئ منهما (واعلم ان المشتركين فى ذاتى اذا اختلفا فى لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم) المذكور المستند الى الماهية (لايستند الى مابه الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لابد ان يستند الى شئ آخر معتبر فى الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى من قوله لابان يشتركا فى ذاتى و يختلفا بعارض اوسلب واما الاشتراك فى عارض ثبوتى اوسلب والاختلاف فى عارض آخر ثبوتى اوسلبى فظاهر انه لايقتضى تركيبا اصلا ﴿ المقصد التاسع لابد ﴾ فى تركب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذلواستغنى كل) من الاجزاء (عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالحجر الموضوع بجنب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح (واورد العسكر)

﴿ سيالكوتى ﴾

اشتراكهما **قوله** (اى يحكم الخ) اشارة الى ان قوله لابان يشتركا معطوف على ماقبله بحسب المعنى **قوله** (تمام ماهيتهما) الضمير راجع الى مايرجع اليه ضمير يشتركا اعنى الماهية والغير فيصير المعنى تمام ماهية الماهية والغير فالمراد بالماهية المضافة المعنى المنطقى المختص بالكلية بقرينة لفظ تمام و بالمضاف اليها مابه الشئ هوهو الشامل للشخصية فيؤول المعنى الى جوازكونه طبيعة نوعية للفردين فقوله كافراد البسيط مثال للامرين المتشاركين فى تمام الماهية المختلفين بالعارض وهذا على تقدير ان يكون التعين خارجا عن الشخص **قوله** (وكذلك الوجود) مثال لما يختلف بالعارض السلبى **قوله** (فى الثبوت) الذى هو ذاتى الوجود وان لم يكن ذاتيا للماعيات الموجودة وهذا القدر يكفى لان يقال انهما يشتركان فى ذاتى **قوله** (المستند الى الماهية) قيد اللازم بذلك اشارة الى ان لازم الماهية اذا كان مستندا الى غير الماهية لايدل اختلافه على التركيب وهو ظاهر **قوله** (فهذا القسم الخ) يعنى ان قوله واعلم الخ تخصيص لقوله لابان يشتركا الخ بكلام مستقل بمنزلة الاستثناء **قوله** (لابد فى تركب الخ) فان قلت ان اريد ان الاحتياج كاف فى تركب الماهية الحقيقية فباطل لكونه حاصلا بين كل معلول وعلة ولازم وملزوم مع عدم تركب الماهية الحقيقية منهما وان اريد لابد منه فى ذلك وان احتاج الى امر آخر فيرد المنع على قوله والالم يحصل منهما ماهية حقيقية لجواز ان يكون حصول الوحدة الحقيقية بذلك الامر الآخر من غير مدخل للاحتياج المذكور قلت المراد انه لابد من الاحتياج المستلزم للانضمام بينهما وصيرورتهما موصوفة بالوحدة الحقيقية ولاشك انه اذا انتفى ذلك الاحتياج ينتفى حصول الماهية الحقيقية فظهر ان هذه المسئلة بديهية والمثال والاستدلال المذكور بقوله اذ لواستغنى الخ تنبيه عليها **قوله** (هذا الحكم) اى الملازمة المدلول عليها بالشرطية لااصل المسئلة لان التمثيل المذكور ليس تمثيلا للمسئلة **قوله** (للتوضيح) كسائر الامثلة لالاثبات الملازمة حتى يرد ان المثال الجزئى لايثبت الحكم الكلى **قوله** (واورد العسكر الخ) منشأ الاعتراض توهم ان كل واحد مركب حقيقى لانه يترتب عليه آثار لايترتب على كل واحد من اجزائه وان ليس له جزء سوى الآحاد والمفردات وحاصل الجواب الاول تسليم التركيب فيهما ومنع انتفاء جزء سواها وحاصل الجواب الثانى منع التركيب فى العسكر وتسليمه

قوله لجوازكونه تمام ماهيتهما) الكلام فى مشاركة الماهية للغير فالغيران اما الماهيتان فلايتصور كون الذاتى تمام ماهيتهما اذلايتصور الغيرية حينئذ اللهم الاان يراد مايعم الغير بحسب الاعتبار واما الفرد ان والفرد مركب لامحالة ولك ان تمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعالى تشخصا مغايرا لماهيته وان ذلك التشخص ليس بداخل فى هويته تعالى وان سلم اللزوم قلنا انانختار الثانى ونقول المراد كون الماهية مركبة فى ذاتها وحقيقتها فذات الافراد وحقيقتها لايدخل فيها التعينات بقى ان الفرد ليس بماهية والكلام فى الماهية وجوابه ان الضمير فى قوله انها مشاركة لغيرها ونظائرها للماهية بمعنى مابه الشئ هوهو وهى اعم من الكلى والجزئى وان كان المراد بالذاتى والعرضى ماهو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية

قوله وكذلك الوجود يشارك الخ) المراد بالمشاركة فى ذاتى المشاركة فى الذاتى بالنسبة الى الماهية التى يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتى وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة

قوله لان اللازم المذكور المستند الى الماهية الخ) اشار بقوله المستند الى الماهية الى ان هذا الدليل لاينهض على من جوز استناد اللزوم الى غير المتلازمين كالفاعل

قوله فيلزم التركيب) قيل لم لايجوز استناد الاختلاف الى التعينات وجوابه ان الكلام فى لوازم الماهية فلايجوز ان يستند الى التعينات على انه يجوز ان يراد بالماهية مايعم الهوية ولاشك فى لزوم تركبها على التصوير المذكور عند الفلاسفة

قوله من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض) هذا الحكم لاينعكس فان لكل حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كل مايحتاج فيه احد الجزئين الى الآخر حقيقة واحدة والافاى حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع مع ان مجموعهما اعتبارى و بهذا يندفع مايقال اذا فرضنا ان جزأ واحدا له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهى عنهما لوجب ان يحصل منها ماهية لها وحدة حقيقية لافتقار بعض الاجزاء الى بعض قيل وبه يظهر ضعف قول الشارح وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الخ ٣

فانه مركب (من الآحاد) مع استغناء كل منها عن الآخر (والمعجون) فانه مركب (من المفردات) مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلى (واجيب) عنه (بان الجزء الصورى فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها (محتاج الى الجزء (المادى) الذى هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) فى الجواب (ان يقال اما المعجون فلابد فيه من مزاج) اى صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كيفيات) وآثارا صادرة عنه (وانه) اى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لحلوله فيها و يؤيد ماذكرناه قول الامام الرازى فى المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التى هى مبدأ الآثار الصادرة عنه فهى محتاجة الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقى وجعل جزأ من المعجون محتاجا الى باقى الاجزاء لزم تركب الجوهر الذى هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلايكون جزأ منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حينئذ تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزأ محمولا للجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلاشبهة الا انه (ماهية وحدتها) (اعتبارية والكلام فى الماهية الحقيقية) الوحدة ولافرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فى ان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وفى انه يترتب على الكل فيهما مالايترتب على كل واحد من اجزائه فى انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الاان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزأ من العسكر مثلا لم يكن

﴿ سيالكوتى ﴾

فى المعجون ومنع ان لايكون جزء سوى المفردات **قوله** (وهو الهيئة الاجتماعية) فسر الجزء الصورى بالهيئة الاجتماعية بناء على جمعهما فى الجواب اذليس فى العسكر الهيئة الاجتماعية واوفسر بالمزاج فى المعجون و بالهيئة الاجتماعية فى العسكر كان التفسير صحيحا وضعف الجواب بحاله **قوله** (والاولى الخ) انما قال والاولى لصحة الجواب الاول فى المعجون تحقيقا وفى العسكر جدلا بانه لابد فيه من الاجتماع حتى يطلق عليه العسكر وهو الجزء الصورى بخلاف الحجر الموضوع فى جنب الانسان لكنه مخالف للتحقيق اذلوكان الاجتماع جزأ له كان معدوما فى الخارج وانما هو اعتبارى عارض له وليس جزأ منه **قوله** (تابعة للمزاج) اى الكيفية المتوسطة الحاصلة بعد الكسر والانكسار بين الكيفيات الاربع يعنى انه اذا حصل المزاج يفيض على الممتزج صورة نوعية يقتضى آثارا مختصة لم تكن مترتبة على اجزائه **قوله** (ويؤيد ماذكرناه) من ان المراد بالمزاج فى المتن ماهو سبب حصوله ماقاله الامام فانه لايعبر بهذه العبارة الاعن الصورة النوعية وان كان يصدق المعنى اللغوى على المزاج ايضا ولذا قال يؤيد **قوله** (وعرض هو الترتيب المخصوص) اى كون كل خشبة موضوعة فى موضع مخصوص اوالهيئة التى ترتبت على ذلك **قوله** (وقال) اى ذلك البعض **قوله** (يستحيل الخ) بناء على انه يلزم ان يكون شئ واحد جوهرا وعرضا فى نحو واحد من الوجود وذا لايجوز انما الجائز جوازه فى نحوين منه **قوله** (فتأمل) وجهه ان ذلك انما يتم اذا كان الترتيب اوالهيئة المترتبة موجودا فى الخارج واما اذا كان اعتباريا فجزئيته يستلزم عدم السرير فى الخارج فالحق انه عبارة عن القطع الخشبية المعروضة للترتيب اوالهيئة **قوله** (الاان تلك الهيئة الخ) لافرق بينهما الابانه فى ان آحادهما موجودة فيكون

٣ فتأمل نعم قد ينتقض الحكم المذكور بماجوزوا من تركيب الماهية من امرين متساويين فى الرتبة فتأمل

قوله قالوا هذا الحكم الخ) دفع لمايقال من انه اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئى

قوله وان حمل المزاج على معناه الحقيقى الخ) يلزم من هذا الحمل على مايقتضيه مساق كلامه ان يكون كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية اوجود مايوجد فى المعجون حينئذ وامل هذا وجه التأمل

قوله والكلام فى الماهية الحقيقية الوحدة) فان قلت كل ماهية لها وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبارية يحتاج جزؤه الصورى اعنى تلك الهيئة الى باقى الاجزاء فما معنى تخصيص ماله وحدة حقيقية بهذا الحكم قلت مرادهم احتياج معروض الهيئة فان الهيئة ثابتة فى الحقيقيات وان لم يكن جزأ واجزاء المعدن هى العناصر الممتزجة فن حيث الامتزاج يشترط كل منها بالآخر فلايبعد اعتبار الاجزاء المادية فى الحاجة ولك ان تقول المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية محضة

العسكر امرا موجودا فى الخارج لان ماجزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لايقول به عاقل (ثم انه يجب ان تكون الحاجة) بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين (بحيث لاتستلزم الدور) وذلك اعنى استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين فجائز) اذ لادور فيه (كما يحتاج الهيولى) الى الصورة (من وجه) وهو ان بقاء الهيولى بالصورة (و) يحتاج (الصورة) الى الهيولى (من) وجه (آخر) وهو احتياجها فى تشخصها الى الهيولى (وسيأتى) ذلك فى موقف الجواهر ﴿ المقصد العاشر ﴾ قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض) فى الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولاشك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة (فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه) وكان الجنس منحصرا فى نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وكلاهما باطل (فالفصل علة الجنس) وهو المطلوب (واجيب عنه بان المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان اردت بالعلة) العلة (التامة منعنا كون احدهما علة) للآخر (والحاجة) التى يجب ثبوتها بين الاجزاء (لاتستلزمه) اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان اردت) بالعلة العلة (الناقصة فالجنس علة) ناقصة (للفصل ولا يجب استلزامها) لمعلولها (انما المستلزم) للمعلول (هى

﴿ سيالكوتى ﴾

الكل موجودا و بعد اعتبار الهيئة الاجتماعية يكون المركب اعتباريا موصوفا بالوحدة الاعتبارية معدوما فى الخارج الا ان القول بعدم وجود العسكر فى الخارج مما لايقول به عاقل بخلاف الحجر الموضوع بجنب الانسان ومن هذا علم انه على تقدير التركيب لابد من الهيئة الاجتماعية سواء كان المركب حقيقيا او اعتباريا فهذا لاينافى ماذكره الشارح قدس سره فى حواشى المطالع من ان كل مركب لابد فيه من هيئة اجتماعية وحدانية يكون جزأ من المركب والمراد بالهيئة الاجتماعية الجزء الصورى ليطرد فى الجسم المركب من الهيولى والصورة على ما فسره فى تلك الحواشى فى بحث تقسيم العلم وفى مباحث التعريفات فلا يرد النقض بالجسم المركب من الهيولى والصورة وانه يلزم ان يكون كل مركب جوهرى متقوما بالعرض **قوله** (ولاشك الخ) اشار بتقدير هذه المقدمة الى ان فى عبارة المتن ايجاز الحذف بالقرينة الحالية وهذا على رأى القائلين بان الاجزاء المحمولة متغايرة فى الخارج ماهية سواء كانت متحدة وجودا ولا واما على رأى القائلين بالانتزاع فليس فى الخارج الا هوية البسيط والتركيب منهما فى الذهن اعتبارى **قوله** (حقيقة واحدة كذلك) اى بالوحدة الحقيقة اى مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر اما على رأى القائلين بتركب الماهية عن الاجزاء المحمولة فى الخارج فاتصافها بالوحدة فى الخارج واما على رأى القائلين بانها انتزاعية والتركيب انما هو فى الذهن فاتصافها بها فى الذهن **قوله** (وكان الجنس منحصرا الخ) لانه علة بحسب مقارنتها بالمعلول لتركيب الماهية الحقيقية منهما فلاتوجد طبيعته مفارقة عنه فان نظر الى ان الطبيعة الواحدة لاتقتضى امرين متنافيين كان اللازم فصلا واحدا فيلزم الانحصار وان نظر الى انه ليس فصل اولى من فصل كانت الامور المتنافيه لازمة لامر واحد فلا يرد ان معنى استلزام العلة للمعلول انه متى تحققت تحقق لا اينما تحققت تحقق فلايلزم الانحصار وان الواجب الواو بدل او لان اللازم كلا الامرين واما على تقدير علية الفصل له فاللازم اقتضاء الامور المتنافية لامر واحد ولا استحالة فيه فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين وما قيل ان ماذكره انما تم فى الاجناس المتعددة الانواع لافى جنس منحصر فى نوع واحد فدفوع بانه غير معلوم التحقق لما عرفت من انحصار طريق معرفة التركب من الجنس والفصل فى الاشتراك مع الغير فى ذاتى والمخالفة فى آخر ومادة النقض يجب ان تكون محققة **قوله** (وانها غير مستلزمة الخ) اى من حيث ذاتها فاستلزامها للمعلول فى بعض الصور كالجزء الاخير والشرط المساوى بواسطة استلزامه للعلة التامة لاينافى ذلك **قوله** (ولايجب الخ) زاد الوجوب مع ان المناسب للسابق واللاحق ان يقول

قوله امامن جانب واحد) يمكن ادخاله فى عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث لاتستلزم الدور فيما يكون الاحتياج من الجانبين

قوله ولاشك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك) قيل ان جعل حقيقة خبرا لان يكون القضية مهملة لان من المركبات ماهى اعتبارية وهى غير ملائمة فالوجه ان يجعل تميزا او حالا وواحدة هى الخبر حتى تكون القضية كلية لامهملة

قوله فاحدهما علة للآخر) المراد من العلة ما يتوقف عليه الشئ فى الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض به نعم يندفع قوله وليس الجنس علة للفصل آه كما سيصرح به

قوله اونقول الخ) المراد من الترديد التخيير بين العبارتين فى الزام الفساد

قوله ولايجب استلزامها الخ) وان جاز كما فى الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التى هى علة تامة للقريبة كالمبدأ الاول بالنسبة الى العقل الثانى فقوله انما المستلزم معناه انما المستلزم البتة وهى الوجوب الكلى او انما المستلزم بلا واسطة

العلة التامة) فلايلزم انحصار الجنس فى نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وفى عبارة الجواب استدراك اذ يكفى ان يقال ان اردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس فى الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ماذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) فى العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا (فهو) اى الفصل (علة له تحصله فى العقل) اى يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع و يزيل ابهامه اى يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه فى الذهن (لانه علة خارجية) اوجوده اذليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس فى الذهن والالم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذى ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه فى العقل (بين)

﴿ سيالكوتى ﴾

وانها غير مستلزمة لمعلولها اشارة الى ان المانع يكفيه الجواز ودعوى عدم الاستلزام غصب **قوله** (وفى عبارة الجواب الخ) زاد لفظ العبارة اشارة الى ان المقدمتين المذكورتين لابد من ملاحظتهما فى الجواب لان الشق الاول من الترديد مبنى على المقدمة الاولى والشق الثانى على الثانية الا انه لما كان تخصيص منع العلية على تقدير ارادة التامة والاستلزام على تقدير ارادة الناقصة مشيرا اليهما كان فى الجواب كفاية عن ذكرهما ففى العبارة استدراك **قوله** (مما نقله عن الحكماء وزيفه) لم يعد الموصول فى المعطوف اشارة الى انه امر واحد وكون احدهما علة وعدم علية الجنس يثبت علية الفصل صفتان يتبادر منه العلية الخارجية باعتبار كل منهما لان لزوم الانحصار ولزوم المتقابلات الشئ واحد انما هو باعتبار الوجود الخارجى وكذا تسليم اللازمين على شق ومنع العلية على شق آخر يدور على ذلك **قوله** (مخالف لقواعدهم) لانه يستلزم ان يكون بينهما تمايز فى الخارج وان لايصح حمل احدهما على الآخر وان يتوارد العلل التامة على معلول واحد لان الجنس من حيث هو واحد والحصص بعد انضمام الفصول **قوله** (انما المطابق الخ) فهو واف بما هو المقصود دون الاول فجملة قال الحكماء الثانى بدل من جملة قال الحكماء الاول ولذا لم يعطف عليها **قوله** (يصلح الخ) صفة كاشفة لقوله مبهم فى العقل فالصلاحية فى العقل **قوله** (مطابقا الخ) صفة كاشفة لمتحصلا ومعنى المطابقة ان يكون عين تمام ماهية النوع لافرق بينهما الا باعتبار وليس معنى المطابقة مامر من مطابقة الصورة الذهنية للمعلوم لان المطابقة ههنا بين المعلومين لابين العلم والمعلوم **قوله** (علة له تحصله فى العقل) اى علة لصفة من صفاته فى الوجود الذهنى لافى الخارج اذ لاتمايز بينهما فيه **قوله** (يعينه لنوع واحد الخ) فهو متحصل بالقياس الى الجنس وان كان مبهما محتاجا الى عوارض تحصله صنفا او شخصا كما سيجئ من ان نسبة التشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فلاوجه لما قيل كما ان الجنس امر مبهم يحتمل الانواع كذلك النوع يحتمل الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول مبهما والثانى متحصلا غير مبهم **قوله** (بينهما علية) اى بالفاعلية اذ مطلق العلة الخارجية لايقتضى وجود العلة فضلا عن التغاير **قوله** (والالم يعقل الخ) كان الظاهر ان يقول والالم يعقل الفصل بدون الجنس لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول دون العكس لجواز ان يكون معللا بعلة اخرى فلعله اختار ذلك لان فى عدم استلزام الفصل للجنس خفأ بناء على كونه خاصا والخاص يستلزم العام بخلاف العكس ووجه صحته انه اذا كان الفصل علة لوجود الجنس فى الذهن لايجوز ان يوجد فيه لعلة اخرى بناء على امتناع التوارد على البدل بعد تحقق احديهما فيلزم ان لايعقل بدون فصل ما

قوله والالم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول) نقل عنه رحمه الله انه قال فالاولى ان يقول والا لم يعقل الفصل بدون الجنس وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال معنى قوله والا لم يعقل الخ فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول فى الذهن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان يغفل عن الفصل ويبقى الصورة الجنسية ولا يرد حديث التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث او وجد ابتداء وجد المعلول الشخصى به واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين فلايجوز ان يوجد العلة الاخرى حينئذ كما سيجئ وفيما صورناه انما يكون من هذا الوجه الثانى الممتنع فتدبر

لاحاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امرا معينا) ممتازا فى الخارج (يقترن به تارة كونه خطا) اى فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته فى المقدارية (وتارة) كونه (سطحا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل ثمه مقدار) مخصوص (هو) فى نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان فى الخارج فيتحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمى ليس الا (نعم المقدار) امر (مبهم فى العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولايطابق تمام ماهية شئ منهما (بل يحتاج فى تحصله) ومطابقته لتمام الماهية الموجودة فى الخارج (الى ان يكون احدهما) بل احدها اى الى ان يقترن به فصل واحد منها ليفرزه ويحصله (فا لم يقترن به) فى العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود فى الخارج (و) لاالصورة (السطحية) ولاالصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذى صورناه فى المقدار وانواعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج) بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف والامر ان المتمايزان) بالوجود (فى الخارج لايمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اى اتصال فرضت) كالملازمة والحلول فى الهيولى والصورة (ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص ويحصل) مفهوم العام (بالخاص) كما تحققه (فيكون له) اى لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هويتهما فى الخارج واحدة) فلاتمايز بينهما فى الخارج بل فى الذهن فقط (فزيد هوالانسان وهوالحيوان وهوالناطق ولاتعدد فى الخارج) بان يكون الحيوان موجودا فى الخارج وينضم اليه موجود آخر هوالناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لوكان هناك تعدد خارجى لم يتصور حمل هذه

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (لاحاجة به الخ) فيه اشارة الى ان المنقول من الحكماء هو اصل المدعى وهو ان الفصل علة للجنس والدليل المذكور اخترعه المتأخرون فلاحاجة بنا الى تطبيقه على هذا المعنى **قوله** (فانه ليس الخ) تصوير للحكم البين فى جزئى للتوضيح **قوله** (اى فصل) لان الكلام فى الجنس والفصل فالمراد بكونه خطا ما هو سببه **قوله** (ليس ذلك الخ) تأكيد لماقبله **قوله** (شيئان يجتمعان) كما فى البيت مثلا **قوله** (اى الى ان يقترن الخ) اعنى الكلام على الحذف بقرينة قوله فالم يقترن والمراد بكونه احدهما سببه **قوله** (ليفرزه) الافراز باعتبار كونه مقسما للجنس والتحصيل باعتبار كونه مقوما **قوله** (بان يكون الخ) سواء كان بينهما تمايز فى الماهية اولا **قوله** (ولنزده زيادة تحقيق) افاد فى هذا التحقيق بيان جهة التغاير بينهما التى لم تكن مذكورة فيما سبق ليفيد الحمل وجهة الاتحاد اعنى الوجود ليصح وانه كيف يصح حملهما على الكل مع جزئيتهما له **قوله** (العام له مفهوم الخ) اشارة الى ما ذكره ابن سينا فى الشفاء من ان ليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلى بل حكم كل كلى من حيث هو كلى بيانه انه ان اعتبر الماشى بشرط خروج الضاحك عنه كان جزأ من الماشى الضاحك غير محمول وان اعتبر بشرط دخوله فيه اى من حيث انه متحصل به كان تمام ماهيته وان اعتبر مع قطع النظر عن الاعتبارين كان محمولا وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل بالناطق منطبق على حقيقة فرد موجود فى الخارج والماشى المحصل بالضاحك منطبق على فرد متوهم وقس عليه سائر الكليات **قوله** (كما تحققه) وهو انه يزيل ابهامه ويجعله مطابقا لماتحته **قوله** (لم يتصور حمل هذه الاشياء الخ) قيل هذه العبارة مشعرة بحمل التشخص الذى هو جزئى حقيقى على زيد وهو ينافى ماصرح به الشارح قدس سره فى مواضع عديدة من كتبه اقول اذا كان نسبة الشخص

قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض) هذا يدل على جواز حمل التشخص المخصوص على الماهية بالمواطاة ويدل عليه ظاهر كلامه فى المقصد الحادى عشر ايضا قال بعض الفضلاء ولا بطلان فى ذلك الا بحسب التعبير لانك اذا قلت هذا الانسان فليس المراد بالتشخص الامفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يعبر بالتعين كما يعبر احيانا عن الناطق بمبدئه فتأمل

الاشياء بعضها على بعض بالمواطأة (فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق) اى من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية مامن شانه ان يحصله كالناطق مثلا (كان هوالانسان) اذلا معنى للانسان الاحيوان دخل فى طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره) اى غير الناطق (منضم اليه) اى الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة) هى غيرهما (كان كل واحد منهما جزأ لها) اى لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لايحمل شئ منهما على الآخر ولاعلى الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه) كما اخذناه اولا (اوغيره بوجه) كما اخذناه ثانيا (فهوالمحمول) على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شئ اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلايلاحظ

قوله اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى) وتلك الاخرى هى الفصل كما هو الظاهر او الجنس فظهر ان هذا غير المأخوذ بشرط شئ الذى سبق ذكره فانه اعم

﴿ سيالكوتى ﴾

الى النوع نسبة الفصل الى الجنس كان له اعتبارات ثلثة فاذا اخذ بشرط دخول النوع فيه وكونه متحصلا مطابقا لتمام هوية زيد كان عينه واذا اخذ بشرط خروج النوع عنه وكون زيد مركبا منهما كان جزأ غير محمول عليه وهو بهذا الاعتبار جزئى حقيقى لان انضمام الكلى الى الكلى لايفيد الهذية واذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن التحصل والابهام كان ذا جهتين ومحمولا عليه ولا ينافى ذلك كونه جزئيا حقيقيا من حيث خروجه عن النوع وانضمامه معه **قوله** (فاذا اعتبرنا الخ) تفريع على ماقبله اى اذا حصل بين العام والخاص بعد الانضمام جهتا التغاير والاتحاد فاذا اعتبر العام من جهة الاتحاد كان نوعا واذا اعتبر من حيث التغاير كان جزأ واذا اعتبر مع قطع النظر عنهما كان محمولا فصح الحمل مع الجزئية للتغاير بين الجزء والمحمول بالاعتبار وان كانا متحدين بالذات واطلاق الجزء على الذاتى فى قولنا الاجزاء المحمولة باعتبار كونه جزأ من حد النوع اوباعتبار كونه متحدا مع الجزء بالذات **قوله** (اى من حيث انه متحصل) اى ليس المراد من اتحاد الحيوان مع الناطق اتحاده من حيث المفهوم فانه خلاف الواقع بل اعتباره متحصلا به ومتعينا اى صيرورته ناطقا لامتحصلا به امر ثالث كما فى المركبات الخارجية **قوله** (قد دخل فيه الخ) حاصله ان يؤخذ الحيوان متحصلا تحصلا نوعيا بحيث يدخل الناطق فى هذا المتحصل لا الناطق لابشرط شئ اى الناطق من حيث هو مع قطع النظر عن الابهام والتحصل فانه لايدخل فى النوع بل الناطق بشرط لا اى باعتبار كونه مغايرا للحيوان خارج عنه بان يعتبر الحيوان المبهم ويضم اليه الناطق فيتحصل كل منهما بالآخر ويصير نوعا وتفصيله ماذكره الشيخ فى الشفاء من ان اى معنى يشكل الحال فى جنسيته وماديته فوجدته قد تجوز انضمام الفصول اليه ان كان على انها فيه ومنه كان جنسا وان اخذته من جهة نقص الفصول وتمت به المعنى وختمته حتى لو ادخل شئ آخر لم يكن من تلك الجملة وكان خارجا لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت له تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل صار نوعا فاذن باشتراط ان لايكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لايتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات على انه داخلة فى جملة معناه يكون جنسا **قوله** (كان هو الانسان) اى من حيث الحقيقة اذلا تغاير بين مجموع الحيوان الناطق والحيوان المحصل بالناطق وان كانا متغايرين فى المفهوم ضرورة ان مفهوم الحيوان المحصل غير مفهوم المجموع وهذا معنى قول الشارح قدس سره اذلامعنى للانسان الخ **قوله** (واذا اخذناه الخ) اى اخذنا كل واحد منهما مفهوما مغايرا للآخر يحصل منهما امر ثالث كما فى المركبات الخارجية **قوله** (لايحمل شئ منهما على الآخر) لانه حكم بوحدة الاثنين ولاعلى المركب لانه حكم بوحدة الجزء مع الكل **قوله** (ان ينضم اليها صورة اخرى) بحيث تكون محصلة لها ومعينة اياها وهذا معنى دخولها فيها وكونها اياها ومنضمة فيه على ماوقع فى العبارات

حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لاشئ اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين فى العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لابشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين مايقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتى المحمول (ومعنى حمله) اى حمل الحيوان مثلا (عليه) اى على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية اوالوهمية واحدة فلاتلزم وحدة الاثنين ولاحمل الشئ على نفسه) يعنى قداندفع بماحققناه من معنى الحمل مايقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلايكون مفيدا بل لايكون هناك حمل حقيقى وهذاالمقام يستدعى مزيد بسط فى الكلام اينضبط به المرام وهو ان نقول لااشكال فى تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لاتحمل عليها مواطأة انما الاشكال فى تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشئ والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشى واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التى ليست خارجة عنها لاشك انها متغايرة فى الذهن بحسب انفسها

﴿ سيالكوتى ﴾

لامن حيث ان تكون محصلة لامر ثالث كما فى الاعتبار الثانى فيتحد احديهما بالاخرى فى هذا الاعتبار ضرورة ان الحيوان المحصل هو الناطق المحصل فيطابقان معا امرا واحدا اى يكونان حينئذ صورة واحدة مرآة لمشاهدة امر واحد هو النوع لا اختلاف بينهما الا من حيث القيام بالذهن وعدمه **قوله** (صورة على حدة) اى لايعتبر كونها محصلة لتلك الصورة بل من حيث انها بانضمامها الى الاخرى محصلة لثالث **قوله** (ومادة للنوع) يشعر بان الفصل بشرط لاشئ يطلق عليه المادة كالجنس ووقع فى عبارة الشيخ اطلاق الصورة عليه ولعل ذلك باعتبارين مختلفين ان اوحظ كونه اخص من الجنس فهو صورة وان لوحظ كون كل واحد منهما اعم من الآخر من حيث المفهوم كان كل واحد منهما مادة وصورة **قوله** (ومعنى حمله الخ) لمابين جهة الحمل فى الاجزاء المحمولة ساق الكلام فى بيان معنى الحمل تتميما للمرام **قوله** (هويتهما الخارجية) اى ماهيتهما الشخصية الثابتة فى نفس الامر سواءكان فى الاعيان اوفى الاذهان فيشمل القضايا الخارجية والحقيقية والذهنية التى افرادها من الموجودات الذهنية **قوله** (اوالوهمية) اى الفرضية فيشمل مثل قولنا شريك البارى ممتنع والعنقاء طائر ونحو ذلك مما افرادها فرضية محضة **قوله** (حقيق) بل فى اللفظ فقط **قوله** (فى تركب الماهية الخ) مامر كان بيانا لكيفية الحمل وهذا بيان لكيفية التركب منها هل هو فى الذهن فقط اوفى الخارج ايضا ثم انه قبل اتصافها بالوجود فى الخارج او بعد اتصافها به فما قاله المحقق الدوانى وانت خبير بان ماهو جزء حقيقة ليس بمحمول وماهو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بنحو العقل والاعتبار وعندى هذا الاشكال فى التركب العقلى بعيد عن المقصود بمراحل **قوله** (التى لايحمل عليهما مواطأة) صفة كاشفة **قوله** (وليست نسبة الخ) بل بعضها مما رفعه رفع الماهية فلا يمكن تصور الماهية بدونه و بعضها ليس كذلك

قوله وكذا الفصل) نقل عنه انه يمكن فيه تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه بمنزلة المادة

قوله اى بشرط انها صورة) فظهر انه غير المأخوذ بشرط لاشئ الذى سبق

قوله ومعنى الخ) المشهور عدم جواز حمل الجزئى الحقيقى على الكلى فليس هذا المذكور حقيقة الحمل والا لجاز حمله عليه بل هو تفسير له بخاصته واوا ضافية كذا افاده الاستاذ المحقق

قوله اوالوهمية) كما فى الماهيات المركبة الفرضية

قوله المتصادقة بعضها على بعض) تأنيث المتصادقة باعتبار المضاف اليه للفاعل اعنى البعض اوباعتبار الاسناد الى المستكن فيها وبعضها بدل منه

ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة فى الذهن اما ان تكون صورا لشئ واحد فى حد ذاته بسيط لاتعدد فيه اوتكون صورا لاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثانى اما ان تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لامزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة ❊ الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشئ واحد بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء فى الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولاامتياز بينهما الافى الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين فى الكتاب ولااشكال عليه الاماسلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط فى الخارج

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (صورا لشئ واحد) اى صورا مأخوذة من امر واحد اوصورا مأخوذة من امور متعددة فلا يرد ما اورده المحقق الدوانى من انه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل كونها صورا لامر واحد لان الاجزاء لما كانت متغايرة فى المفهوم يكون باعتبار وجودها فى الذهن صورا لمفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان تكون صادقة على امور متعددة فهذا القسم غير محتمل لان الكلام فى الاجزاء الصادقة على الماهية وان كان المراد اعم من المعنيين فلاتقابل بين القسمين اذ يجوز ان يكون صورا لامور متعددة بالمعنى الاول وصورا لامر واحد بالمعنى الثانى فيكون متخالفة فى المفهوم متحدة فيما صدقت عليه **قوله** (فهذه احتمالات الخ) وماذكره شارح التجريد من انه على تقدير ان يكون صورا لامر واحد اما ان تكون تلك الصور مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة فبنى على انه اراد بكونه صورا لامر واحد ان يكون مطابقا له مرآة لمشاهدة امر واحد والافتلك الامور المتعددة ان كانت داخلة فى ماهية ذلك الواحد كان داخلا فى القسم الثانى وان كانت خارجة عنه لم يكن اجزاء **قوله** (ان يكون تلك الصور لشئ واحد بسيط) اى بالقياس الى تلك الصور فلا ينافى ذلك تركب ذاته ولذا قال لاتعدد فيه فعلى هذا يكون التركيب منها فى العقل فقط **قوله** (باعتبارات شتى) من تنبه المشاركات والمباينات كما مر **قوله** (ولاامتياز بينهما الخ) تفسير للعينية يعنى لما كانت منتزعة من نفس الهوية البسيطة من غير ملاحظة امر آخر وجودى اوسلبى ولم يكن بينهما امتياز فى الخارج لامن حيث الماهية ولامن حيث الوجود كانت عينها وجعلها جعلها واما ماقاله المحقق الدوانى من ان اصحاب هذا المذهب ينفون وجود الكلى الطبيعى فتلك الاجزاء غير موجودة فى الخارج فلاتكون عين المركب فى الخارج ومتحدة معه فى الجعل ففيه انهم انما ينفون وجود الكلى الطبيعى بان يكون امرا مغايرا للذات ماهية فاللازم منه ان لايكون الاجزاء من حيث مغايرتها للذات موجودة فى الخارج وذلك لاينافى وجودها من حيث انها عين الذات فى الخارج **قوله** (ولااشكال فيه الاماسلف الخ) قال المحقق الدوانى فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما مجازيا من قبيل اتحاد المعدوم بالموجود فى الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجى ينتزع منه فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان يكون العقل لاينال ماهو معروض الوجود الخارجى حقيقة بل الامور المنتزعة وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبا عنها هذه الاشياء من حيث هى كما فى العوارض والكل مدفوع لانا لانسلم ان الاجزاء معدومة فانها عين الكل متحدة معه فى الجعل والوجود انما التعدد فى الذهن ولانسلم خروجه عن قوام الامر الخارجى مطلقا بل فى الخارج ونحن نعترف به انما القوام بها فى الذهن فيكون اجزاء حقيقة لتقومه بها فى الذهن ولانسلم ان العقل لاينال الامر الخارجى فان نيل الامر الخارجى ليس الاان يحصل فى الذهن ماهو مرآت لمشاهدة نفسه وهو متحقق وان اردت معنى آخر فلانسلم لزومه ولانسلم جواز سلبها عنها نعم

قوله بسيط ذاتا ووجودا) قيل فما الفرق حينئذ بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من الانسان وغيره اجيب بان مبدأ الصورتين متحقق فى الثانية بلاتمايز وتعدد فى الوجود والجعل بخلاف الاول فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به نفى المبادى بالكلية بل تحقيق كلامهم ان الآثار الجنسية مبدؤها الجنس كما ان الفصلية مبدؤها الفصل لكن تحصل المبدأ الاول بالفصل كما ان تعين الثانى وتشخصه بوجود الشخص فلم يكن انها وجودات متعددة وذوات متخالفة بل انما صارت ذات الجنس متحصلا بالفصل وذات الفصل هو بعينه ذات الشخص فغاية الامر ان مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل ثم تشخصت فصارت شخصا كما ان مادة الفضة مثلا اذا اخذت بوصف الفضة تكون مبهمة بالقياس الى الصور التى هى قابلة لها واذا اخذت معها صورة الخاتم تحصلت وزال ابهامها الكائن فى حد نفسها فاذا وجد منها شخص اتحد الفضة والخاتم والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك فضة وخاتما وشخصا وآثارا مترتبة على الفضة كالتقوية والتفريح للقلب وعلى الخاتم من التزيين وعلى الشخص والهوية من الزائد والشغل للعين مع انه خاتم فى نفسه

وقدعرفت جوابه هناك ❁ الاحتمال الثانى ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الاانها موجودة فى الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لاوجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه فى محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال ❁ الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج فى الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين فى الماهية والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الهوية انما يصح فى الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى

❊ سيالكوتى ❊

اذا لوحظ كل واحدة منها مفصلة جاز سلبها عنها لكن هذه المرتبة متأخرة عن الماهية من حيث هى كما مر قوله (الا انها موجودة فى الخارج بوجود واحد) فالتركيب متقدم على الوجود كما سيجئ قوله (لزم حلول شئ واحد الخ) اى ما هو فى قوة الحلول اذ لا يتصور الحلول فى الوجود الذى هو امر اعتبارى فان اتصاف شيئين بامر واحد متشخص محال لانه حكم بوحدة الاثنين سواء كان ذلك امرا موجودا اولا قال الامام فى المباحث المشرقية اعلم ان الهو هو يستدعى الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر فاذا قلنا للانسان انه حيوان فالمغايرة ههنا حاصلة لان ماهية الحيوان غير ماهية الانسان والاتحاد حاصل فى الوجود فانه ليس الحيوان موجودا والانسان موجودا آخر بل الحيوان الموجود هو الانسان بعينه وهذا فيه نوع غموض فانه كيف يمكن ان يكون للماهيتين وجود واحد وتقريره ان الحيوان لا يوجد الا وان يكون مقيدا بقيد اما الناطقية او اللاناطقية فانه يستحيل ان يكون فى الوجود حيوان لا ناطق ولا لا ناطق ويجب ان يكون تقييده باحد هذين القيدين سابقا على وجوده لانه يستحيل ان يوجد مطلقا ثم يتقيد بل يتقيد اولا ثم يوجد واذا كان كذلك فالوجود انما يعرض لذلك المقيد الذى هو مجموع الحيوان مع القيد واذا كان المقيد موجودا واحدا كان الوجود الواحد وجودا للحيوان ووجودا لذلك القيد انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التفصيل لا ينفع ما لم يقل بان الوجود الواحد قائم بهما من حيث تحصل كل منهما بالآخر لا من حيث الابهام وقد عرفت ان الجنس المحصل والفصل المحصل عين النوع فان قيل فعلى هذا لا يكون تلك الامور المغايرة للماهية متقدمة عليها بالوجود مع تقومها بها فى الخارج وقد تقرر فى محله ان الجزء متقدم على الكل بالوجود قلت التقدم ههنا انما هو بحسب العقل بمعنى انه اذا نسب الوجود الى الجزء والى الكل حكم بان الاول اولى من الثانية وهذا لا يقتضى تغايرهما بالوجود قوله (تغاير المركب ماهية ووجودا) فعلى هذا التركيب متأخر عن وجود الاجزاء كما فى الاجزاء الخارجية والفرق ان الارتباط الذى يوجب حصول ذات واحدة حاصل فى المحمولة دون الخارجية قوله (وبهذا يبطل الخ) لا يخفى ان المستفاد من التمسك المذكور ان هذا القائل يعتبر فى الحمل الاتحاد بوجه من الوجوه حيث اكتفى فيه بحصول الذات الواحدة منها لا الاتحاد فى الوجود او فى الهوية وسيجئ ان الوحدة مشكك يقال على الوحدة باى وجه كانت حتى على الوحدة فى النسبة فيصح ان تلك الامور المتغايرة ماهية ووجودا متحدة باعتبار الذات فما ذكره الشارح قدس سره لا يبطل هذا التمسك ولا يفيد رد المذهب المذكور الا بعد اثبات ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود او الهوية قوله (دون الامور العدمية الخ) ودون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية كما مر عبارة عن الماهية

قوله لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه) اجيب عنه بمنع لزوم الوجود الاستقلالى فى الاجزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالى لها وانت خبير بان لا وجود لها على هذا الفرض لا استقلالا ولا تبعا اذ لم يقم بها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعا من غير ان يقوم بها وجود اصلا لجاز تركب الموجود من المعدوم وذا باطل قطعا

قوله فى الذاتيات) اى ذاتيات الماهيات الموجودة

قوله دون الامور العدمية) فيه تنبيه على ان الحصر فى قوله انما يصح فى الذاتيات اضافى ولو قال انما يصح فى الموجودات لكان اظهر فان قلت الشارح فسر الهوية فى جواب شبه القادحين فى البديهيات بذات صدق عليه الشئ فليكن المراد به فى التعريف هذا المعنى فلا يرد حمل العدميات قلت اطلاق هوية الشئ على ذات صدق عليه ذلك الشئ اطلاق مجازى والشارح انما فسر الهوية بذلك فى قول المصنف وحمل الموجود على السواد للتغاير مفهوما والاتحاد هوية لضرورة ان مفهوم الوجود معقول ثان لا هوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير فى مقام التعريف

قوله اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية) لان مبدأ الاشتقاق داخل فى مفهوم المشتق وهو ههنا امر عدمى والمركب من الموجود والمعدوم لا وجود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعمى من له العمى فيعبر عنه بمن حصل له هوية فان ذات الاعمى وان لم يكن له هوية خارجية محققة لم يضر فى صدق التعريف على حمله على زيد اذ يكفى الهوية المقدرة كما اشار اليه المصنف بقوله او الموهومة فمعنى حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز ان يدعى انها على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد مع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال محالا آخر

هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك انه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها فى العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم تحصل منها

❊ سيالكوتى ❊

الجزئية ولا شك ان الابيض معتبر فى هوية البياض دون الانسان فالقصر فى انما يصح حقيقى الا انه تعرض لبيان عدم الصحة فى الامور العدمية لكونها اظهر فى عدم الاتحاد لانه يمكن ان يقال البياض خارج عن هوية الابيض وان كان داخلا فى مفهومه قوله (والا كان مفهومه الخ) يعنى لا فرق بين الانسان والاعمى حينئذ فى ان هويتهما موجودة فالقول بان احدهما متأصل فى الوجود دون الآخر تحكم وبهذا يظهر ان ما اختاره المحقق الدوانى من ان المعتبر فى الحمل الاتحاد فى الوجود سواء كان موجودا بوجوده بالذات كما فى الذاتيات او بوجوده بالعرض كما فى العرضيات والعدميات ومصداق ذلك فى مثل الاعمى كونها منتزعة منه وفى مثل الاسود قيام السواد به مع انه لا يجرى فى مثل شريك البارى ممتنع ليس بصحيح لانه اذا كانا متحدين فى الوجود فالقول بان احدهما موجود بالذات والآخر بالعرض تحكم وما ذكره من المصداق انما يدل على صدق تلك المفهومات عليه لا على الاتحاد فى الوجود قوله (بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة الخ) قيل الصدق المعدى بعلى معناه الحمل فيلزم الدور قلت الحمل معلوم الانية مجهول الماهية فيجوز اخذه بالوجه الاول فى تعريفه بالوجه الثانى وفى قول الشارح قدس سره مما لا شبهة فيه اشارة الى ما قلنا وما قال المحقق الدوانى من انه ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شئ واحد فان معنى كون الشئ صادقا عليه هو كونه متحدا بانحاء الاتحاد فيعود شبهة الحمل فانك اذا قلت (ج وب) متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شئ واحد بانه يصدق عليه (ج وب) فيقول السائل ان كان هذا الذات عين كل منهما لزم حمل الشئ على نفسه او غيره لزم الاتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان فى الوجود مختلفان فى المفهوم فمدفوع بانا لا نم الملازمة المستفادة من قوله اذا قلت (ج وب) متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شئ واحد بانه يصدق عليه (ج وب) بل كان حكما بان تلك الذات جهة اتحادهما قوله (واعلم الخ) ما مر كان بيانا لتركب الماهية من الاجزاء المحمولة وهذا بيان النسبة بين التركيبين وفيها ايضا ثلثة مذاهب ووجه الضبط ان التركيب الخارجى اما ان يكون مباينا للتركيب الذهنى حتى ان كل مركب خارجى لا يجوز تركبه من الاجزاء المحمولة فالحد التام له انما هو بالاجزاء الخارجية والتعريفات بالاجزاء المحمولة كلها رسوم واليه ذهب صاحب المحاكمات واختاره الشارح قدس سره اولا يكون مباينا له فاما ان يكون التركيب الذهنى اعم منه فكل مركب خارجى مركب ذهنى ولا عكس كما فى الحقايق البسيطة واليه ذهب الجمهور وهو مختار الشيخ فى الشفاء او يكون التركيب الذهنى مساويا للتركيب الخارجى واختاره المحقق الدوانى وقال ان التركيب الذهنى مختص بالمركبات الخارجية والبسايط لا تركيب فيها حقيقة وانما يؤخذ الجنس والفصل منها بضرب من التحليل قوله (اى غير محمولة الخ) اى ليس المراد بها الموجودة فى الخارج فان البيت المقدر الذى قصد بناؤه اجزاؤه من الجدران والسقف اجزاء خارجية اصطلاحا قوله (ويكون القول الخ) انما تعرض له مع انه لا دخل له فيما هو المقصود اشارة الى لزوم محال آخر وهو تعدد الحد التام لماهية واحدة مع اتفاقهم على انه

قوله ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا) قال الشارح فى حواشى التجريد يرد عليه ان الامور المتغايرة فى المفهوم اذا تغايرت فى الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطأة كما يشهد به البداهة وفيه بحث ظاهر فان الامور المتغايرة فى الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اى ما صدقت هى عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد فى الذات لجاز حمل بعض الامور المتغايرة فى الوجود على بعض اذا تحقق الاتحاد الذاتى ولو بحسب الفرض ايضا كان الانسان لما كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق قابلية العلم الممتنعة الانفكاك عنه وفيه ما فيه اذ يقال ما ذكره فى حواشى التجريد رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا اى فى الذات التى تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال فى حواشى المطالع لا بد فى صحة الحمل من الاتحاد فى الوجود الخارجى مع التغاير فى المفهوم والوجود الذهنى ومنهم من منع ذلك منعا جدليا واكتفى فى صحته بالاتحاد فى الذوات التى تركبت من اجتماع الاجزاء المتغايرة الوجود فى الخارج ولما لم يكن هذا قادحا فى صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على الما صدق لم يرده فى هذا الكتاب

قوله بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة) فيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق المعدى بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه فى تفسير الحمل الا ان يحمل على التعريف اللفظى الثانى ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق فى زيد قائم اذ ليس للموضوع ما صدق فان الما صدق للمفهومات لا للالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المتخصصة لا انه صادق عليه اللهم الا ان يأول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم المجاز فان الما صدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما وما يتعلق باحدهما والظاهر ان المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما مغايرا لما صدق عليه الآخر لكن مقام التعريف يأبى عن مثله

قوله وذلك لانه اذا حصلت الخ) قيل من يقول بان الاجزاء موجودات متمايزة فى الخارج بوجودات متمايزة بحسب نفس الامر لم يرد عليه شئ مما ذكر اذ الصور العقلية اذا وجدت فى الخارج صارت ٣

صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم تشتمل على امر زائد كانت هى تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل فى الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به فى الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافى تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجى اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هى خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا فى الخارج (وفرعوا على عليه

❊ سيالكوتى ❊

لا يكون الا واحدا نقل الامام فى شرح الاشارات من الحكمة المشرقية ان الحد قد لا يتركب من الجنس والفصل فان الماهيات المركبة منها ما يتألف حقايقها من الاجناس والفصول فلا بد ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما تركبها على غير ذلك النحو فقد تحد بحدود ما تركب منهما لا من الاجناس والفصول لا نتفائهما والمقصود من التحديد ان تدل على الماهية بحيث يحصل فى العقل صورة مطابقة لها فلا عليك بعد ان تفعل هذا ان لا تورد الجنس والفصل فيما لا يكونان له مثل حدك الجسم المأخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده له فانك اذا فعلت هذا فقد دللت على حقيقة الشئ **قوله** (لان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة الخ) يعنى ان المطابقة منحصرة فى الملتئمة من الاجزاء المحمولة اذ لا فرق بينها وبين الماهية الا بالاجمال والتفصيل والمفروض ان الصورة الملتئمة من الاجزاء المحمولة مخالفة للصورة المذكورة فلا يكون تلك الصورة مطابقة للماهية لامتناع مطابقة امرين متخالفين لامر واحد بان يكون كل منهما صورة تمام الماهية **قوله** (كانت هى تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة) فيه بحث لان الاجزاء المحمولة عين الاجزاء الخارجية ذاتا والفرق بينهما باعتبار اخذ المحمولة لا بشرط والخارجية بشرط لا وهو مناط الحمل وعدمه كما عرفت **قوله** (وبالجملة الخ) اى نترك التفصيل المذكور ونقول مجملا هكذا **قوله** (مغايرة لتلك الاجزاء) بالذات اما كلا او بعضا **قوله** (فيلزم ان يكون لشئ واحد الخ) قد عرفت انه انما يلزم ذلك لو لم يتحد الاجزاء المحمولة والخارجية بالذات **قوله** (لا ينافى تركبها الى آخره) فى المحاكمات ومن الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل اما المركب العقلى فظاهر واما المركب الخارجى فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل وتركبه من الاجزاء الغير المحمولة لا ينافى تركبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع كونه ذا اجزاء غير محمولة مركب ايضا من الاجزاء المحمولة فانه مندرج تحت مقولة الكم فحده انه كم مركب من الواحدات والبيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل ولم يجمعا لم يتم حده **قوله** (بل كل مركب خارجى الخ) هذا هو الحق والمذكور فى الشفاء من ان التركيب الذهنى فى المركبات الخارجية بازاء التركيب الخارجى وكل مركب خارجى من المادة والصورة اى الجزء المشترك والمختص الغير المحمولين اى المأخوذين بشرط لا مركب من الجنس والفصل فى الذهن وهما الجزءان الخارجيان اذا اخذ لا بشرط كما عرفت **قوله** (والاشتقاق الخ) هذا لو اريد بالاشتقاق معناه المتعارف بين اهل العربية اما لو كان بمعنى الاخذ

٣ بعينها تلك الاعيان الخارجية وتلك اذا وجدت فى الذهن صارت صورا عقلية فمعنى كون المركب العقلى مركبا خارجيا ذا اجزاء خارجية ان يكون للاجزاء العقلية وجودات متمايزة فى الخارج ومعنى كون المركب الخارجى مركبا عقليا ذا اجزاء عقلية ان يكون للاجزاء العينية وجودات متمايزة فيه فيختار ان الاجزاء المحمولة بعينها هى الخارجية بلا شامل ومشمول وانما التمايز بعارض الوجود وانت خبير بان الكلام فى تركب المركب الخارجى من الاجزاء المحمولة وان الصور العقلية على هذا التصوير لا يحمل على الكل

قوله فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان) اى تماما حقيقتين مختلفتين كما ظهر من تقريره فلا يرد تجويزنا مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلا وقد يقال نعم لزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان لكن احداهما حقيقة خارجية والاخرى ذهنية وقد لا نسلم امتناعه وانت خبير بانه لزم من التصوير المذكور ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيتان لان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج على ما صرح به

قوله وكيف لا يبطل الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحى المشتمل على النسبة

الفصل) كما فهموا (فروعا اربعة ❊ الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين) اى لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر (والا لكان كل منهما علة للآخر) وانه محال (واورد عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينه وبين الفرس مثلا (والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل فى الانسان بالقياس الى نوعى الملك والفرس (واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذى له النطق) اى ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركا) بين الانسان والملك (بل مختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسا لهما (وان كان) المراد بالناطق (هو هذا العارض) اعنى مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو اثر من آثار فصله ❊ الفرع (الثانى الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشئ واحد) سواء كان نوعا اخيرا اولا (فصلان قريبان) اى فى مرتبة واحدة (والا اجتمع على المعلول الواحد) بالذات (علتان مستقلتان) قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة الجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما فى افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر اولا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس فى النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقى الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد

❊ سيالكوتى ❊

واعتباره لا بشرط شئ فلا ورود **قوله** (كما فهموا) من كونه علة للجنس فى الخارج والقرينة على هذا القيد ما سيأتى من قوله وكل ذلك ضعفه ظاهر مما لخصناه **قوله** (والحيوان فصل له الخ) لعدم وجود النمو فى الملك وان كان حساسا متحركا بالارادة على رأى المتكلمين **قوله** (ان كان هو الجوهر الخ) اللام للعهد اى ذلك الجوهر الذى هو مبدأ النطق فى الانسان وهو صورته النوعية او النفس الناطقة وحينئذ لا شك فى انه ليس مشتركا وبعضهم حمله على الجنس واول العبارة الدالة على ادعاء الاشتراك بالمنع اى لا نسلم اشتراكه لم لا يجوز ان يكون مختلفا فيهما وهذا القدر كاف فى دفع النقض **قوله** (بل هو اثر من آثار فصله) ويجوز اشتراك المتخالفين فى عارض واحد كما مر **قوله** (اى فى مرتبة واحدة) قيد بذلك لانه يجوز تعدده لماهية واحدة اذا كانا فى مرتبتين بان يكون احدهما فصلا قريبا لجنس والآخر لجنس آخر فوقه نحو الناطق والحساس ولم يتعرض الشارح قدس سره لبيان فائدته لان بيان فائدة قيد القريب يتضمنه فان الفصل البعيد قريب فى مرتبة الجنس البعيد **قوله** (واما مع وحدة الذات الخ) يعنى ان الدليل الذى ذكروه فى امتناع توارد العلل وان صوروه فى الواحد الشخصى لكنه جار فى الواحد بالذات سواء كان شخصا اولا **قوله** (فان طبيعة الجنس فى النوع) اى الواحد ذات واحدة بخلافها فى النوعين فانها متحصصة ففى كل نوع يكون الفصل علة لحصتها فلا يكون المعلول واحدا بالذات وتوارد الفصول مع تحصص الجنس ليس احدها متقدما على الآخر فتدبر **قوله** (كل واحد من الفصلين الخ) حاصله انه كما يمتنع توارد التامتين يمتنع توارد الناقصتين من جنس واحد كالفاعلين والمادتين والصورتين لاستلزامه توارد التامتين وفيما نحن فيه على قاعدة العلية يكون الفصل علة فاعلية اذ العلة الموجبة

قوله جنسا للفصل) اراد بالفصل الجنس وانما عبر بالفصل لان المفروض ان يكون الفصل جنسا بالنسبة اليه فيكون هو حينئذ فصلا مقسما بالنسبة الى هذا الجنس

قوله والا لكان كل منهما علة للآخر) قيل لم لا يجوز ان يكون ذات كل منهما علة لحصة الآخر بلا استحالة

قوله فانه ليس مشتركا بل مختلفا) هذا على سبيل المنع اى لا نسلم الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتا بالدليل على زعم المستدل وكان الايراد نقضا عليه كفى فى الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الآثار

قوله بل هو اثر من آثار فصله اذ اسلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن آثرا لفصله القريب فلا بد ان يقيد بشئ لا يوجد فى الملك فتأمل

العال المستقلة لايقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (و يكفينا فى ذلك) اى فى ان الفصل القريب لايتعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلايجوز تعدده والالم يكن شئ منهما وحده فصلا بل الفصل فى تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولو اردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشئ (عن جميع ماعداه لم يمتنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا تفريعا لها و بالجملة اذا جعل التمام المعتبر فى الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتميز لم يمتنع تعدده فى ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية ❊ الفرع (الثالث لايقوم فصل) قريب (الانوعا واحدا والا) اى وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين فى مرتبة واحدة (فللبسيط اثران) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لايوجد فى الآخر ❊ الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم انه) اى الفصل القريب (لايقارن) فى مرتبة واحدة (الاجنسا واحدا والافللبسيط اثران) اذ لو قارن جنسين فى مرتبة واحدة لقوم نوعين فى مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة اوجزأ اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لايقارن جنسين فى مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لايقوم نوعين فى مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان فى الدليل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) اى جميع ماذكر من الفروع (ضعفه ظاهر) لابتنائه على ان الفصل علة للجنس فى الخارج (ويظهر حقيقته) اى حقيقة كل ماذكر وضعفه

❊ سيالكوتى ❊

اذا كان امرا واحدا لايكون الافاعلا قوله (اثر لفصله) فالفصل واحد عبر عنه باللازمين لكونهما فى مرتبة واحدة قوله (ولما اشتبه تقدم الخ) اذ الاحساس قد يكون مبدأ للحركة وقد يكون الحركة مبدأ للاحساس قوله (اذا جعل التمام) فى قولهم الفصل القريب هو الجزء المميز التام قوله) امتنع تعدده الخ) قيل اذا تركب ماهية من جنس وفصل مركب من امرين متساويين كان ذلك الفصل وكل واحد من جزئيه فصلا قريبا بمعنى المميز عن جميع ماعداه ولا يلزم التوارد لعدم كفاية كل واحد منهما فى وجود الجنس والجواب ان الجزئين ليسا فى مرتبة الفصل المركب والكلام فى تعدد الفصل القريب فى مرتبة واحدة بالقياس الى الجنس نعم انهما فى مرتبة واحدة بالقياس الى الفصل لكن لاجنس فيه قوله (فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه لم يظهر بطلان البساطة حتى يكون الاستدلال الموقوف عليها باطلا قوله (لان جنس كل الخ) مع ان الفصل علة مقارنة للجنس فلا يرد ان التخلف انما يلزم اذا وجد الفصل بدون وجود الجنس لا اذا وجد الفصل فى نوع بدون الجنس قوله (لاستحالة ان يكون الخ) لانه عبارة عن تمام الذاتى المشترك بين النوع و بين ماهية ما ولا تعدد فى التمام قوله (لاستلزامه التخلف) لما مر من امتناع ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة قوله (فى الدليل) وهو امتناع التخلف قوله (ضعفه ظاهر) اى على الوجه الذى قرره بقوله و يظهر حقيقته مما لخصناه فان ماهو علة تلك الفروع فى نفس الامر وكون بعضها صحيحا وبعضها غير صحيح يظهر مما لخصه فما اورده الشارح قدس سره من السؤال والجواب بيان لذلك وكان الاولى ايراده بطريق التفسير بان يقول بعد قوله و يظهر حقيقته مما ذكرناه اما تعاكس الحال الخ وان يترك لفظ وضعفه

قوله ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الخ) قيل بتقدم الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهى متوقفة عليه ورد بان الموقوف عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فبعض الحركة متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على الآخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لابد من تقييد الحركة الارادية الحيوانية بكونها لاعلى نهج واحد ليتحقق كونها اثر الفصله القريب والا فطلق الحركة بالارادة موجودة فى الفلك لكن حركة كل من الافلاك على نهج واحد لبساطته عندهم

قوله لم يكن لها فصل بهذا المعنى)لانتفاء التمامية بالقياس الى كل واحد منهما والجزئية بالقياس الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لاينحصر الكلى فى الخمسة ضرورة ان كل واحد من ذينك الامرين المتساويين ليس شيئا منها

قوله لم يمتنع تعدده فى ماهية ليس لها جنس) فيه بحث اذ الظاهر امتناع هذا ايضا تفريعا على العلية ضرورة تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وماذكره فى حواشيه على المطالع من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس اوحصة منه ولايكون الفصل له وفيما نحن بصدده لم يوجد شئ منهما محل تأمل لان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لاوجودهما معا من غيران يكون العلة علة له الا يرى ان ليس المفهوم من قولنا النار علة موجبة الحرارة انه لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة للثانية حتى لو وجد النار بلا حرارة لم يكن من التخلف الممتنع فى شئ ولو كان معنى التخلف ماذكره لم يستقم الفرع الثالث والرابع الابتكلف

قوله اذا كان الفصل القريب بسيطا)اى حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لابحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته

قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون مراد المصنف بالبسيط الاضافى الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد المؤثر لايكون له اثران متخالفان هما جنسان والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه محال وانت تعلم ان حمل عبارة المتن على هذا المعنى تكلف بارد ولذا قال فالاولى ٣

(مما لخصناه) واوضحناه من تحقيق كلامهم فى الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تتأتى هذه الفروع على مالخصه اولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك فى الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر فى حصول هذا النوع مدخل فيكون فضلا خارجا عنه لافصلا مقوما له وان لم يتحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لامتعددا هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لايتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين فى مرتبة واحدة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين فى مرتبة واحدة فان كانت فى نوعين لزم ذلك ايضا اعنى ان يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت فى نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لايتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلايكون جنساله بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل فى تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله فى نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور ❊ المقصد

❊ سيالكوتى ❊

كما لايخفى قوله (عليه) اى على مالخصناه قوله (فيتحصل) بالآخر كالخاصة المركبة من العرضين العامين كالطائر الولود قوله (اذ لم يجز ان يكون الخ) يعنى ان التعاكس يستلزم ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما صوره الشارح قدس سره فيما سبق وذلك ممتنع فى الماهيات الحقيقية لان الدليل الذى اورده على انحصار الذاتى فى الجنس والفصل حاصله انه اذا لم يكن الذاتى تمام المشترك فاما ان لايكون مشتركا اصلا فيكون مختصا بالماهية او يكون بعضا من تمام المشترك مساويا له والا يلزم التسلسل فى تمام المشتركات ولما لم يكن ان يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة يكون ذلك البعض المساوى داخلا فى تمام المشترك الآخر الذى يكون ذلك البعض اعم منه فلا تركيب للماهية الحقيقية الا من جنس وفصل مختص به او من امرين متساويين بخلاف الماهية الاعتبارية فانه يجوز ان يكون بعض تمام المشترك فيها اعم من كل تمام مشترك يفرض للماهية ولا ينتهى سلسلة تمام المشتركات لكونها امورا اعتبارية فيكون الماهية المركبة منهما مركبة من امرين بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فى الماهية التى فرض تركبها منهما وتحقق تمام المشترك فى النوع الذى هو بازاء الماهية وتحقق البعض فى النوع الذى فرض بازاء تمام المشترك تحقيقا للعموم قوله (فقد صار به نوعا) لان معنى التحصيل زوال ابهامه وصيرورته مطابقا لتمام الماهية النوعية قوله (فضلا خارجا عنه) بالضاد المعجمة كذا قيل والظاهر انه بالمهملة حيث قيده فى المعطوف بقوله مقوما له فالمراد بالفصل المميز قوله (فى مرتبة) اى لايكون بينهما عموم قوله (فيستلزم الخ) لانه لابد لكل جنس من ذينك النوعين نوع آخر لايتحقق فيه ذلك الفصل القريب المقوم لهما تحقيقا لمعنى الجنسية فيتحقق الفصل فى كل واحد من النوعين بدون جنس الآخر وكل واحد من الجنسين بدونه فى النوع الذى لايتحقق فيه الفصل و يجتمعان فى ذينك النوعين قوله (والالكان النوع متحققا الخ) اى حاصلا بناء على ان التحصل عبارة عن زوال ابهام الجنس وصيرورته مطابقا لتمام الماهية النوعية كما مر قوله (لم يمكن ان يكون له مدخل الخ) هذا مبنى على امرين احدهما ان الفصل علة فاعلية لتحصل الجنس وهو ظاهر والثانى ان المبهم لايكون علة للمحصل ولذا قيل ان عدم جزء ما لايجوز ان يكون علة لعدم الكل فان تم تم والا فلا اذ يجوز

٣ قوله لايوجد فى الآخر) فجنسية الجنسين حينئذ بالنظر الى نوعين آخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين فى جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين فى الآخر لانه لو وجد لكانا نوعا واحدا ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين فى النوع الآخر واما على تقدير وجود كل من الجنسين فى النوع الآخر مطلقا فلا لجواز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين بان يكون كل من الجنسين فى احدهما ذاتيا وفى الآخر عرضيا و يمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه فى النوع الآخر كما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل لم يتميز احد النوعين عن الآخر بشئ منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتى فى هذا النوع تميز بهذه الحيثية عن النوع الآخر ضرورة عروضه له لكن يرد حينئذ ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتى المأخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجا منها فليتأمل

قوله مشتركان فى الدليل) وهو تخلف المعلول عن علته

قوله فضلا خارجا) بالضاد المعجمة

قوله كانا فصلا واحدا لامتعددا) لان الفصل القريب هو الذى يكفى فى تحصل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا مخصوصا كما تشهد بذلك تتبع كلماتهم والكافى فيما ذكر على هذا الفرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا عبرة لما قال نختار ان الجنس يتحصل بهما معا ولا يلزم كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يوجد فى مفهوم الفصل القريب ان يتحصل به الجنس بانفراده

قوله بين الجنس والفصل عموم من وجه) قد مر مافيه سؤالا وجوابا

قوله جنسان فى مرتبة واحدة) معنى كونهما فى مرتبة واحدة ان لايكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر او عموم مطلق و يلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذى يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتى المشترك فلم يكن جنسا او مساواة و يلزم ان يكون كل منهما عرضيا للآخر ذاتيا له والا لم يكن احدهما او كلاهما تمام الذاتى المشترك

الحادى عشر الماهية ﴾ كالانسان مثلا (تقبل الشركة) اى لاتمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين (دون التعين) المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لايمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة (فهو غيرها وقد اختلف فى التعين) الذى هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها (هل هو وجودى) اى موجود فى الخارج (ام لافذهب المحققون) من العلماء (الى انه وجودى لانه جزء المعين الموجود) فى الخارج (وجزء الموجود) الخارجى (موجود) فى الخارج بالضرورة (وقدقال بعضهم) يعنى الكاتبى (ان اردت بالمعين معروض التعين) وحده (فلانسلم ان التعين جزؤه بل هو عارضه) ووجود المعروض فى الخارج لايستلزم وجود عارضه فيه الاترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا فى الخارج (اوالمجموع) المركب من العارض والمعروض (فلانسلم انه) اى المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده (والجواب ان المراد بالعين) الذى ادعينا وجوده (هوالشخص مثل زيد ولاريبة) لعاقل (فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعا والالصدق على عمرو انه زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فاذن هو الانسان مع شئ آخر نسميه التعين

﴿ سيالكوتى ﴾

حينئذ ان يكون كل واحد من الجنسين باعتبار نفسه علة لتحصل الآخر فيكون تحصلهما معا فلادور **قوله** (كالانسان) اشار بذلك الى ان المراد بالماهية الماهية النوعية بقرينة ذكر التعين معها **قوله** (وحملها الخ) اشار بالعطف الى ان الاشتراك الذى هو صفة المعلوم معناه الحمل لا المطابقة فانها صفة الصورة التى هى العلم **قوله** (دون التعين المخصوص) قيد بذلك لان المقصود بيان مغايرة الماهية النوعية للتعين العارض لها وتقرير الاستدلال ان كل ماهية نوعية تقبل الشركة ولاشئ من التعين بقابل لها فلاشئ من الماهية بتعين فثبت مغايرتها لها بحسب الماهية سواء كان مغايرالها فى الوجود اولا **قوله** (لانه جزء المعين الموجود فى الخارج) فيه بحث لانه ان جعل فى الخارج ظرفا للجزئية يمنع الصغرى وان جعل ظرفا للوجود يمنع الكبرى لان الجزء الذهنى للموجود الخارجى لايجب ان يكون موجودا فى الخارج **قوله** (معروض التعين) اى الذات الذى يصدق عليه هذا المفهوم وكذا فى الشق الثانى اذ لامعنى للترديد بين هذين المفهومين اذ الدليل لايحتملهما **قوله** (ان المراد بالمعين هوالشخص الخ) تقريره انه لاشك فى وجود الاشخاص الانسانية مثلا فى الخارج وان لها ماهيات هى بها هى وانها متشاركة فى شئ مع قطع النظر عن العوارض وليست ماهياتها ذلك الامر المشترك لصدق بعضها على بعض فماهياتها مشتملة على امر وراء المشترك وهو غير العوارض والتقييد به لاشتمال ماهياتها عليه مع قطع النظر عن العوارض ولعدم تبدله بخلاف العوارض والتقيد بها وهو المعنى من التعين وبما حررناك ظهر ان المراد من المفهوم فى قوله وليس مفهومه مفهوم الانسان ان ليس ماهيته التى هو بها هو الامر المشترك بينه وبين عمرو مثلا واندفع ما اورده صاحب المقاصد من انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلى الصادق على زيد لكن لم لايجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة الشخصية التى لاتصدق على عمرو دون المجموع ولوسلم فجزء المفهوم لايلزم ان يكون موجودا فى الخارج ولوسلم فذلك الشئ هو مايخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثره من المحسوسات وهم لايسمونه التعين بل مابه التعين بقى ههنا بحث وهو انه ان اراد بقوله انها متشاركة فى شئ اشتراكها فى الذهن فلايجدى لانه لايلزم منه وجود التعين فى الخارج وان اراد اشتراكها فى الخارج فممنوع فان من ينفى وجود الطبايع يقول ان الاشخاص امور بسيطة والطبايع والتشخصات امور انتزاعية الا ان ماينتزع عن نفس الاشخاص يسمى ذاتيات وماينتزع عنها باعتبار اكتنافها بالعوارض يسمى عرضيات وقد تصدى لدفعه المحقق الدوانى فقال لوكان الامر كذلك لم يكن زيد فى حد ذاته

قوله والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر) اعترض عليه بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الآخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلانسلم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلثة متوقفة عليها فلادور ولوصح ماذكرتم لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اذ باحدهما مع الآخر لاتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لايتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر فى تحصله وقد يوجه قولهم والالكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر بان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا فان ماهية النوع وهو الجنس المتحصل لاحقيقة له وراءه كما اشير اليه فى اوائل هذا المقصد فليس لما هو خارج عن المتحصل الذى هو ذلك الجنس والمحصل الذى هو الفصل عرضا مدخل فى ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير ٣

فيكون ذلك) الشئ (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحتمل ماهيات متعددة ولاتعين لشئ منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولايتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولاتعين لشئ منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والالم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (بيد انه لايحصل من كل مشخص صورة فى العقل مغايرة للصورة الاخرى) الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور جزئية لاترتسم صورها فى ذات النفس بل فى آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم فى الآلة ولا تتناولها الا الاشارة الحسية اوالوهمية بخلاف صور الفصول ومايتحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل منها فى العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات مختلفة تنطبع فى العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم فى الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها فى الوجود الخارجى بهوياتها) اى بذواتها لابمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لاتمايز فى هذا الوجود بين الماهية والمشخص ومن ههنا ظهر ان لاوجود فى الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع فى الخارج ان اراد به ان الطبيعة

﴿ سيالكوتى ﴾

انسانا ولاحيوانا ولاناطقا لما علم ان الماهية من حيث هى ليست الا الماهية وذلك يستلزم ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللة بعلة كما هو شان اللواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا بان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه فى ذاته امر آخر اقول اذا كان الذاتيات منتزعة من نفس الشئ يكون كلها فى مرتبة فكيف يمكن سلبها عنه وكيف يحتاج الى جاعل يجعله موصوفا بتلك الذاتيات ولذا قالوا ان جعلها جعل الذات ووجوده وجودها وقدمر ذلك **قوله** (ثم انه الخ) مامر من تركب الشخص من الماهية والتعين فى الخارج مذهب الاوائل وقد مانع الشيخ فيه وشنع على من نفى وجود الطبايع ومابينه المصنف بقوله واعلم الخ اختاره المتأخرون **قوله** (والالم يصح الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لولم يكونا موجودين بوجود واحد وقدعرفت تحقيقه على ان القائلين بتعدد الوجود والموجود يكتفون فى صحة الحمل بالاتحاد فى الذات كما مر **قوله** (الى الفرق) اى بين المشخص والفصل بعد اشتراكهما فى النسبة المذكورة **قوله** (لان المشخصات) اى المشخصات التى مدركها امور جزئية مادية فلايرد النقض بمشخصات المجردات **قوله** (الا الاشارة الحسية) ان كانت من الصور المحسوسة اوالوهمية ان كانت من المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات **قوله** (والاشخاص الخ) عطف على قوله نسبة الماهية الخ وليس داخلا تحت الفرق على ماوهم يدل على ماقلنا قول الشارح قدس سره لابمشخصاتها فانه لوكان داخلا تحت الفرق لكان اللائق ان يقول لابماهياتها **قوله** (بذواتها) اراد بالهوية الماهية الشخصية وهى نفس الشخص فلذا قال بذواتها **قوله** (اذ لاتمايز الخ) اذ لوكان بينهما تمايز فى الخارج لزم وجود الماهية فى الخارج قبل انضياف التعين اليه وماقيل انه لولا التمايز لما صح حمله عليه مواطأة فمدفوع بان ليس كل ما هو غير متميز عنها فى الخارج

٣ بخلافه وبهذا التوجيه يندفع البحث المذكور لكن يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم الدور قال الشارح فى حواشى التجريد فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لوكان لها جنسان فى مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا اومتعددا فلا يكون الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا خلف قيل وعلى هذا التقدير الاول منع ظاهر وهو انا لانسلم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك ان لولم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ماهو المفروض ولايخفى عليك اندفاعه بعد ماتحققت ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان انكار تحصل كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال ابهامه مكابرة

قوله فيلزم الدور) قيل لم لايجوز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معدلا ما بقا عليه ومثل ذلك يسمى دورمعية وهو غير باطل على ماقيل فى الحيوان والناطق وانت خبير بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك المفهومين عموم من وجه وفى جوازه فى الماهيات الحقيقية كلام كما اشار اليه فيما سبق الآن

قوله فهو غيرها) هذا لازم لنتيجة القياس والنتيجة فهى غيره كما لايخفى

قوله والجواب ان المراد بالمعين هو الشخص الخ) فيه بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لايجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التى لاتصدق على غيره دون المجموع ولوسلم انه المجموع فالتشخص جزء عقلى كما يدل عليه تحقيقه بقوله واعلم الخ لاخارجى والجزء العقلى للوجود الخارجى لايجب ان يكون موجودا فى الخارج ولوسلم فذلك الشئ الذى جعل الشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو مايخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لايسمونه التشخص بل مابه التشخص للزوم الآن يقال الشئ مادام ٢

الانسانية مثلا بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجى فهو بحيث اذا نظر اليه فى نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا فى حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان فى الخارج موجودا اذا تصور هو فى ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود الخارجى متعين فى حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان فى الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه فى العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود فى الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا فى العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة فى نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة فى الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة فى الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد

﴿ سيالكوتى ﴾

محمولا عليها كالوجود واوسلم فقد عرفت ان الشخص لابشرط شئ محمول عليه **قوله** (مشتركة بين افرادها) اشتراكا حقيقيا بان يكون الانسانية الموجودة فى زيد هى الموجودة فى عمرو **قوله** (لزمه ان يكون الامر الخ) وما قيل هذا منقوض بهيولى العناصر فانها مع كونها واحدة بالشخص حاصلة فى امكنة متعددة متصفة بصفات متضادة فوهم لان هيولاها تبعضت بورود الصور النوعية فحصل كل بعض منها فى مكان واتصف بصفات متضادة لصفات البعض الا انها لما لم يكن فى ذاتها متصلة ولا منفصلة لم يضر ذلك التبعيض فى وحدتها الشخصية كخشبة واحدة ملونة بالوان متعددة **قوله** (غير قابل للاشتراك فيه بديهة) دعوى البديهة فى محل النزاع غير مسموعة كيف وقد صرح الشارح قدس سره فى حواشى المطالع بان صاحب الكشف والمطالع منعا منافاة التشخص لعروض الاشتراك ثم اقول ان اراد بقوله مع قطع النظر عن غيره قطع النظر عن كل ما يغاير نفسه حتى الوجود الخارجى ايضا فلا نسلم كونه متعينا فى حد ذاته وان اراد قطع النظر عن كل ما يغايره سوى الوجود فالملازمة مسلمة لكن الطبيعة الموجودة متعددة بحسب تعدد اشخاصها فلا يلزم منه حصول شئ واحد بالشخص فى امكنة متعددة ولا اتصافه بصفات متضادة وسيجئ تفصيله **قوله** (صورته العقلية) اى صورته المدركة بالعقل سواء كانت حاصلة فى ذاته اوفى آلاته **قوله** (بمعنى المطابقة لكثيرين) معنى المطابقة لكثيرين ان لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد **قوله** (لا بمعنى الاشتراك) اى الحقيقى فان الشركة الحقيقية ممتنعة العروض للشئ فى الخارج والذهن معا **قوله** (بالفعل متعلق) بقوله اتصف وانما قيد بذلك لان الصورة المذكورة تتصف بالمطابقة بالقوة بان جردها العقل عن المشخصات الخارجية **قوله** (فلا نزاع الا فى العبارة) فان من نفى وجودها اراد وجودها بالاصالة ومن اثبت وجودها اراد وجودها بتبع مبدأ انتزاعها هذا لكن مراد القائلين بوجودها هو المعنى الاول فالنزاع معنوى **قوله** (واما ما يقال الخ) حاصله ان تكثر الطبيعة النوعية مقدم بالذات على وجودها والحصول فى المكان والاتصاف بالاوصاف متأخر عن وجودها فلا يلزم المحذور اعنى كون الواحد بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة انما يلزم ذلك لو كان وجودها مقدما على تكثرها **قوله** (قابلة فى نفسها) اى مع قطع النظر عن وجودها وعدمها **قوله** (بتكثير الفاعل) بضمه اليها الامور التى تحصلها و يجعلها شخصا فيكون تلك الامور داخلة فيها من حيث انها متحصلة لا على انها محصلة لامر ثالث كما عرفت فى الفصل بالقياس الى الجنس **قوله** (عين تلك الطبيعة) الانسانية المحصلة فى الوجود **قوله** (على انها متكثرة) اى بناء على انها متكثرة لا بناء على انها واحدة

٢ لا يتحقق فى حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذا العوارض يقتضى تعين المعروض فى الخارج فعلم ان قوله مع شئ آخر لا يليق ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشئ هو التعين وفيه ما فيه ستعرفه فى آخر المقصد

قوله واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات الخ) هذا التحقيق يدل على ان التشخص محمول بالمواطأة على الماهية وقد بينا ان لا فساد فيه وان توهم نظرا الى الظاهر

قوله وهما متحدان فى الخارج ذاتا الخ) اعترض عليه بانه اذا كان المشخص متحدا مع الماهية كان تشخص زيد متحدا مع تشخص عمرو لاتحادهما فى الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح فى حواشى المطول حيث قال الاتحاد فى الوجود الخارجى لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا تساويهما فيجاز ان يتحد احدهما بالآخر وبثالث ورابع فيكون مع كل واحد من الثلثة حصة منه وبهذا يندفع توهم لزوم انحصار كل ماهية فى شخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة مع المشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها لكون المقتضى للتعين هوية الماهية نعم يرد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية والمشخص فى الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المشخصات لجواز ان يكون صدقه بان لا يكون للمشخصات هوية خارجية لكونها من المعقولات الثانية على قياس ما حققه الشارح فى بحث الوجود حيث قال وفيه بحث الخ وقد عرفت ان دليل وجود التشخص لا يتم فتأمل

قوله كان متعينا فى حد ذاته) نقض بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا تكون متعينة عندهم ولك ان تقول مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود كان متعينا والهيولى انما توجد مع مقارنة الصورة و الحق ان الجمع بين القول باتحاد هيولى العناصر شخصا وامتناع وجود الكلى الطبيعى فى الخارج واشتراكه بين كثيرين محل تأمل سيما اذا كان الشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص كالهيولى بالنسبة الى الصورة الا ان يأول كلامهم فى الهيولى بما سنذكره فى المقصد الثانى عشر

من تلك الكثرة لابد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة (وقد احتج الامام الرازى) على كون التعين امرا وجوديا (بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان) لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما للاتعين العدمى فيكون هو وجوديا (واما) ان يكون (عدما لتعين آخر فذلك) التعين (الآخر ان كان عدما فهذا) التعين (عدم العدم فهو وجود) والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان كان) ذلك التعين الآخر (وجودا وهذا) التعين الذى نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لا نسلم انه لو كان) التعين (عدميا لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمى بمعنى العدم اومستلزما له وهو ممنوع لان العدمى يقابل الوجودى كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمى عدما لكان الوجودى وجودا وليس كذلك (بل المراد بالوجودى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فليس شئ منها الخ) قد عرفت ان القائل اراد بالعينية العينية فى الوجود لا فى المفهوم وهى لا تنافى اشتمال الكثرة على امر زائد ولا يلزم منها كون كل واحد من الكثرة عين الآخر كما ان كون الجنس عين النوع فى الوجود لا ينافى اشتماله على الفصل ولا يلزم كون كل واحد من الانواع عين الآخر **قوله** (بانه لو كان الخ) اى كل واحد من افراد التعين وجودى اذ لو كان فرد منه عدميا لكان الخ **قوله** (لان العدم المطلق الخ) ليس المراد به ما لا اضافة فيه فانه ممتنع التعقل اذ الاضافة مأخوذة فى مفهوم العدم كما بين فى محله بل ما لا اضافة فيه الى شئ مخصوص بل الى مطلق الشئ فمعنى لا تميز فيه لا تعدد فيه ولذا عداه بفى فلا ينافى ذلك تميزه فى نفسه عن الوجود **قوله** (واما عدما مضافا) اى الى شئ مخصوص ولا شك انه يكون عدما لشئ ينافيه وهو اما اللاتعين الذى هو نقيض ذلك التعين المخصوص او التعين الآخر اذ ما سواهما من المفهومات يمكن اجتماعه معه فان اللاتعين المطلق يصدق على كل تعين مخصوص ضرورة سلب تعين آخر عنه وكل مفهوم ما سوى التعين يمكن عروض التعين له **قوله** (فيكون هو وجوديا) اى يكون التعين الذى هو عدم اللاتعين وجوديا لان التعين الذى اعتبر فى مفهوم اللاتعين وجودى لانه لو كان عدميا كان عدما للاتعين لانه المفروض وهذا اللاتعين ايضا مشتمل على التعين الذى هو عدم اللاتعين وهكذا فيلزم اشتمال اللاتعين الذى فرض التعين عدما له على اعدام غير متناهية فلا يكون التعين الذى اعتبر فى اللاتعين عدميا واذا كان هذا التعين وجوديا كان التعين الذى فرض انه عدم اللاتعين وجوديا لانه عينه لما عرفت من انه لو لم يكن عينه لم يكن اللاتعين منافيا له **قوله** (فذلك التعين الآخر ان كان عدما) تقدير الكلام فذلك التعين الآخر ان كان عدميا كان عدما لشئ **قوله** (فهو وجود) فيكون وجوديا بناء على مساواة الوجود الوجودى لمساواة العدمى بالعدم **قوله** (والتعين الآخر مثله) اى فى كونه تعينا سواء كان ذاتيا لهما او عرضيا **قوله** (فيكون هو ايضا وجوديا) بناء على ما تقرر من ان اتصاف شئ بصفة من شأنها الوجود فى الخارج فرع وجود الصفة والا لجاز اتصاف الجسم بالحركة المعدومة وهو سفسطة واعلم ان تقرير الاحتجاج المذكور على ما حررناه يدفع جميع الشكوك التى اوردها الناظرون فى هذا المقام سوى ما ذكره المصنف من منع الملازمة من ان العدمى لا يلزم ان يكون عدما كما لا يخفى على من تأمل واجاد **قوله** (بمعنى العدم) وعلى هذا التقدير يكون الملازمة بينهما بحسب التغاير الاعتبارى **قوله** (اومستلزما له) بحيث يصدق عليه **قوله** (لكان الوجودى وجودا) اذ لو كان غيره لم يصدق الوجود عليه فيصدق العدم عليه مع عدم صدق العدمى عليه لصدق الوجودى عليه **قوله** (بل المراد الخ) تقدير

قوله لان العدم المطلق لا تميز فيه) وايضا لو كان التعين عدما مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه

قوله فيكون هو وجوديا) فيه منع سنده قضية الامتناع واللاامتناع

قوله واما ان يكون عدما لتعين آخر) ان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان ما صدق عليه اللاتعين فهو عدمى فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على ما سوى التعين من الحقايق

قوله فهذا عدم العدم فهو وجود) فيه ان عدم مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما صدق هو عليه وايضا ان كان المراد بالوجود والعدم فى قوله ان كان عدما وان كان وجودا مفهوم العدم والوجود فالحصر ممنوع وسيورده المصنف على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فنختار ان ذلك التعين معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعين وجودا لان عدم المعدوم ليس بوجود ولا وجود

قوله والتعين الآخر مثله) ان اراد بالمثلية المشاركة فى التعينية فلا يتوهم من وجودية احد المثلين بهذا المعنى وجودية الآخر وان اراد الاتفاق فى الماهية فلا نسلم المثلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متخالفة فى الماهية متشاركة فى عارض هو مفهوم التعين وعلى تقدير تسليمها لا يلزم من وجود احد المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمرو امثلان مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والآخر بالعدم

قوله اومستلزما له) بحيث يحمل عليه مواطأة والا فلزوم ذلك ممنوع حينئذ

قوله لكان الوجودى وجودا) قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشئ واحد كالامتناع واللاامتناع المتصفين بالعدم وجوابه ان ليس المراد بقوله فلو كان العدمى عدما انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان بمعنى العدم او مستلزما لحمله عليه مواطأة فمنع الملازمة على هذا مكابرة فتأمل

قوله بل المراد بالوجودى الخ) فسره ليعلم مقابله الذى هو المقصود بالبيان اصالة اعنى العدمى ٢

مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) اى الوجودى مالا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له فى الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له (لا ان يكون ذلك) اى ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما فى العقل واتصافه به فيه) كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة فى الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو فى الذهن (وهو) اى الوجودى بالمعنى المذكور (اعم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودى لايعرض له الوجود ابدا) كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودى انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجد اولم يوجد واماصدق الموجود بدون الوجودى ففى الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودى مستلزما للوجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذى ذكرناه فى تفسير الوجودى (ماقيل انه) اى الوجودى (عرض من شانه الوجود) الخارجى سواء وجد اولم يوجد (وبالجملة فلوكان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر) اذ المفهومات المغايرة لمفهومى الوجود والعدم غيرمتناهية فلايلزم من ان لايكون التعين وجودا ان يكون عدما (او) كان الوجودى (ماليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم (ولاقائل به) فان قلت الوجودى والعدمى قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فحينئذ يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشئ آخر بل ربما كان شيئا معدوما فى نفسه وهو ظاهر

﴿ سيالكوتى ﴾

الكلام بل اعم منه لان المراد بالوجودى الخ **قوله** (مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) ان كان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى الموصوف كما اختاره المحقق التفتازانى وصرح به الشيخ الرئيس فثبوت شئ لشئ اعم من وجوده له فان الامور العدمية ثابتة لموصوفها وليس لها وجود فيها وان كان مغايرا له كما اختاره الشارح قدس سره وسيجئ بيانه فثبوت شئ لشئ هو وجوده له فلابد ان يجعل الجار والمجرور اعنى له ظرفا مستقرا والمعنى بوجوده فى نفسه حال كونه حاصلا له **قوله** (لا ان يكون الخ) هذا العطف لبيان الفرق بين الوجودى وبين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به فى الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها فى العقل **قوله** (اعم) اى من حيث التحقق كما يدل عليه البيان **قوله** (عند قيامه) ظرف ليعرض لا ليصح فلا يرد ان عند قيامه بموجود يجب له الوجود **قوله** (وماصدق الخ) اى تحققه بقرينة قوله ففى الموجودات حيث لم يقل فعلى **قوله** (واذا كان كذلك) اى اذا كان اعم منه فى التحقق لم يكن الوجودى مستلزما للوجود من حيث الحمل وهو ظاهر **قوله** (ويقرب) لانهما متلازمان فى الصدق متغايران فى المفهوم **قوله** (عرض) بالمعنى اللغوى وانه بالمعنى الاصطلاحى قسم الموجود **قوله** (وبالجملة الخ) هذا ابطال للملازمة المذكورة فهو معارضة فى المقدمة بجعل البداهة التى ادعاها المستدل بمنزلة الدليل وانما عبر عنه بقوله بالجملة الشايع استعمالها فى النقض الاجمالى لما فيه من الاجمال وترك تفصيل معنى الوجودى الذى كان فى المناقضة **قوله** (فلايلزم الخ) اى فيبطل الملازمة المطوية فى الاستدلال اعنى قوله لولم يكن التعين وجوديا لكان عدميا **قوله** (اوكان الخ) هذا الترديد بناء على الاختلاف فى ان نقيض سلب الشئ هو نفس ذلك الشئ اوسلب السلب ونفس الشئ لازم مساوله اقيم مقامه للسهولة **قوله** (الوجودى والعدمى الخ) هما يطلقان بمعنى مالا يدخل فى مفهومه السلب ومايدخل فيه وبمعنى الوجود والعدم وبمعنى الموجود والمعدوم فهذه اربعة معان ذكرها صاحب المقاصد ولما كان المعنيان الاولان غيرمناسب للمقام تركهما الشارح قدس سره **قوله** (وهو المناسب للمقام) لان النزاع فى ان التعين موجود فى الخارج اولا واما كونه صفة فمما لانزاع فيه **قوله** (لم يلزم الخ)

٢ والمراد ان الوجودى من الصفات ماذكره بقرينة قوله لموصوفه والتخصيص بناء على ان الكلام فى وجودية التعين الذى هو من الامور الغير المستقلة

قوله يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود) قيل عند القيام بموجود يجب عروض الوجود له لا انه يصح واجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع

قوله وبالجملة فلوكان العدمى) هذا مناقضة ومنع للملازمة التى فى قوله لوكان عدميا لكان الخ

قوله فلا حصر) وايضا اللازم حينئذ ان يثبت ان التشخص وجود والمطلوب انه موجود كما لايخفى

قوله ولاقائل به) وعلى تقدير القول به لايثبت المطلوب فان وجودية التشخص بهذا المعنى ليست بمدعى فى هذا المقام

قوله وهو المناسب للمقام) لشموله الكل ولما اشرنا اليه من ان المدعى وجودية التشخص بهذا المعنى لا بالمعنى الذى ذكره المصنف ولا بمعنى ماليس السلب داخلا فى مفهومه وان اطلق الوجودى على هذا المعنى والعدمى على مقابله ايضا

(واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لوجهين الاول لوكان) التعين (وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة) عن غيرها (بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه) اى فى هذا الجواب (نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى من العكس (وذلك) اى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعين) لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فتخصص الماهية حال الانضمام لانه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام ※ الوجه (الثانى لوكان) التعين (موجودا) خارجيا (لكان متعينا) فان كل موجود خارجى لابد ان يكون متعينا فى نفسه (فهو) اى كل واحد من التعين (مشارك للتعينات) الاخر (فى كونها تعينا ويمتاز عنها بتعين) آخر يخصه (فيتسلسل) اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر (واجيب عنه بان كونه تعينا) اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات) هى متمايزة بذواتها المخصوصة (والمحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك فى الماهية) دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف (وفيه نظر لان كل تعين) اى كل فرد من افراد التعين (فله ماهية كلية فى العقل ضرورة) لان كل موجود فى الخارج كذلك (سواء كان له مايشاركه فى نوعه ام لا) بل انحصر نوعه فى شخصه (وتعينه غير ماهيته لانه لايقبل الشركة) بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لانسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل

﴿ سيالكوتى ﴾

هذا الكلام على طبق ماادعاه المستدل حيث ادعى انه اذا كان عدميا كان عدما اللاتعين اوتعين آخر وعلى التقديرين يثبت المدعى يعنى اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما ولا ان يكون عدما لشئ آخر من اللاتعين والتعين فاندفع ماقيل ان قيد آخر زائد فالاولى تركه **قوله** (اوكان التعين وجوديا الخ) بخلاف ما اذا كان عدميا فانه يجوز ان يكون امرا انتزاعيا فلا انضمام فى الخارج حتى يتوقف على تميزها والانضمام فى الذهن وان توقف على تميزها وتصورها لكن تميزها الذهنى لايتوقف على انضمامه اليها بل على انتزاعه منها فما قيل انه جار على تقدير كونه عدميا ايضا وهم **قوله** (واجيب الخ) منع لقوله وتميزها موقوف على انضمامه اليها **قوله** (اذ مرادهم الخ) فيصير الحاصل ان انضمام التعين موقوف على امتياز حصة عن حصة اخرى بحيث يكون موجبا لاختصاص هذا التعين بها دون اخرى ولا امتياز للحصة الا بالتعين لان الحصة عبارة عن الماهية المعروضة للاضافة الى امر خارج عنها فيدور **قوله** (لا بذات الماهية) حتى يتجه ذلك الجواب **قوله** (الانضمام الخ) اى انضمام التعين الى الماهية مع امتياز الحصة زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا لان الانضمام علة الامتياز ولا استحالة فى ذلك لان اللازم ان يكون انضمام التعين الى الماهية موقوفا على تميز الماهية وهى متميزة بذاتها وتميز الحصة موقوفا على انضمام التعين اليها ولايلزم وجود الماهية على الاطلاق فى الخارج لان الانضمام مع التميز زمانا وخلاصته منع قوله انضمامه الى الماهية موقوف على تميزها **قوله** (فيتخصص بالحصة المهملة) اى يصير حصة **قوله** (لوكان التعين موجودا الخ) بخلاف ما اذا كان عدميا فانه لاتعين للعدميات والاشخاص ليست متعينة به حتى يقال انه اذا لم يكن متعينا كيف يعين غيره بل بذواتها كما مر **قوله** (اى كل واحد الخ) ارجاع الضمير الى كل واحد لانه لوكان التعين اوتعين التعين متعينا بنفسه لايلزم التسلسل **قوله** (هى متمايزة الخ) اى هى جزئيات حقيقية بنفسها لا بانضمام التعين **قوله** (لان كل موجود الخ) وذلك لان كل ممكن داخل تحت احدى المقولات العشر

قوله وذلك اى امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين) سياق الكلام على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب العقل لا فى الوجود الخارجى اذ لاتمايز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص فى الوجود الخارجى بهوياتها لا بمشخصاتها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهيات فى الخارج بالتعينات التى هى نفس هوياتها الخارجية كما ان امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات التعينات مركبة فى العقل وان كانت بسيطة فى الخارج وهويات التعينات بسيطة عقلا وخارجا فتدبر

قوله الانضمام مع الامتياز زمانا) سيأتى ان الدليل مبنى على كون التعين منضما الى الماهية فى الخارج وهو الظاهر على تقدير وجوده فيه وهذا الجواب لايتم على ذلك التقدير لان الظاهر انه لايستدعى تميزها قبله

قوله فيتسلسل) قيل انما لم يتعرض الدور لعدم احتماله ههنا لانه يلزم حينئذ كون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو محال والا لم يتمايزا قطعا على ان التسلسل قد يراد به عدم تناهى التوقفات اما فى مواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المتعارف

موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو فى نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق ان) هذين (الدليلين) الخلفيين للمتكلمين على كون التعين عدميا (مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية فى الخارج ممتازا) فيه (عنها وقد علمت انه نفس الهوية) الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا (وهذا) اى كون التعين ممتازا عن الماهية فى الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون نفيه) فان هذا النفى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين (فاذن النزاع لفظى) فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج و يمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى

﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ قال الحكماء) الذاهبون الى كون التعين وجوديا (التعين ان علل بالماهية) بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما (اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها فى الشخص) الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية

﴿ سيالكوتى ﴾

التى هى اجناس عالية قوله (منقوض عندهم بالواجب) فانه متعين بذاته عند الحكماء لدليل لاح لهم فلا يمكن لهم القول بتلك الكلية اللهم الا ان يجعل الجواب الزاميا هذا لكن لا يخفى ان القاعدة المذكورة انما هى فى الممكنات فالصواب الاكتفاء على المنع والمنحصر فى المقولات العشر انواع الموجودات لا اشخاصها التصريحهم بخروج النقطة والوحدة على تقدير وجودها قوله (على قياس الخ) متعلق بالمنفى لا بالنفى قوله (فان الحكماء الخ) كيف يمكن ان يقال ذلك والحال انهم استدلوا على وجوديته بجزئية للوجود الخارجي وانهم فرعوا على ذلك بيان علة عدم زيادته فى الواجب بانه يستلزم التركيب فهذا صلح من غير تراضى الخصمين قال الشيخ فى الشفاء الحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشئ الطبيعى والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعى تقدم البسيط على المركب وهو الذى يخص وجوده بانه الوجود الالهى لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض هذا الشخص فهو وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة انتهى وقال المحقق الدوانى ولقد كرر فى كلامه تقدم الطبيعة من حيث هى على الطبيعة الشخصية فالصواب ان يقال مراد المصنف ان النزاع بين المتكلمين و بين ما هو التحقيق لفظى يدل على ذلك قوله وقد علمت انه نفس الهوية اى كون التعين وجوديا بمعنى كونه موجودا فى الخارج منضما الى الماهية فى الخارج على ما علمت من تحقيق مذهبهم لا بمعنى انه موجود على انه عين الماهية فى الخارج كما ذكره الشارح قدس سره فانه صلح من غير تراضى الخصمين كما مر قوله (ان علل بالماهية) بان كانت الماهية فقط كافية فى فيضانه من المبدأ المفارق ومعنى اقتضائها له انه لا يمكن وجودها بدونه كاقتضاء الاربعة للزوجية لا ان تكون فاعلة له حتى يرد ما توهم من ان العلة الفاعلية لا بد ان تتقدم بالوجود والتشخص على معلوله لان المعدوم والمبهم لا يكون علة للمعين فلو كانت الماهية علة للتشخص يلزم تقدم التشخص على نفسه قوله (انحصر نوعها الخ) لم يقل انحصرت فى الشخص الواحد لان الماهية المقتضية للتشخص هى المأخوذة بشرط لا اى ان لا يكون التعين مأخوذا فيه ومنضما فيه بل خارجا عنه منضما اليه وهى غير محمولة والشخص انما يقال بالقياس الى ما يحمل عليه وهى المأخوذة لا بشرط شئ وهو النوع قوله (والا انفك عنها الخ) لامتناع اجتماع التعينين قوله (عن علته المستلزمة اياه) اشار بقوله المستلزمة الى انه معلول من جنس ما لا ينفك عن العلة فانما توجد العلة لا بد ان يوجد المعلول فاندفع ما توهم من ان التخلف انما يلزم اذا وجدت العلة ولم يوجد المعلول لا ان توجد العلة ولم يوجد معها المعلول قوله (هذا اذا كان الخ) رد

قوله وقد علمت انه نفس الهوية) اذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلى الطبيعى فى الخارج والمحققون لا يقولون به وذلك لان الماهية الكلية هى معروض التعين فى الخارج على هذا التقدير ومتقدمة بالوجود على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شئ لشئ فى الخارج فرع ثبوت المثبت له فيه بقى ان يقال عروض التعين وان لم يكن فى الخارج الا ان عروض ما به التعين اعنى الاعراض المكتنفة من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها للماهية اذ التشخص انما يتحقق معها لا قبلها فيلزم تحقق الكلى الطبيعى فى الخارج اللهم الا ان يقال عروض التعين وما به التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية وتقدم المعروض بالوجود ذاتا لا يقتضى عدم تعينه اصلا فلا محذور فيه

قوله فاذن النزاع لفظى فان الحكماء الخ) هذا صلح من غير تراضى الخصمين كما نقل من الشارح لان المتكلمين لا يقولون بوجودية التعين على انه عين الماهية يدل عليه التحرير المذكور قبل والحق ان النزاع فى وجود التعين فرع النزاع فى الوجود الذهنى اذ ليس فى الخارج امر متميز عن الماهية منضم اليها فى الخارج بل فى الخارج انما هو الشخص والعقل يفصله الى ما به الاشتراك وهو الكلى الطبيعى والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهنى كان لها ثبوت والا فلا وانت خبير بان الكلام فى وجود التعين فى الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهنى فليتأمل

قوله قال الحكماء الخ) فيه بحث لانه ان اراد بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه فى شخصه كونها علة موجدة له فى الخارج فهو فاسد لاتحادهما فى الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الآن فلا يعقل كون الماهية موجدة لتعين نفسها وان اراد به العلية باعتبار الوجود الذهنى فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي والا لزم ان يوجد التعين الخارجي فى الذهن ولا يمكن تعدد افراد تلك الماهية فى الذهن ايضا فان قلت هذا جار فى وجود الواجب على رأى المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع التعقل بالكنه اللهم الا ان هذا التخلص انما هو لبعض القائلين بهذا ٢

زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى فى نفى التعدد من انحصار الماهية فى شخص واحد (والا) اى وان لم يعلل التعين بالماهية (فلا يعلل بما يحل فيها) اى فى الماهية (لانه) اى حلول شئ فى الماهية (فرع تعينها) لانها ما لم تتعين فى نفسها لم يتصور حلول شئ فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والادار (ولا) يعلل ايضا (بما ليس حالا) فى الماهية (ولا محلا لها اذ) هو مباين عنها (نسبته الى الكل سواء) فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى (بل) يعلل (بمحلها) اى بمحل الماهية (فيجوز تعددها) اى تعدد افرادها (بتعدد القوابل) اى المحال (اما بالذات) كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض تكتنفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه فى شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية (و بنوا على هذا) الذى ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة

﴿ سيالكوتى ﴾

على شارح المقاصد حيث مثل لهذا القسم بالواجب تعالى قوله (على رأيهم) قالوا ان تعينه تعالى عين ماهيته اذ لو كان زائدا عليها لزم تركيب ذات الواجب تعالى قوله (بل هذا اقوى) لان فرض التعدد فيه محال كالمفروض بخلاف صورة الانحصار فان الفرض فيه ممكن وان كان المفروض محالا قوله (وان لم يعلل التعين الخ) اى لا يكفى الفاعل مع الماهية فى اقتضاء التعين بل يكون نسبتهما الى جميع التعينات على السواء فلا بد من امر آخر مخصص قوله (بما يحل فيها) اى من حيث حلوله فيها بان يكون ذلك الامر باعتبار حلوله فى الماهية مخصصا لفيضان التعين المخصوص وانما قيدنا بالحيثية لانه بدون اعتبار الحلول داخل فى المباين قوله (لم يتصور الخ) على صيغة المعلوم اى لا يصير ذا صورة حلول شئ فيها اذ الحلول فى الامر المبهم محال بالبديهة فيكون حلول شئ فى الماهية موقوفا على تعينها وتعينها لكونه معلولا لذلك الشئ باعتبار الحلول موقوفا على الحلول فيدور و بهذا التحرير اندفع انه يجوز ان يكون شئ علة من حيث ذاته و يكون حلوله موقوفا على تشخصه على انا لا نسلم ان الحلول موقوف على تشخصها بل على وجودها ولا يلزم من توقفه على الوجود توقفه على التشخص الذى هو مع الوجود او متأخر عنه بالذات نعم يتم ذلك اذا كان التشخص متقدما على الوجود او عينه ثم اعلم ان الامر الحال غير لوازم الماهية لانه من العوارض الخارجية فلا يرد انه مناف لما تقدم من جواز كون علة التشخص من لوازم الماهية على ما وهم قوله (اذ هو مباين عنها) سواء كان مجردا او ماديا فلا يمكن ان يكون علة مخصصة لفيضان شخص مخصوص من الفاعل على ماهية دون اخرى قوله (بل يعلل بمحلها) اى بل يكون العلة المخصصة محلها اما بنفسه او بواسطة ما يحل فيه كما يدل عليه قوله واما بسبب اعراض الخ فلا يرد ان ههنا قسما آخر وهو ان يعلل بما يحل فى محلها قوله (تعدد اشخاصها) اى اشخاص العناصر الاربعة يعنى ان الهيولى الواحدة للعناصر الاربعة عرضت لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد فتعدد افراد الصور النوعية المخالفة بالماهية بسببها واستعدادات تلك الهيولى لتعدد اشخاص كل واحد من تلك العناصر وهذا التوجيه هو الموافق لما فى شرح التجريد القديم وارجاع الضمير الى هيولى العناصر غير صحيح اما اولا فلان الهيولى العنصرية ليس لها اشخاص بل هى متصفة بالوحدة الشخصية لا تتعدد بحسب تعدد الصور واما ثانيا فلانه مخالف للسياق لان الكلام فى ان تعدد

٢ الامتناع والحق على ما نقل عنه ان هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بان التعين يمتاز عن الماهية فى الخارج لكن فى العلية على تقدير الامتياز ايضا بحث ظاهر فان العلية مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تأثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلية بالتشخص وان اشترطت بالوجود غايته استلزام الوجود للتشخص اما توقفه عليه فلا حتى يلزم المحذور عليه وفيه نظر لان الشئ ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص معين و بمثله ابطل الشارح فى موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج والا فالم يوجد لا يكون علة لوجود شئ آخر على ما زعم الحكماء من وجودية التعين

قوله اقتضاء تاما) الاقتضاء التام بمعنى ان الماهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب ذاتها وهذا التعين لا ينافى احتياجها فى الوجود الخارجي الى فاعلها حتى ينافى الامكان والحاصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجي تقتضى التعين واما وجودها فمن الفاعل بقى فيه بحث آخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع فى الشخص اذا كان الماهية بشرط الوجود الخارجي فلم لا يجوز ان يكون كل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاستعدادات اللهم الا ان يقال لا تعدد للعلل فى نفس الامر واما الاستعدادات فانما تتعاقب على المادة فثبت الاحتياج اليها وليس حينئذ فى اسناد التعينات الى الماهية باعتبار الوجودات كثير نفع

قوله فرع تعينها الخ) اى يتوقف عليه متأخر عنه ذاتا ولا يكفى المقارنة الزمانية حتى يدفع الدور بها وقد يجاب بان حلول شئ فى الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل يتوقف على تشخص الحال اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة للتشخص و تشخص الحال انما هو من المحل فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبنى على عدم جواز كونه مما حل فيه للزوم الدور وهو اول المسئلة ٢

انما يكون بتعدد قابلها اعنى مادتها على احد الوجهين (ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى الشخص) الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذلا محل لغير المادى فهى اما الماهية نفسها اومايلزمها فيلزم الانحصار كامر وقد يقال لم لايجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا اواستعدادا ❊ ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية) اى حالة فى المادة (لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهى فى حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التى تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة فى اشخاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل (فالقابل ان كان تشخصه بماهيته) اولوازمها (انحصر نوعه فى شخصه ولم يقولوا به) اى بكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد (بل تعينه عندهم بصورته) فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لابماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بمايحل

❊ سيالكوتى ❊

افراد الماهية يكون باعتبار تعدد القوابل وليس لهيولى العناصر قابل اصلا واما ثالثا فلانه لوكان تعدد اشخاص الهيولى بالاعراض لكان تشخصها بما يحل فيها فيناقض ماتقدم من انه لايكون معللا بمايحل فى الماهية **قوله** (ان ماليس بمادى) اى جوهر كذلك بقرينة .قوله ويسمى مجردا فصفات المجردات تشخصها بقوابلها المتعددة بالذات المنحصرة انواعها فى اشخاصها **قوله** (اذ لامحل لغير المادى) اى المجرد **قوله** (لم لايجوز ان يكون الخ) ولم يقم دليل على امتناع حلول الجوهر المجرد فى الجوهر المجرد **قوله** (النفوس الناطقة الخ) بناء على ماذهب اليه المشاؤن من كونها متفقة بحسب الماهية النوعية **قوله** (لتعلقها الخ) اى بالابدان تعلق التدبير ولما كانت الابدان متخالفة بحسب الامزجة لابد لكل واحد فى تدبيره من مدبر خاص يدبره على نحو مايليق به فبسبب ذلك المزاج الخاص اقتضى كل بدن نفسا مخصوصة فكانت فى حكم الماديات فى ان تشخص افرادها بسبب استعدادات حصلت فى ابدانها ومن هذا ظهر الفرق بينها وبين العقول فانها متقدمة بحسب الوجود والتشخص لكونها عللا موثرة **قوله** (اى بكون الخ) اى بشئ من الملزوم واللازم اما الاول فلقوله بل تعينه الخ واما الثانى فلان مذهبهم ان الاشخاص العنصرية متشاركة فى الهيولى وان اشخاص الافلاك الجزئية من الخوارج المراكز والتداوير والكواكب متشاركة فى هيولى الفلك الكلى وانما لم يرجع الضمير فى به الى اللازم فقط لاباء الاضراب عنه ولا الى الملزوم فقط للزوم استدراك ذكر اللازم اذيكفى حينئذ ان يقال ان كان تشخصه بماهيته فهم لايقولون به فافهم فانه مازل فيه الاقدام **قوله** (معلل بالصورة الحالة) قال المحقق فى شرح الاشارات الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لامن حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما وتفصيله ماقاله الامام فى المباحث المشرقية المؤثر فى وجود الهيولى المعينة هو وجود المفارق وهو شئ معين الذات مثل تعين ذات الهيولى المعينة واما الصورة فانها كما عرفت شرائط لوصول تأثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث هى تلك الصورة بل من حيث انها صورة ما والمعلول المعين الشخصى وان كان يستدعى علة معينة شخصية ولكن لايستدعى ان يكون شرائط التأثيرامورا باعيانها انتهى وبمانقلنا ظهر ان الصورة المطلقة شريكة فاعل الهيولى المعينة وانها معتبرة فى جانب الفاعل وليست مخصصة للهيولى بتعين دون آخر لان الصورة المطلقة لادخل لها فى التخصيص وكلا منافى العلة المخصصة بل مخصصها بتعين دون آخر ذاتها وان هيولى كل فلك وهيولى العناصر نوعها منحصر فى فرد فاندفع ايراد بعض الفضلاء بالنظر الى نفس الهيولى واما بالنظر الى

٢ نعم يمكن ان يقال اذالم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز اسناده الى المنفصل وفيه تأمل

قوله والنفوس الانسانية انما تعددت الخ) تقييد النفوس بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية مختلفة بالنوع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتمل الاتحاد النوعى كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لايقدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية وتحتمل الاختلاف اذالتعلق بالمواد يجوز للاختلاف الشخصى بماهية النوعية لاينافى الاختلاف النوعى

قوله بخلاف العقول الخ) فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التأثير وماالفرق بين التعلقين قلت تعلق التأثير يستدعى تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولوذاتا فلامعنى لاسناد تشخصه الى المتأثر المتأخر واما تعلق التدبير والتصرف فلا يستدعى تقدم تشخص المدبر فيه وان استدعى تقدمه على التدبير فلامحذور فيه فليتأمل

قوله اى يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد) اشارة الى ان مراده عدم القول بالمجموع كماهو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزئية الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه عندهم بصورته فلا ينافى مااشتهر منهم من القول باتحاد هيولى العناصر شخصا وقد يقال مرادهم باتحاد هيولى العناصر شخصا انه شخص واحد لاانفصال فى ذاته وانماهو من خارج وبسببه يصير اشخاصا متعددة وربما يدعى ان مرادهم بالاتحاد الاتحاد النوعى وزيادة التشخص تصرف من الناقل بمقتضى فهمه يدل عليه تصريحهم بتعدد اشخاصها بسبب القرب والبعد من الفلك كما مر آنفا

قوله بل تعينه عندهم بصورته) فيه بحث لان هذا مخالف للمشهور وسيأتى ايضا فى موقف الجوهر وهو ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى بقائها والصورة محتاجة اليها فى تعينها وقد يجاب بان لاتنافى بين الاحتياجين فيجوز ان يكون احتياج الهيولى الى الصورة فى البقاء والتشخص معا ولامحذور فى احتياج كل منهما الى ذات ٢

فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخص القابل (بماحل فيه لزم الدور) الذى ادعيتموه (وان كان) تشخصه (بقابل آخر لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لوصح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض بعض الفضلاء (بان تعينه) اى تعين القابل معللا (باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية) بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لايجدى) خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لايجدى (نفعا لانهم لما جوزوا تعينه) اى تعين القابل (بماحل فيه) لان مرجع ماذكروه هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى مالانهاية له اتجه لنا ان نقول (فلم لايجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك) اى على سبيل التعاقب الى مالايتناهى فلاحاجة حينئذ فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضى تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلا على ان التعين ليس وجوديا) فقال لوكان تعين الشخص الذى له مايشاركه فى نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزوم الدور والكل باطل ولايجوز ان تكون العلة امرا مباينا فلايكون التعين امرا وجوديا (وقد يقال) فى اثبات كون التعين عدميا (التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لاوجود له فى الخارج (ومنع بان هذا) السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية

❊ سيالكوتى ❊

تعدد اشخاصها باعتبار تبعضها وحصصها باعتبار اشخاص الاجسام العنصرية وباعتبار اشخاص خوارج المراكز والتداوير والكواكب فسيجئ انه باعتبار العوارض المكتنفة بها وكذا اندفع ماذكره الشارح قدس سره بقوله ومن ههنا يظهر جواز الخ لان علية الصورة من حيث ذاتها لامن حيث حلولها ولانها ليست مخصصة والكلام فى المخصص **قوله** (لانا ننقل الكلام الخ) بان نقول ان كان تشخصه بماهيته لزم انحصاره وذلك يستلزم انحصار القابل الاول وهو يستلزم انحصار الماهية فى فرد واحد وان كان بماحل فيه لزم الدور وان كان لقابل آخر ننقل الكلام وهكذا **قوله** (بان تعينه الخ) تفصيل الجواب انه ان كان الترديد المذكور فى تشخصه الفردى فنختار ان علة تشخصه نفس ماهيته وانه منحصر فى شخص واحد كما عرفت تفصيله وان كان فى تشخصه التخصصى الحاصل فى ضمن اشخاص الاجسام العنصرية واشخاص الافلاك الجزئية فنقول ان مخصص ذلك التشخص عوارض تلحق ذلك القابل امامن جانب الفاعل فقط كما فى اشخاص الافلاك الجزئية كما سيجئ فى الفلكيات واما باعتبار عوارض سابقة عليها تكون معدة للحوق هذه العوارض كما فى الاشخاص العنصرية فيكون تلك العوارض مقتضية لتخصص القابل وتشخص حصصه وتلك العوارض ليست مشخصة لذات القابل بل هو متشخص بذاته كما علمت وحينئذ اندفع جواب المصنف بانه لما جوزتم تشخص الهيولى بالعوارض الحالة فيها فليجز ذلك فى الماهية لانه ليس ههنا تشخص القابل بماحل فيه بل تشخص ابعاضه بماحل فى نفسه فتدبر فان هذا المقام من الغوامض **قوله** (ولما فرغ الخ) دفع لمايتراءى من ايراد هذه الامور فى مرصد على حدة من كونها من الامور العامة مع انه ليس الوجوب والامتناع والقدم منها على ماعرفه المصنف كما مر بانه من عوارض الماهية والبحث عنها بحث عن عوارض الماهية الا انه

٢ الاخرى فى التشخص كما صرح به الامام فى شرح الاشارات قيل والتحقيق ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها ونحن نقول سبشير الشارح الى بطلان هذا التحقيق فى موقف الجوهر حيث قال قلنا الواحد بالشخص لابد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك فحينئذ يشكل كلام المصنف ههنا لان علة تشخص الهيولى لايجوز ان تكون صورة مطلقة فتعين ان تكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذلاشك ان توارد الصور الشخصية لايبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح الشيخ الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالمادة النوعية للصورة لابالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتأمل

قوله ومن ههنا يظهر الخ) نقل عنه رحمه الله فيه اشارة الى ان ليس الدور فى الواقع ولعل وجهه مااشرنا اليه سابقا

قوله واذا تعدد الفاعل) المراد تعدد ذات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون البارى تعالى موجبا بالذات لاتعدد الفاعل باعتبار نسبته المخصوصة كما ظن فانه بعيد جدا

قوله ومنهم من جعل الخ) فيه بحث لان الترديد مع المفاسد المذكورة جار فى علة الاتصاف على انه لوتم لدل على عدمية احد قسمى التعين لاعلى عدميته مطلقا فان المنحصر نوعه فى شخصه لايجرى فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلايكون برهانا

ومايعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

﴿ المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع ﴾

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) خمسة ﴿ المقصد الاول تصوراتها ﴾ وكذا تصورات مايشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع (ضرورية) فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الاترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا و يمكن كونه كاتبا و يمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ (لم يزد على ان يقول الواجب مايمتنع عدمه اوما لايمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال مايجب عدمه اومالايمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال مالايجب وجوده ولاعدمه اومالايمتنع وجوده ولاعدمه فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخر) الاترى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر) وقس على ذلك تعريفات مااشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امكان العدم والامتناع وجوب العدم اولا امكان الوجود والامكان لاوجوب الوجود والعدم اولا امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولاتنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله (لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها متشاركة فى كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذلا استحالة فى كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر (لانه اقرب الى الوجود) الذى هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع

﴿ سيالكوتى ﴾

لم يذكرها فى مرصد الماهية وافردها اعتناء بشانها لكثرة مباحثها **قوله** (والقدم والحدوث) زادهما اشارة الى انهما داخلان فى عوارض الماهية وليس البحث عنهما بحثا عن الوجوب والامكان الا انه ترك ذكرهما فى العنوان اختصارا **قوله** (وكذا تصورات الخ) لان النسبة المطلقة الى شئ مامعلومة فليس جهالة المشتقات الاباعتبار المشتق منه فاذا كان بديهيا كان المشتق بديهيا **قوله** (الاترى الخ) يعنى ان كل عاقل سواء كان قادرا على النظر اولا كالبله والصبيان يعلم ان بعض المفهومات ضرورى الثبوت و بعضها ضرورى السلب و بعضها ليس ضرورى الثبوت والسلب فالوجوب الخاص والامتناع الخاص والامكان التى تعرض لبعض المفهومات بالقياس الى بعض آخر حاصلة له من غير كسب فاذا جرد هذه الامور الجزئية عن خصوصياتها الحاصلة لها بالقياس الى الطرفين حصل المفهومات الكلية لها بنفسها الابامور صادقة عليها فيكون معلومة بالكنه الاجمالى وهذه الامور التى هى كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع بعينها المبحوث عنها ههنا لافرق الاباعتبار خصوصية المحمول اعنى الوجود و بما حررنا لك اندفع ما اورده الناظرون من ان اللازم منه ان يكون تصورها بوجه بديهيا واستلزم التصديق المذكور تصورها بالكنه لاستلزم ان يكون تصور الانسان والحجر والحيوان والكاتب ايضا بديهيا وان ماذكره انما هى جهات القضايا التى يبحث عنها فى المنطق وسيصرح المصنف بان المبحوث عنها فى الكلام غير ما هو جهات القضايا **قوله** (مالايمكن عدمه) بالامكان العام فيكون معناه مايسلب عنه سلب ضرورة الوجود فلايشمل الممتنع على ماوهم وكذا فيما بعده **قوله** (حقيقية) اراد به مايقابل اللفظية اى لايكون هذه التعريفات لتحصيل ماليس بحاصل لاستلزامها امتناع التحصيل ولاتعريفات تنبيهية يقصد بها ازالة الخفاء عما هو حاصل لانه يستلزم ازالة خفاء الشئ بنفسه بل تعريفات

قوله الاترى ان كل عاقل يعلم الخ) اورد عليه بعد تسليم افادة بديهة الكنه ان المذكور فى هذه الامثلة جهات القضايا وسيجئ ان ما نحن فيه غير الجهات والجواب ان الذى سيجئ هو انها ليست عين جهات القضايا مطلقا بل اخص منها لانها جهات ومواد القضايا مخصوصة كما حققه الشارح فالاختلاف بحسب اختلاف المحمولات لابحسب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات فبداهتها بداهتها

قوله اذ لم يزد على ان يقول الخ) كان الانسب ان يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه عنوان المرصد بمبادى الاشتقاق وكأن المصنف لم يجد تصريح تعريفات المصادر فى كلام القوم وانما وجد تعريفات المشتقات فاوردها ليعلم الحال بالمقايسة

قوله وانه دور ظاهر) قد يناقش بان الامكان المأخوذ فى تعريف احد الآخرين هو الامكان الخاص والواقع فى تعريفهما هو الامكان العام فلا دور فى صورة اخذ الامكان واندفاعها يظهر مما قررنا فى الجهات نعم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لايجب وجوده ولاعدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب عدمه لم يلزم دور فى تعريف الامكان بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لايخفى وجواب هذا ايضا ظاهر اذ المدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزم وان لم يكن بين المعرف والمعرف الذى هو الممكن فتأمل

قوله لانه اقرب الى الوجود) قد يعارض بان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به فى بحث الوجود فينبغى ان يكون الامتناع اظهرها فتأمل

فهو مناف للوجود والامكان مالم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهى ثلاث فالاولى استغناؤه) فى وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشئ الذى يمتاز به الذات عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب اوارادة مبدأ الوجوب (وهى) اى هذه الخواص (امور متلازمة لكنها متغايرة فى المفهوم) اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ماعداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره و بالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد مابه تميز الذات عن الغير و بالعكس (فافهم هذا) الذى ذكرناه من معانى الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه ينفعك (فيما يرد عليك من احكامه) اى احكام الوجوب من كونه وجوديا اوعدميا وكونه عين الذات اوزائدا عليها فالمعنى الاول عدمى والاخيران وجوديان

﴿ سيالكوتى ﴾

لفظية قصد بها التصديق بوضع هذه الالفاظ للمعانى المعلومة فلايضر كونها دورية **قوله** (فهو مناف للوجود) وليس نقيضاله حتى يكون تعقله بالقياس اليه فيكون جلاؤه مستلزما لجلائه كالعدم فانه لكونه نقيض الوجود اجلى من سائر المفهومات عند العقل **قوله** (وما هو اقرب الخ) لايخفى ان ماذكره الشارح قدس سره انما يدل على قرب الوجود فى التحقق بالقياس الى الامتناع والامكان دون القرب فى التعقل فهذا مبنى على ان ماهو اكثر تحققا فى الخارج اكثر تحققا فى الذهن بناء على ان العلوم مأخوذة من الحسيات فان تم والافلا والاظهر ان يقال الوجوب تأكد الوجود ففى مفهومه النسبة الى الوجود بلا واسطة فيكون اجلى بخلاف الامتناع فان مفهومه تأكد العدم ففيه النسبة الى الوجود بواسطة ان العدم سلب الوجود وكذا الامكان فان مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم ففيه النسبة بواسطتين **قوله** (واعلم ان الوجوب الخ) يعنى ان الوجوب بالمعنى الضرورى هو كيفية نسبة الوجود فهو صفة للنسبة ولا يوصف به ذاته تعالى والالكان وصفا بحال متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله فى احد المعانى الثلثة التى تختص بذاته تعالى لكون هذه المفهومات لازمة لذلك المعنى الذى هو صفة النسبة اما بطريق المجاز او بطريق الاشتراك **قوله** (الشئ الذى الخ) اى هذا المفهوم ليصح كونه خاصة له تعالى ولذا زاد لفظ الشئ والمراد بالغير كل ما يغايره حتى صفاته وليس ذلك الشئ الاذاته الشخصية فلايصدق هذا المعنى على غيره اصلا فما قيل انه يصدق على صفاته تعالى فلا يكون بهذا المعنى عين الذات وهم وكذا الحال فى الامكان **قوله** (ظاهر مشهور) ولاشبهة فى وصف ذاته تعالى بالوجوب بهذين المعنيين اشتقاقا لكونهما قائمين بذاته تعالى **قوله** (فاما بتأويل الواجب الخ) اذ ليس الوجوب بذلك المعنى قائما بذاته تعالى حتى يوصف بمايشتق منه بل هو محمول عليه مواطاة فلابد من تأويل الوجوب بالواجب على التسامح المشهور من ذكر المشتق منه وارادة المشتق او يراد بالوجوب مبدؤه على طريق ذكر المسبب وارادة السبب وعلى التقديرين يكون الوجوب عبارة عن كون الشئ بحيث يمتاز عن غيره فتدبر فانه مما زل فيه اقدام **قوله** (لكنها متغايرة فى المفهوم) والتلازم لايستلزم التغاير فى المفهوم حتى لايصح الاستدراك على ماوهم لتحقق التلازم مع التغاير بالاعتبار كما فى الحد والمحدود **قوله** (فلانه الخ) فالتلازم بينهما باعتبار التحقق **قوله** (فيما يرد عليك) سواء كان مذكورا فى هذا الكتاب اولا فلا يرد ان الوجودى والعدمى بالمعنى الذى ذكره الشارح قدس سره ليس مذكورا فى الكتاب انما المذكور بمعنى الموجود والمعدوم وهو ليس متفرعا على اختلاف المعانى

قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب) اى يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب اوذو وجوب اى ذو استغناء فى وجوده عن الغير وهكذا

قوله الثالثة الشئ الذى الخ) قيل هذا اعم من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالى الا ان يراد بالشئ الموجود وامتياز الذات بالذات لايقدح فى القول بامتيازه بالصفة ايضا فكون الخاصة الثالثة عين الذات انما يسلم بمعنى الصدق عليه

قوله لكنها متغايرة) فان قلت التلازم يقتضى التغاير بدون العكس فلاحاجة لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم يكفيه التغاير الاعتبارى كما بين الحد والمحدود ومراده ههنا التغاير الذاتى فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم لو قال متغايرة متلازمة كما ذكره الشارح فى معانى الامكان لكان اظهر

بمعنى انه لاسلب فى مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده اوعدمه والثالثة مابه يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس مامر فى الواجب ﴿ المقصد الثانى ﴾ ان هذه الامور اعتبارية لاوجودها فى الخارج) اما الامتناع فلانه صفة لمايستحيل وجوده فى الخارج فلايتصور لصفته وجود خارجى (واما الوجوب فلوجهين الاول انه لووجد) الوجوب فى الخارج لكان اماممكنا اوواجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انمايجب به) اذلولاقيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا (فبالاولى ان يكون) الواجب (ممكنا) هذاخلف (وان كان) الوجوب (واجباكان له وجوب) آخر (وتسلسل وجوابه) انانختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ (قديكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ماقيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب اومابعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لايستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (والثالث عين الذات) اى صدقا بخلاف الاولين فانهما يغايرانه صدقا وان كانا عين الذات خارجا بمعنى انهما ليسا زائدين عليه فى الخارج قوله (وكذا الامكان الخ) وكذا الامتناع الاانه لاكمال فى معرفة احواله فلذاترك بيانه قوله (ان هذه الامور اعتبارية) اى مايصدق عليه هذه المفهومات الثلاثة الضرورية امور غيرموجودة فى الخارج فكون هذه المفهومات نسبابل كيفيات نسب لايكفى فى كون مايصدق عليه هذه المفهومات اعتبارية لجواز صدق الامور الاعتبارية على الامور الموجودة وانمافسرنا كلة هذه بالمفهومات الضرورية لان المعنى الاول من المعانى الثلثة المذكورة لكونه سلبا والثانى لكونه متقدما على الوجود اعتباريتهما بديهية والثالث موجوديته بديهية فلا يجوز جعل اعتباريتها بهذه المعانى مطلقا مسئلة من العلم والقرينة على مافسرنا به مايجئ فى الدليل الثانى من قوله بل كيفية نسبة قوله (اماالامتناع) اى امتناع الوجود لماسبق من قوله شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فاقيل من ان امتناع العدم صفة للواجب فلايصح الحكم على الامتناع المطلق بانه صفة للمستحيل وهم وانما لم يتعرض المصنف لذكر الامتناع لكون اعتباريته بديهية ولانه لايتعلق بمعرفته كمال يعتد به قوله (والواجب الخ) بخلاف ما اذا كان اعتباريا فانه يجوز ان يكون الواجب واجبا بنفسه ويكون الوجوب امرا انتزاعيا فلايلزم احتياجه الى الوجوب قوله (انما يجب به) ان اراد السببية والاحتياج اليه فممنوع لان الوجوب معلول لذاته تعالى والمعلول لايكون سببا ومحتاجا اليه للعلة وان اراد الملابسة فسلم لكنه لايستلزم امكانه تعالى لعدم الاحتياج اليه قوله (فبالاولى ان يكون ممكنا) لاحتياجه الى الممكن فيكون ممكنا فى نفسه وبالنظر الى علته بخلاف المحتاج الى الواجب فانه واجب بالنظر الى العلة قوله (وان كان واجبا الخ) ولايلزم تعدد الواجب بالذات لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى ذاته تعالى على ماهو التحقيق من ان وجود الصفة فى نفسها هو وجودها فى المحل فيكون وجوده فى ذاته تعالى مقتضى ذاته ولايضر ذلك فى انحصار الموجود فى الواجب والممكن فتدبر قوله (وجوب الوجوب نفسه) بان يكون الثمرة التى تترتب على الاتصاف بالوجوب مترتبة على نفسه فلا يكون زائدا على ذاته على قياس ما قالوا فى عينية الصفات والوجود قوله (امرا اعتباريا) اى زائدا على ذات الوجوب متصفابه كاتصاف زيد بالعمى قوله (فان وجود الخ) هذا مسلم لكن الاتصاف بكل فرد منه يستلزم وجود ذلك الفرد لانه حينئذ يكون من الصفات العينية اى مماشانه الوجود الخارجى والاتصاف بها فرع وجودها كما انه فرع وجود الموصوف لئلايلزم السفسطة كماهو المذكور فى شرح التجريد وحققه المحقق الدوانى قوله (والالم يصح الخ)

قوله وكذا الامكان) قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ماله من الخواص فالاولى استغناؤه فى العدم عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة مابه يمتاز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره اكتفاء

قوله امور اعتبارية) اراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذى هو عين الذات على ماذكره

قوله اما الامتناع فلانه صفة الخ) هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فعدمية الامتناع الذى هو جهات سائر القضايا انمايثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعنى المحمولات كما نبهناك عليه لكن يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضى وجود جميع افراده فتأمل

قوله وجوابه انا نختار الشق الثانى الخ) هذا جواب جدلى والمقصود دفع ماورد على هذا الشق والافكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات ممالايقبل كيف وتعدد الواجب بذاته ممالاقائل به والبرهان دل على امتناعه كماسيجئ وبهذا يندفع مايقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة لايستلزم وجود جميعها من ان هذا ممالايشك فيه ولاينكره احد الا ان هذا القدر لايفيد فى هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد فى افراد كلى هذا الاتصاف قط فتدبر

قوله ولعل هذا هو المراد) فمعنى كون وجوب الوجوب نفسه انه ليس زائدا عليه فى الخارج وبهذا يندفع مايقال لوكان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذاكان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة اذلامعنى للواجب الامالة الوجوب على انانمنع بطلان الحمل بالمواطأة والحمل بالاشتقاق لاينافيه الايرى ان الوجود اذاكان موجودا بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب

فلايجوز ان يكون نفسه وربما نختار الشق الاول (ويجاب عنه) اى عن الوجه الاول (بانه قديكون) الوجوب (ممكنا ولايلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز ان يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولايكون حصول الوجوب اووجوبه لذات الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب) صفة (واحدة) عندنا (فليس ثمة علة) هى الوجوب (ولا معلول) هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلايكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور ﴿ الوجه (الثانى وهو الاقوى انه لوكان) الوجوب (موجودا فامانفس الماهية و يبطله انه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية

﴿ سيالكوتى ﴾

فيه بحث لانه انمايلزم عدم الصحة لواريد العينية فى المفهوم واما لواريد العينية فيما صدقا عليه مع التغاير فى المفهوم كما حررناه فلا كما لايخفى قوله (ان يكون حصول الخ) فيكون الوجود ضروريا له فيكون واجبا قوله (ولايكون حصول الخ) بل يكون حصوله له لذات الواجب تعالى فيكون ممكنا نعم يلزم حينئذ تقدم الواجب تعالى على وجوده ووجوبه وسيجئ بيانه قوله (فان الواجبية الخ) سواء اريد بهما المعنى المصدرى فيكون النسبة الى المحل اعنى حصوله له والاتصاف به ماخوذا فى مفهومهما اواريد بهما الحاصل بالمصدر فيكون النسبة خارجة عنهما وعلى التقديرين لا يصح القول بانه لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا لاتحاد الشرط والجزاء نعم يصح ذلك على تقدير ان يكون الوجوب صفة حقيقية فيكون النسبة خارجة عنه ويكون الواجبية امرا اعتباريا ماخوذا فى مفهومه النسبة لكنا نقول باتحادهما سواء كانا موجودين اواعتباريين فاندفع ماقيل ان الوجوب على تقدير كونه من الامور العينية لايكون عين الواجبية اى كون الشئ واجبا ضرورة مغايرة النسبة لكل من الطرفين بل يكون الوجوب علة وسببا لاتصاف الواجب بالوجوب لان النسبة معلولة لكل واحد من طرفيها فيلزم ان يكون الواجب فى اتصافه بالوجوب مفتقرا الى امر ممكن هف قوله (هذا لازم للقائل الخ) يعنى انه يقول ان قيام الصفات الحقيقية بالذوات علة وسبب لاتصافها بالاحوال فيلزمه ان يقول على تقدير كون الوجوب موجودا فى الخارج ان يكون قيامه بذاته تعالى موجبا للاتصاف بالواجبية لانه يقول بذلك لعدم قوله بكون الوجوب صفة حقيقية قوله (فان قلت الخ) استدلال آخر على امتناع كون الوجوب ممكنا قوله (خلا الواجب الخ) بناء على ان الاتصاف بالصفات العينية فرع وجودها فاذا كان وجودها ممكنا كان الاتصاف بها ايضا ممكنا فيجوز زوال الاتصاف بالوجوب على تقدير كونه ممكنا قوله (نظرا الى ذات الواجب) بناء على كونه علة لوجود الوجوب قوله (وهو الاقوى) على تقدير فرض القوة فى الوجه الاول قوله (انه نسبة) اى يصدق عليه النسبة لان الكلام فيما يصدق عليه الوجوب ولم يثبت كون حقيقة النسبة فيما سيأتى فى الحكم الثالث للوجوب ان كونه نسبة ينافى كونه موجودا فى الخارج لان النسبة من الامور الاعتبارية عندنا وهذا الاستدلال لايدل على جواز كونه موجودا على تقدير كونه نسبة وليس بشئ لانه برهان الخلف مبناه فرض كونه موجودا على تقدير كونه نسبة وذلك لاينافى المنافاة بينهما فى نفس الامر فقوله انه نسبة نظرا الى تفسيره باقتضاء الذات للوجود قوله (بل كيفية عارضة) نظرا الى معناه البديهى التصور اعنى ضرورة نسبة الوجود الى الماهية

قوله قلنا ممنوع لعدم التغاير) فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب سبب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة

قوله اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض الخ) فان قلت لانسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويجئ فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم فيماذكر كون الواجب تعالى محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موجودا فى الاعيان فلانسلم انه لوكان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات مايستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ماسيأتى وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلانسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب فى نفسها لايستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الامر بل فى الخارج ايضا على ماسيذكره نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب اختيار الثانى فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لامن الامور الاعتبارية ولاشك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لايمكن اتصاف المحل الموجود بها ولوجوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهرة البطلان

قوله يمتنع نظرا الى ذات الواجب الخ) تحقيقه ان ذات الواجب كما يقتضى وجود نفسه يقتضى وجود وجوبه الموجود فرضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجود لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لولم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب

قوله ويبطله انه نسبة) فان قلت سيجئ ان كونه نسبة ينافى فرض كونه موجودا لان النسب لاوجود لها عندنا قلت بعد تسليم ان سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزلى على ان خصوص الوجوب الذى هو نسبة بل كيفية فانه بها لايكون موجودا ولايقدح فيه وجود دليل آخر دال على ان النسب مطلقا من الاعتباريات

بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها (واما زائد) على الماهية (وسنبطله) حيث نبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على على ماهية الواجب ولم نتعرض لكونه جزأ منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه (ومن) اجاب عن هذا الوجه الثانى بان (منع كونه نسبة) فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة (فلعله اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعنى (ما تميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن جميع ما عداه (لا بصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما تميز به الذات عن الغير وفى الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده على غيره فلا شك انه عدمى وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عدمى بالضرورة والثانى اختلف العلماء فى كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه) اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان نفسه على قياس مامر فى الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثانى كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن

❋ سيالكوتى ❋

قوله (بل بمرتبتين) وما قيل بل بمراتب نظرا الى تأخر كيفية النسبة عن النسبة المتأخرة عن مجموع الطرفين المتأخر عن كل واحد منهما ففساده ظاهر لان النسبة لا تعلق لها بمجموع الطرفين حتى يتأخر عنه بل بكل واحد بالقياس الى الآخر قوله (كونه نسبة ينافيه) لان النسبة متأخرة عن كل واحد من الطرفين والجزء مقدم على الكل قوله (وفى الملخص الخ) نقل كلامى الملخص وشرحه لبيان ان النزاع فى وجوديته على تقدير كونه نسبة فالنزاع معنوى قوله (يطلق) اى اطلاقا مشهورا) فلا ينافى اطلاقه على المعنى الثالث قوله (بعينه) ليس المراد به انه بخصوصه جار فيه اذ لا يمكن اثبات مطلبين بدليل واحد بخصوصه من غير تغيير بوجه ما بل المراد ان ملخصه جار فيه فان خلاصة الوجه الاول ترديد الوجوب بين كونه ممكنا وواجبا واستلزامه على تقدير اتصافه بمقابله الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بنفسه التسلسل ولا شك فى جريانه فى الامكان فانه على تقدير اتصافه بالوجوب يلزم الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بالامكان يتسلسل فلا يرد ما توهم ان اللازم فى الوجه الاول على تقدير كون الوجوب ممكنا انقلاب الواجب ممكنا وعلى ما قرره الشارح قدس سره يلزم على كون الامكان واجبا انقلاب الممكن واجبا فلا يكون الوجه الاول بعينه جاريا فيه قوله (كان موصوفه اولى الخ) اما وجوبه فلانه لو كان ممكنا يلزم من امكانه امكان الصفة واما الاولوية فلاستغنائه واحتياج الصفة اليه قوله (ويجاب الخ) وتقريره على احد الوجهين كما مر فى الوجوب قوله (كما توهمه العبارة) حيث اورد لفظ هذا الموضوع للقريب قوله (اذ لا دليل الخ) اى لم يقم دليل على انه على تقدير كونه موجودا يمتنع زيادته على الماهية ولذا لم يجعلوا من احكامه اذ على تقدير كونه موجودا يكون نفس الماهية بخلاف الوجوب فانه قام الدليل على عدم زيادته على تقدير وجوده كما سيجئ فى الحكم الثالث والدليل الآتى لا يجرى فى الامكان لان الوجوب على تقدير كونه معلولا لغيره تعالى يستلزم الانقلاب اعنى امكان الواجب واحتياج الممكن فى امكانه الى غيره لا يستلزم الانقلاب نعم قام الدلائل على عدميته والناظرون لم يطلعوا على الفرق فاعترض البعض بان الادلة الآتية على عدمية الامكان يدل على استحالة قيامه بالممكن على تقدير كونه موجودا فلا يصح قوله اذ لا دليل الخ ولم يتنبه ان انتفاء المحمول فى نفسه لا يقتضى انتفاء قيامه بشئ فان الاتصاف بالامور العدمية واقع واعترض البعض الآخر بان الدليل قائم على تلك

قوله لا بصفة تسمى الوجوب) قد اشرنا فيما سبق الى ان الامتياز بالذات لا ينافى الامتياز بالصفة ايضا

قوله وفى الملخص الخ) كلام الملخص وكلام شرحه يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوى فللتنبيه على هذا اورد كلامهما

قوله اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن) اى على استحالة نفس كونه صفة قائمة به فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه اذا زاد الامكان الموجود فاما واجب فهو باطل او ممكن فيتسلسل الا يرى انه حينئذ يرجع الى الوجه الاول

بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتى وقد يتكلف اجراء الثانى فى الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتى من غيرها والا لم تكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر وهو انه) اى الامكان (سابق على الوجود) لان الشئ يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (فى الوجوب) كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكفينا) فى الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا نحتاج فى ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لا شبهة فى ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ❋ ضابط ❋ يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر نوعه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى) اى كل نوع كان بحيث

❋ سيالكوتى ❋

الاستحالة وهو انه لو زاد الامكان الموجود فاما واجب او ممكن والاول يستلزم وجوب الممكن والثانى التسلسل ولم يدر ان التسلسل المذكور انما ينفى كونه موجودا لانه حينئذ يلزم التسلسل فى الامور الموجودة لا الزيادة على تقدير كونه موجودا قوله (وقد يتكلف) وجه التكلف احتياجه فى ابطال الزيادة الى مقدمات غير مذكورة فيما سيأتى فى ابطال زيادة الوجوب فلا يلائمه الحوالة المذكورة بقوله وسنبطله قوله (والا لم تكن ممكنة فى حد ذاتها) لا يخفى ان هذا انما يقتضى ان يكون الماهية فى نفسها مقتضية له بحيث لا يتصور انفكاكه عنها فاينما وجدت كانت متصفة به كما هو حكم لوازم الماهية وهذا لا ينافى كونه معلولا لغيرها لجواز ان يكون الماهية مع لوازمها معلولا له بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما اصلا كما قالوا ان جعل الماهية جعل للوازمها نعم لا يمكن استفادتها الامكان من غيرها بان يكون متأخرا عنها حاصلا بعدها فانه يستلزم الانقلاب قوله (يمكن وجوده فى نفسه الخ) فالامكان مقدم على الوجود بالذات بمراتب لتقدمه على الاحتياج المتقدم على الايجاد المتقدم على الوجود وقد يتقدم زمانا ايضا كما فى الممكنات الحادثة ولظهور التقدم فى الامكان قال وربما يستعمل فى الوجوب قوله (سبقا ذاتيا) قيد ههنا بالذات لامتناع السبق الزمانى قوله (يمتنع تأخره) والا امكن الانقلاب قوله (بل يجب الخ) قال اولا لا يمتنع ليتحقق شرط انتاج الشكل الثانى اعنى اختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب ثم اضرب عنه لبيان ان ذلك السلب متحقق فى ضمن الوجوب قوله (ويكون الخ) عطف على قوله لا نحتاج الخ يعنى ان امتناع التأخر يسقط عنا مؤنة بيان التقدم ويفيد عموم الدليل قوله (اى كل نوع الخ) لعل اعتبار النوع لمجرد التصوير والا فكل مفهوم يكون بتلك الحيثية يجب ان يكون اعتباريا نوعا كان او غيره واشار الشارح قدس سره بهذا التفسير الى فوائد احداها ان المراد بتكرر النوع تكرره

قوله وقد يتكلف الخ) وجه التكلف انه يحتاج فى اجراء ذلك الى مقدمات زائدة ليست بمصرحة فى الوجه الثانى ولا هى مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظاهر

قوله والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب) اى بوجوب الوجود لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجوب الى الممكن والوجوب الذاتى المستحيل فى الممكن انما هو الكيفية الثانية لا الاولى

اذافرض ان فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتبار يا الاوجود له فى الخارج (والالزم التسلسل) فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا (نحو القدم فانه لووجد) فردمنه (لقدم ذلك الفرد والاكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولاشك ان القدم صفة لازمة لايتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لووجد) فردمنه (لحدث) والاكان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لووجد لبقى) والااتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا (والموصوفية فانها لووجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانها لووجدت لكانت واحدة) والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة (والتعين فانه لووجد لكان له تعين آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والمنع ماذكرنا) من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ماحقيقته غير الوجوب

❊ سيالكوتى ❊

من حيث الوجود والثانية ان المراد بقوله يفرض منه فرضه موجودا والثالثة ان لفظ المفهوم مقحم والمراد يتصف به والرابعة ان ضمير هو راجع الى قوله نوعه لاالى ماكما يسبق الوهم **قوله** (اذا فرض الخ) اما اذا لم يفرض وجوده فلا يجب اتصافه بذلك النوع كالامكان والوجوب فانهما اذا فرضا عدميين يكونان ممتنع الوجود فى الخارج وانتفاء مبدأ المحمول لايستلزم الحمل كما سيجئ **قوله** (مرة على انه حقيقته) اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ومرة على انه صفته اى قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا **قوله** (اعتبار يا لاوجود له فى الخارج) صفة كاشفة يفيد ان ليس الاعتبارى ههنا بمعنى الفرضى **قوله** (كان الموصوف ايضا كذلك) بناء على امتناع الاتصاف بالصفة الموجودة قبل وجودها فلا يرد انه يجوز ان يكون الموصوف قديما ومتصفا بها فى الازل وان لم تكن موجودة اذ الاتصاف فرع وجود الموصوف دون وجود الصفة لكن بقى بحث وهو انه يجوز ان يكون قبل هذا القدم الحادث قدم آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فى جانب الماضى فلا يكون الموصوف حادثا مع حدوث صفة القدم اللهم الا ان يبنى الكلام على بطلان التسلسل فى الامور المتعاقبة على ماذهب اليه المليون وهذا القدر يكفى للمثال **قوله** (اولى بالقدم) بناء على ان قدم الصفة فرع قدم الموصوف **قوله** (فيكون هناك موصوفية اخرى) هى صفة للموصوفية لاتصافها بان الماهية موصوفة بها فلا يرد ان اللازم ههنا موصوفية اخرى للماهية لاللموصوفية والمستفاد من القاعدة المذكورة ان يتصف الفرد بذلك النوع والاظهر ان يقال ان ذكر الاتصاف ايضا بطريق التمثيل فان التسلسل المحال انما يلزم من وجود فرد آخر من ذلك النوع سواء كان قائما بالفرد الاول اولا **قوله** (لكان له تعين آخر) لان كل ماهو موجود فى الخارج متعين **قوله** (ذلك التسلسل الباطل) اى التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا بخلاف ما اذا لم تكن موجودة فانه اما ان لايوجد الآحاد اصلا كما فى الوجوب والامكان والتعين فانها على تقدير كونها ممتنعة الوجود فى الخارج لايكون للوجوب وجوب ولا للامكان امكان ولا للتعين تعين او يوجد الآحاد الاعتبارية وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما فى الموصوفية واللزوم فان العقل اذا لاحظ الموصوفية واللزوم من حيث انه آلة لملاحظة الطرفين ورابطة بينهما لايكون هناك موصوفية اخرى ولزوم آخر واذا لاحظهما قصدا اى من حيث انهما مفهومان من المفهومات حكم بموصوفية الطرفين بهما وبلزوم اللزوم لهما وحصل عند العقل موصوفية ثانية ولزوم ثان هما اللتان بملاحظة حال الموصوفية الاولى واللزوم الاول بالقياس الى الطرفين ثم اذا لاحظهما قصدا وبالذات اعتبر موصوفية ثالثة ولزوم ثالث وهكذا الحال واذا انقطع الاعتبار انقطع السلسلة **قوله** (وتلخيصه الخ) هذا التلخيص

قوله والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولاشك الخ) فيه بحث لانه انما يتم فى قدم الواجب المتعالى عن ان يكون محلا للحوادث واما فى مثل الفلك فلا لجواز سبق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ماذكر فى حركات الافلاك ثم ان قوله ولاشك الخ مما لايحتاج اليه لان مجرد كونه تعالى محلا للحوادث باطل الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه آخر اظهر

قوله والبقاء فانه لووجد الخ) هذا لايجرى فى بقاء الحادث زمانين كما لايخفى اذ لامحذور فى فناء الباقى فى الزمان الثالث

قوله لكان الماهية موصوفة بها) اى لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور

قوله والمنع ماذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه) بهذا يظهر ان ماذكره الشارح فى الالهيات من انه يرد على القول بكون بقا البقاء على تقدير وجوده نفسه ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ليس كما ينبغى بل الامر بالعكس فان ذلك القول رد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المصنف ههنا

قوله وتلخيصه ان ماحقيقته الخ) هذا التلخيص مناف لارجاع هذا الجواب الى الجواب الآخر كما ذكره فى اول هذا المقصد واما منع لزوم جواز الحمل بالمواطأة فقد عرفت هناك عدم بطلانه

قوله والحدوث) هذا على تقدير ان يفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود

فانه لايكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذى حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لابوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لابقدم زائد عليه قائم به كما فى غيره من المفهومات وكذا الحال فى نظائرهما هذه هى القاعدة الاولى واما الثانية فهى قوله (وهذا) اى وكذا اعتبارى ايضا (كل مالايجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اى وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لايجب ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانها صفات لايجب تأخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة (فهذا) الذى ذكرناه من القاعدتين (ضابط) واصل كلى شامل لموارد متعددة (اعطيناكه ههنا حذفا لمؤنة

❊ سيالكوتى ❊

ينافى ماسبق من قوله ولعل هذا هو المراد الخ **قوله** (فانه واجب بذاته) يعنى ترتب على ذاته من غير اتصافه بالوجوب مايترتب على غيره باعتبار اتصافه بالوجوب فهذا المنع منع لدخول الوجوب وامثاله فى القاعدة المذكورة لعدم تكرر النوع مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته وبما ذكرنا اندفع ما اورده المحقق التفتازانى من انه اذا كان وجوب الوجوب مثلا عينه كان محمولا عليه مواطأة لا اشتقاقا فلم يكن الوجوب واجبا بل وجوبا اذ لامعنى للواجب الا ماله الوجوب لان ذلك معناه لغة واما اصطلاحا فمعناه مايترتب عليه آثار الوجوب سواء ترتب عليه باعتبار اتصافه بالوجوب او باعتبار ذاته كما ان معنى الوجود مايترتب عليه آثار الوجود اما باعتبار ذاته او باعتبار قيام الوجود به بقى ههنا بحث وهو انهم قالوا الضوء مثلا ان كان قائما بغيره كان ضوأ لغيره والغير مضيئا به واذا كان قائما بنفسه كان ضوأ لنفسه وكان مضيئا بذاته وقس عليه الوجود وسائر الصفات فالوجوب اذا كان قائما بذات الواجب لم يصح ان يكون واجبا بذاته حتى يكون وجوب الوجوب لنفسه بل كان الذات واجبة به فلو فرض الوجوب واجبا يلزم ان يكون واجبا بوجوب غير ذاته قائم به فيتسلسل هذا لكن ماقالوا مجرد دعوى لادليل عليه **قوله** (كل مالا يجب الخ) اشار به الى ان المراد بامتناع التأخر فى الوجه الثانى مايقابل الوجوب فيشمل مايكون جائز التأخر كما انه شامل لمايكون واجب التقدم فانه يكون كلا القسمين اعتباريا فالموجود لايكون الاماهو واجب التأخر **قوله** (كالوجود) اى الخارجى وان كان الوجود المطلق ايضا كذلك اقوله على تقدير كونه زائدا فان الاختلاف فى زيادة الوجود الخارجى دون المطلق **قوله** (من المعقولات الثانية) التى هى امور اعتبارية فان الامر الاعتبارى اذا كان عروضه للشئ فى الذهن كان معقولا ثانيا **قوله** (اذ لايجب الخ) فلايكون من العوارض الخارجية ومعلوم انه ليس من لوازم الماهية اذ لا يعرض للماهية حال كونها فى الذهن فيكون من المعقولات الثانية **قوله** (بل يمتنع الخ) لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه او وجود الشئ مرتين **قوله** (والحدوث) فان قيل هو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو المراد من قولهم هو الخروج من العدم الى الوجود على ماصرح به فى شرح المقاصد فيكون صفة للوجود واجبة التأخر عنه قلت المسبوقية الزمانية انما تعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان ولما عداها باعتبار مقارنته لها فهى ليست صفة له حقيقية حتى يتأخر بل مقارنة معه انما المتأخر الزمان الذى حصل فيه الوجود فتدبر فانه قد خفى على الناظرين **قوله** (والذاتية والعرضية) وسائر المعقولات الثانية فانها لكونها عوارض ذهنية ليست متأخرة عن وجود معروضاتها فى الخارج ولا متقدمة عليه بل معه معية ذاتية **قوله** (لجاز اتصاف الخ) بناء على عدم توقف الاتصاف بها على الوجود سواء كانت متقدمة عليه او معه فيجوز العقل اتصاف الماهية بها حال عدمها فى الخارج وان فرض تلازمها بالوجود

قوله لجاز اتصاف الماهية حال عدمها الخ) فيه بحث ظاهر اذ لايلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه ان اشترط فى القيام الوجود او المقارنة للوجود التى هى نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذ حينئذ يكون الصفات مما يجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم نظرا الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود فى الواقع وفيه نظر لان المجيب ان اوجب فى الشرط تقدمه على المشروط منعنا الشرطية ولايلزم من هذا جواز اتصاف الماهية بها حال العدم وان لم يوجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولايلزم منه وجوب تأخرها عن وجود الموصوف فليتأمل

التكرار عنانا حتفظ به) واعتن بشانه واستعمله فى تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التى نحن فيها (غير الوجوب والإمكان والامتناع التى هى جهات القضايا) فى التعقل اوالذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهى جهات ومواد فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فتكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول فى القضية قد يكون وجود الشئ فى نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد فى قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبارى الذى لاوجود له فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها جارية فى الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود اواعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هوالذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لاواجب الحيوانية اوالسوادية اوغيرهما وكذا الحال فى الممتنع والممكن (والا) اى وان لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) اى كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه وليست كذلك (فاذاقلنا) مثلا (الزوجية واجبة للاربعة فنعنى به وجوب الحمل) اى حمل الزوجية على الاربعة (وامتناع الانفكاك) اى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية (وهذا) اى وجوب الحمل الذى بين الاربعة والزوجية (غير الوجوب الذاتى) الذى بين الشئ ووجوده الاترى ان الاربعة واجبة الزوجية لاواجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لاواجبة الوجود فى نفسها وتحقيقه ماصورناه لك فلاتغفل عنه (وقدزعم بعض المجادلين انها) اى هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا (امور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية فى كل واحد من الوجوب والامكان (الاول الوجوب لوكان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذلاتحقق للعدميات فى انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والتالى باطل فان الواجب واجب فى نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا يوجد فرض اصلا (بل ولو فرض عدم العقول كلها) وحينئذ

❊ سيالكوتى ❊

فان التلازم انما يقتضى امتناع الانفكاك فى الخارج لافى العقل **قوله** (واعلم الخ) واعلم ان هذه الامور ان نظر الى ذواتها فهى جهات القضايا وموادها لانها كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع وان نظر اليها من حيث انه اعتبر فيها خصوصية المحمول كانت اخص منها فلاينافى الحكم بالغيرية ههنا لما تقدم فى بيان كون تصورها ضرورية من انها هى جهات القضايا **قوله** (فان المحمول) اى بالاشتقاق **قوله** (وجود ذلك الخ) بان يكون عارضا له قائما به **قوله** (مجرد اتصاف الخ) بان ينتزع العقل منه من غير قيامه به **قوله** (جارية الخ) افاد بذلك ان تلك الوجوه ليست لاثبات وجوديتها بطريق التوزيع كما يوهمه اقامة الوجهين على وجودية الوجوب والثالث على وجودية الامكان **قوله** (اذلاتحقق للعدميات) اى الصفات المعدومة فى انفسها اذلو كانت متحققة فى انفسها كانت اعراضا موجودة فى الخارج لاصفات معدومة **قوله** (فيلزم الخ) لان مالاتحقق له الا باعتبار العقل لايقع صفة لشئ الا باعتباره **قوله** (مع قطع النظر عن غيره) اى غير كان تفسير لقوله فى نفسه وانما عمم التفسير ولم يفسره بقطع النظر عن اعتبار العقل ليصح التعميم المستفاد من قوله سواء وجد فرض من عقل ام لا **قوله** (ولوفرض عدم العقول) اى من حيث انها عقول اى فرض انتفاء صفة التعقل عن جميع المدارك حتى الواجب ايضا فان فرض

قوله بل ولوفرض عدم العقول) سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء القوى المدركة باسرها فحينئذ يشكل قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له اذلا ثبوت للموصوف ههنا فى الخارج لان المعدوم يتصف بالامكان حال عدمه ولافى الذهن لان المفروض عدم وجود ذاهن ما والحق ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليتذكر فان قلت لواندرج فى فرض عدم العقول فرض عدم المبادى العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم يندرج لم يتجه هذا الكلام اذلايلزم من عدميته ان لايتحقق الا باعتبار عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادى العالية قلت يندرج فى هذا الفرض عدم ماسوى الواجب تعالى من المبادى العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب حينئذ باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار فتأمل

لايتصوران يوجد منها فرض الوجوب قطعا (لم يقدح ذلك) فى وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجبا) وهكذا الحال فى الامكان فيكون كل منهما وجوديا (والجواب النقض بالامتناع والعدم) اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس شئ منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة فى الخارج اونفس الامر لايقتضى كون تلك الصفة موجودة فى احدهما الايرى ان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود فى الخارج مايكون الخارج ظرفا لوجوده لاظرفا لاتصاف شئ آخر به وكذا الحال فى نفس الامر فلايلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتبار با ان لايكون شئ موصوفا بها فى نفس الامر ❊ الوجه (الثانى ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمى لصدقه على الممتنع) فان الممتنع لاواجب (فهو وجودى والالزم ارتفاع النقيضين) وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمى لصدقه على الممتنع فالامكان وجودى (والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه) وهو اللاامتناع (عدمى لصدقه على المعدوم الممكن) فيكون الامتناع وجوديا (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب بطريق الحل (ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال)

❊ سيالكوتى ❊

خلوه عن العلم ممكن وان كان المفروض محالا **قوله** (لايتصور الخ) لان فرض الوجوب فرع اعتبار التعقل معها **قوله** (لم يقدح الخ) لان وجوبه تعالى مقدم على ادراك جميع المبادى العالية حتى علمه تعالى ايضا وبما حررنا اندفع ماتحير فيه الناظرون من انه ان اريد بالعقول القوى القاصرة فلايفيد لجواز ان يكون اتصافه بالوجوب فى القوى العالية وان اريد بها اعم من القاصرة والعالية بحيث يشمل الواجب تعالى ايضا فلانسلم الملازمة لانه اذاانتفى الواجب لم يكن متصفا بالوجوب ولان انتفاءها محال فيجوز ان يستلزم المحال **قوله** (والحل الخ) منع اللزوم المستفاد من قوله فيلزم ان لايكون الواجب واجبا الخ لما ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج اوفى نفس الامر لايستلزم انتفاء صحة الحمل والاتصاف لتحقق الاتصاف بالصفات العدمية وحملها على موصوفاتها نعم انه فرع تحقق الموصوف فى ظرف الاتصاف **قوله** (موصوفا بها) اتصافا انتزاعيا بمعنى انه فى نفسه بحيث اذا لاحظه العقل بالقياس الى الوجود انتزع عنه الوجوب ووصفه به فاندفع ماقيل ان اتصافه بالوجوب ليس فى الخارج والالزم تقدم وجوده على وجوبه فهو عقلى فاذا فرض انتفاء العقول يلزم ان لايكون الواجب واجبا لانتفاء ظرف الاتصاف لالان الاتصاف فرع تحقق الوجوب حتى يتم الجواب المذكور واندفع ايضا ماقيل انه حينئذ يشكل قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له اذلا ثبوت لموصوف الامكان فى الخارج لاتصافه به حال عدمه ولافى الذهن لان المفروض عدم الاذهان كلها وكذا ماقيل ان اتصاف الشئ بالشئ نسبة لايتصور تحققه الابين شيئين متمايزين ولاتمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة فلايتصور اتصاف شئ بشئ فى الخارج وفى نفس الامر الابعد تحقق كل من الصفة والموصوف فان منشأ الاعتراضات عدم الفرق بين الاتصاف الحقيقى والانتزاعى **قوله** (لصدقه على الممتنع) وصدق الصفة التى شانها الوجود فى الخارج على المعدوم محال لماعرفت من ان الاتصاف بها فرع وجودها كيلا يلزم السفسطة فاندفع ماقيل ان الصدق على الممتنع لايقتضى ان يكون اللاوجوب مطلقا عدميا لجواز كون بعض افراده موجودا وبعضه معدوما كاللاانسان الصادق على الفرس والعنقاء نعم لوثبت انه لايصدق الاعلى الممتنع لثبت عدميته لكنه باطل لصدقه على الممكن الموجود **قوله** (اى تحقيق الجواب الخ) لاتحقيق الجواب المذكور لان الحل ليس تحقيقا للنقض بل هو جواب برأسه سمى الحل تحقيقا لكونه محققا لفساد مقدمة معينة **قوله** (ان ارتفاع النقيضين الخ) اى فى المفردات اذارتفاع النقيضين فى القضايا ان لايصدقا فى نفسهما

قوله اونفس الامر الخ) فيه بحث لان اتصاف الشئ بالشئ يستلزم نسبة لايتصور تحققها الابين شيئين متمايزين ولاتمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة فلايتصور ثبوت شئ لشئ واتصافه به فى نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان اتصاف امر فى نفس الامر بصفة معدومة فيها امر بة فيه الايرى انااذاتصورنا المعدوم مثلا اتصف بوجوده فى الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لافى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن اذلم يتصور وجوده قطعا لكن قاعدتهم تقتضى انتفاء ذلك الاتصاف وان صرحوا بخلافه فتدبر

قوله لصدقه على الممتنع) فيه بحث اشرنا اليه فى اثناء شبه القادحين فى الالهيات وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لايستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لولم يصدق الاعلى الممتنع والمعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلى من حيث هو والافكل كلى طبيعى كذلك بل المراد عدمية افراده ومن الجائز ان يكون فرده القائم بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا

اى يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لايصدق شئ منهما عليه فلا يجوز ان لايصدق على (ا) مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب اولا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان اوعدميا مع نقيضه الذى هو رفعه يقتسمان جميع ماعداهما فلا يجتمعان فى شئ بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لايصدق عليه شئ منهما (واما) ارتفاعهما (يعنى خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا فى الخارج والسر فى ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشئ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده فى نفسه ان يكون الوجوب موجودا فى نفسه * الوجه (الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا) اى امكانه عدمى (ولا امكان له) اى ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان (فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لاوجوب له (وهو) اى هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محصولهما انه لو كان الامكان اوالوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا اوالواجب واجبا الا ان الملازمة هناك تثبت بان العدمى لاتحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لاتمايز بينها (والنقض هو النقض) فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع اوالعدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا اوالمعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هى الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية و بين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية و بين سلب الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردها فى كل ماحاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التى تتصف بها الاشياء فى نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان و بعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفى الاشياء التى اختلف فيها وذكر

سيالكوتى

اى لايثبت مدلولاهما فى نفس الامر **قوله** (بان لايصدق شئ منهما عليه الخ) لان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار الصدق فسلب صدق احدهما على شئ نقيض صدق الآخر واما اذا اعتبر مفهوم فى نفسه ولم يلاحظ معه نسبة الى شئ وادخل حرف السلب لم يكن نقيضا له حقيقة وانما سميا نقيضين بمعنى متباعدان غاية التباعد بحيث لايجتمعان فى شئ واحد كما سيجئ فى بحث التقابل **قوله** (جميع ماعداهما) سواء كان مغايرا بالذات او بالاعتبار واما نفس احد النقيضين فواسطة بينهما اذ لايمكن ثبوت الشئ لنفسه ولا سلبه عنه لان النسبة تقتضى الطرفين المتغايرين بالذات او بالاعتبار ولا مغايرة بين الشئ ونفسه **قوله** (والسر فيه الخ) خلاصته ان نقيض كل شئ رفعه عن شئ اورفعه فى نفسه اى رفع وجوده وليس نقيض وجود شئ وجود سلب ذلك الشئ فان مآلهما الى الموجبة المحصلة والمعدولة وهما لايتناقضان **قوله** (لعدم التمايز بين العدميات) اى المعدومات التى من جملتها العدميات ليصح ترتب قوله فلا يكون فرق الخ فان احدهما معدوم والآخر عدم **قوله** (والنقض هو النقض) اى النقض بسائر العدميات التى يتصف بها الاشياء **قوله** (هى الامكان) اى امكان وجوده اوكونه بحيث يمكن وجوده على الاختلاف بين الشارح قدس سره والمحقق التفتازانى فى تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ **قوله** (كذلك ايضا فرق الخ) فاللازم ان يكون الامكان العدمى متميزا عن عدم الاتصاف به فى الذهن ولا استحالة

قوله معناه انه متصف بصفة عدمية هى الامكان) فيه بحث وهو ان الشارح ذكر فى اول البيان من حواشى المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى اوالسامع والمعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وان كان الفهم وحده صفة لغيره فاسد وحققه بتفصيل لامزيد عليه وعلى قياس ماذكره هناك نقول ههنا الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم اوسلب ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد اوعدمه اوهما معا واتصاف زيد بانتفاء ضرورة وجوده اوعدمه انما هو اتصاف مجازى من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى وهو سلب البصر هو بصر زيد لازيد نعم قد يتصف الشئ الموجود فى الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتبارى لم يدخل فى مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذى لاوجود له الا فى الذهن فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم محل اشكال للعلم اليقينى بان الموجود الخارجى لايتصف بعدم نفسه ولا بعدم شئ آخر كما عرفت

هناك ادلة متقابلة فقال (واوشئت نفى شئ فقل هو اما وجودى اوعدمى) اى اذا اردت نفى شئ كالوجوب مثلا بالكلية فقل لاوجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا اوعدميا (وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا اولانه لووجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على ذات الواجب (اولا) يكون زائدا على ذاته اولانه لووجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته اولا يكون زائدا عليها (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك) بين قسمين او اقسام (يمكنك نفيه بنفى قسميه) اواقسامه كقولك لوكان الوجود موجودا لكان اما واجبا اوممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لايجوز زوال العالم بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه اوبامر عدمى كعدم الشرط اووجودى موجب كطريان الضد اومختار والكل محال (او) بنفى (مذهبين متقابلين فيه) كأن يقال لوكان العالم موجودا لكان اما قديما اوحادثا و يبطل كل واحد بدليل نافيه (وكثير من شبه القوم) فى الاشياء التى يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذى نبهناك عليه على وجه كلى (فنتركها) اى نترك تلك الشبه الكثيرة ولانذكرها فى مواضعها (لانه) اى لان ذلك الكثير من الشبه فانه اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام) يعنى قد نبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلى قانونى فهى بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها فى مواضعها قال الميدانى قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب فى سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب اى فرجها يقال انه ينبت على قدر قامة المرء

المقصد الثالث في ايجاب الواجب لذاته

وهى اربعة احدها انه) اى الواجب لذاته (لايكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع

سيالكوتى

فى كون المعدومات الخارجية متمايزة فى الذهن انما المحال ان يكون المعدومات المطلقة متمايزة والمعدومات الخارجية متمايزة فى الخارج او الذهنية فى الذهن **قوله** (اولانه اووجد الوجوب الخ) لايخفى انه معطوف على قوله فبدليل كونه عدميا والضمير فيه راجع الى شئ المذكور فى قوله واوشئت نفى شئ فالواجب ان يرجع ضمير وجد الى شئ وضمير لكان الى الوجود المستفاد من وجد و يكون حاصل كلامه اذا شئت نفى شئ من الاشياء فقل هو موجود اومعدوم وكلا الامرين باطلان اما كونه موجودا فبدليل يخص بكونه عدميا او بدليل عام يشمله وغيره وهو انه لوكان موجودا لكان وجوده زائدا اولا وكلا الامرين باطلان واما ارجاع ضمير وجد الى الوجوب فيرد عليه انه يقتضى ان يكون ضمير كونه ايضا راجعا الى الوجوب وضمير كلاهما راجع الى وجودية الوجوب وعدميته وتقدير كالوجوب مثلا بعد قوله شئ لايصح المقابلة لان الدليل المذكور دليل على كونه عدميا كما مر سابقا **قوله** (وكذلك كل مشترك الخ) ما مر كان بيانا لنفى الشئ بنفى كونه موجودا اومعدوما وهذا بيان نفى كل امر مشترك بين القسمين او بين المذهبين المتقابلين **قوله** (بين قسمين الخ) لايخفى ان قوله او بنفى مذهبين معطوف قوله بنفى قسميه فالواجب ان يقال بين قسمين اومذهبين فان المذهبين ليسا قسمين للامر المشترك او يترك على اطلاقه **قوله** (قد نبهناك على مأخذ الخ) اذ قد علم مما ذكره ان مأخذها الادلة المتقابلة النافية لجميع الاحتمالات ومعلوم انه لا يمكن ابطالها الا بالقدح فى تلك الادلة اذ لا احتمال وراءها حتى يجاب باختياره فقد حصل التنبيه بذكر المأخذ العام للايراد على المأخذ العام للابطال ايضا لمن له فطانة **قوله** (والثمام بضم الثاء) والخصاص بفتح الخاء والفرج بضم الفاء وفتح الراء والجيم جمع فرجة **قوله** (فى ابحاث الواجب) اى اثبات احواله له **قوله** (اى الواجب لذاته) بمعنى ما يكون ثبوت الوجوب ضروريا لذاته لا بمعنى ما يكون وجوده مقتضى ذاته ولا بمعنى ما يستغنى فى الوجود عن الغير وما به يمتاز الواجب فانه

قوله فبدليل كونه عدميا اولانه اووجد الخ) فى المقابلة حزازة لان قوله اولانه من جملة ادلة كونه عدميا و يمكن ان يقال اراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود السابق فلا تسامح فى المقابلة لكنه انما يستتب اذا حمل قول المصنف لكان اما زائدا الخ على الوجه الثانى الذى اشار اليه الشارح بقوله اولانه لووجد الخ اذ لو حمل على الوجه الاول لكان هو الوجه الثانى الذى استدل به المصنف على عدميته وبهذا يظهر ان لاوجه وجيها للوجه الاول فتأمل

قوله او بنفى مذهبين متقابلين) قيل جعله قسميا لما سبق باعتبار ان القديم والحادث مثلا ليسا بقسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين قديم عند المبطلين وهذا ظاهر الا ان عطف قوله او بنفى على قوله بنفى قسميه مع ان الشارح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين اواقسام يشعر باطلاق القسمين فى المعطوف ايضا ولو مسامحة فالتقابل حينئذ باعتبار ان ههنا مذهبين بخلاف ماسبق وان كانا مشاركين فى ان كل واحد منهما نفى قسمين

قوله ايرادا وابطالا) فيه شئ وهو انه لم يحصل الوقوف على المأخذ العام ابطالا بل ايرادا فقط فتأمل فى توجيهه

قوله والثمام نبت ضعيف) قيل فلا يحتاج فى اخذ شئ من طرفيه الى كلفة وقيل لايحتاج فى قطعه الى كلفة ولايخفى ان المناسب للمقام هو الوجه الاول

الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فلم يكن) الواجب لذاته (واجبا لذاته) هذا خلف واعترض عليه بانا لانسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة فى ذلك الواحد الذى ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والالزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن فى نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لايحتاج فى وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافى لازميهما (وثانيها انه لايكون) الواجب لذاته (مركبا) من اجزاء متمايزة (فى الخارج ولا) من اجزاء متمايزة (فى الذهن والا احتاج) الواجب لذاته فى ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزء الشئ غيره والمحتاج) فى نفس الامر (الى الغير ممكن لايقال) كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا (ممنوع

﴿ سيالكوتى ﴾

حينئذ يكون الحكم المذكور بديهيا فلا يصح جعله مسئلة **قوله** (اذا لم يكن مقتضية الخ) واما اذا كانت مقتضية له كان ضرورة الوجود ناشئة عن ذاته ايضا فلا يلزم ارتفاعه **قوله** (وايضا الخ) منع لبطلان التالى يعنى ان المحال ان لايكون الواجب لذاته واجبا لذاته فى نفس الامر لا ان لايكون واجبا لذاته على تقدير محال فان ارتفاع العقل الاول يستلزم ارتفاع الواجب لذاته لكونه محالا **قوله** (لم يتصور الخ) واما ان يكون هناك ثبوت آخر معلل بالغير فيستلزم تعدد الوجود للواجب **قوله** (وهو محال) اى على سبيل الاجتماع واما تواردهما على سبيل البدل بان يجوز العقل حصوله لذاته لكل واحد منهما فلانه اذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته لامتناع الاجتماع بل بذلك الغير فقط فقد علم بما ذكرنا ان قوله فاذا فرض الخ ليس بمستدرك على ماوهم **قوله** (هو ممكن فى نفسه) اشار بذلك الى دفع الاعتراض الثانى بان خاصة الممكن ان يكون ارتفاعه بالنظر الى نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال وههنا يستلزمه **قوله** (وربما يغير الدليل) بان يترك ذلك الدليل وفيه اشارة الى ان الجواب الاول ليس فيه تغيير الدليل بل اثبات لمنع الملازمة بضم مقدمة وهو لزوم توارد العلتين على سبيل الاجتماع **قوله** (لا من اجزاء متمايزة الخ) لما كان ظاهر المتن يفيد انه لايجوز تركيب الواجب فى الخارج وفى الذهن ويشمل ذلك ان يكون التركيب من الاجزاء الذهنية المنتزعة من امر بسيط لاتعدد فيه اصلا وهو ليس بممتنع لانه انما يستلزم ان يكون وجوده العقلى محتاجا الى تلك الاجزاء لانفسه ولا استحالة فيه فان الواجب تعالى محتاج الى العقل فى تعقله مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه ولايلزم منه امكانه تعالى جعل الشارح قدس سره قوله فى الخارج وفى الذهن ظرفا لتمايز الاجزاء اخراجا لذلك التركيب وتخصيصا للمدعى بنفى تركيبه من الاجزاء الخارجية ومن الاجزاء الذهنية المتمايزة فى الذهن المتحدة الوجود فى الخارج فان ذلك محال لاستلزامه احتياجه فى تقومه الى الاجزاء بحسب نفس الامر لان الاجزاء الذهنية على هذا التقدير اجزاء له تعالى متقوم به فى نفسه الا انها متحدة به فى الوجود فتدبر فانه مما خفى على اقوام **قوله** (كون المحتاج الخ) حمل الشارح قدس سره كلام المتن على اعتراضين اولهما منع الكبرى قدمه لقربها فى الذكر وثانيهما منع الصغرى ردا على الشارح الكرمانى حيث حمله على اعتراض واحد اعنى منع الصغرى وايده بانه اكتفى بالجواب عنه ثم اعترض بان قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن زائد لانه يتم الكلام بدونه وبان ما يحتاج اليه الشئ هى العلة فلا فرق بين قولنا ما يحتاج الى الغير وما يحتاج الى العلة **قوله** (مطلقا) اى سواء كان علة اولا

(بل)

قوله لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره) فيه انه يلزم استدراك سائر المقدمات لكن المصنف ذكر فى موقف الجوهر فى ثالث تعريفات الهيولى ان مثله من قبيل تعيين الطريق الذى هو اخصر ولايمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور

قوله الذى هو ممكن فى نفسه) اشارة الى دفع الاعتراض الثانى الذى اشار اليه بقوله وايضا ربما كان الخ فان قلت يجوز ان يكون الممكن فى نفسه مستحيلا بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر فى الوجوب على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود الواجب هناك هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور من امكانه فى نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشئ على الفرض معلولا له وذا باطل قطعا فالفرق بين المادتين ظاهر

قوله لامتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير لزم الدور لان وجود الممكنات ووجوبها مسبوقان بوجوب الواجب

قوله وربما يغير الدليل الخ) هذا الجواب للابهرى وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لكن مقبول فى صناعة المناظرة شايع فى الكلام كما مر الاشارة اليه

قوله والا احتاج الى جزئه) فيه بحث وهو ان منافاة الوجوب للاحتياج الى الجزء الخارجى باعتبار ان شيئا من الاجزاء الخارجية ليس معدوم والا لزم عدم الكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه فتعين امكانه ولابد له من علة لان ما اشتهر من ان الذاتى لايعلل معناه ان ثبوت ذاتى شئ له لايحتاج الى العلة بل يكفى فيه تصور ذلك الشئ بالكنه لا انه لايحتاج وجوده الخارجى الى علة وليس علته نفس الواجب الذى هو الكل لان وجود الجزء الخارجى مقدم على وجود الكل ذاتا ولو علل به تأخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشئ علة له فى الجملة فيلزم امكان الواجب واما منافاته للاحتياج الى الجزء العقلى فليس ببديهى ولا مبرهن عليه فان المحتاج فى الحقيقة حينئذ تصوره لا وجوده فى الخارج ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجى لا الى وجوده العقلى كيف ٢

بل المحتاج الى العلة هو الممكن و) ان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع اجزائه هى ذاته لاغيره (فلا يخرجه الاحتياج اليها) اى الى الاجزاء كلها (عن كونه) بحيث (يجب وجوده لذاته لانا نقول) جميع اجزائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من اجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فاذا كان مركبا (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذى هو كل واحد من اجزائه (كافيا فى وجوده) بل يكون ذاته فى نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا (وثالثها لو كان) الوجوب (وجوديا) اى موجودا فى الخارج (لم يكن زائدا على ماهيته) اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية (لكان) الوجوب الموجود (محتاجا) الى الماهية اذ لابد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج فى وجوده الى معروضه (فيكون ممكنا) مستندا الى علة (ويعلل بها) اى بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والا احتاج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف (وما لم يجب المعلول عن علته لايوجد) لما تعرفه من ان الممكن الموجود لابد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (وما لم تجب العلة لايجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب (فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لايقال هذا معارض بانه) اى الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا) فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها (لانا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا (وكونه نسبة ينافى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (بل المحتاج الى العلة هو الممكن) سيجئ فى بحث العلة والمعلول ان العلة ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده فحاصل المنع ان المحتاج الى ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده هو الممكن لا الى المحتاج اليه مطلقا سواء كان فى التقوم او فى الوجود ولما كان جواب هذا المنع ظاهرا لا ان الاحتياج فى التقوم يستلزم الاحتياج فى الوجود كما اشار اليه الشارح قدس سره بقوله فى نفسه ووجوده لم يتعرض له المصنف واما ما قيل من ان المراد بالعلة العلة الفاعلية لانها المتبادر منها ففيه على تقدير تسليم التبادر ان القول بان المحتاج الى الفاعلية هو الممكن مما لا شاهد له فى كلام القوم وانه لما كان مدار المنع على هذه الارادة وجب على الشارح قدس سره التصريح بها **قوله** (اى الى الاجزاء كلها) اشار بذلك الى ان المحتاج جميع الاجزاء او المحتاج الاجزاء والمحتاج اليه الاجزاء المجتمعة فبينهما فرق بالاعتبار كما فى الحد والمحدود فاندفع ما قيل من انه اذا كان جميع الاجزاء نفسه فلا يتحقق المحتاج والمحتاج اليه فلا معنى لقوله فلا يخرجه الاحتياج اليها لانه نسبة تقتضى الطرفين **قوله** (بحيث يجب الخ) زاد لفظ بحيث ليصح كونه صفة للواجب على ما هو مختاره فى وصف الشئ بحال متعلقه **قوله** (فلا يكون ذاته الخ) فيه بحث لان اعتبار ذاته من دون ملاحظة الغير الذى هو جزؤه محال فيجوز ان يستلزم المحال الذى هو عدم الكفاية على ان الواجب ما يكون ذاته من دون الغير لا من دون ملاحظته كافيا فالواجب ترك لفظ الملاحظة ولعل الشارح قدس سره لاجل هذا اضرب عنه وقال بل يكون ذاته فى نفسه الخ **قوله** (لكان الوجوب الموجود محتاجا الخ) بخلاف ما اذا كان عدميا فانه يجوز ان يكون انتزاعيا محضا من نفس ذاته فلا احتياج اصلا **قوله** (فيكون ممكنا) الاستدلال من الاحتياج فى الوجود على الامكان استدلال من المعلول على العلة فلا يرد ان الامكان ليس الا الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يصح بل يجب اسقاط احدهما **قوله** (فى وجوبه) اى فى اتصافه بالوجوب بناء على ان الاتصاف به على تقدير كونه موجودا فرع وجوده فى نفسه او عينه **قوله** (وما لم يجب المعلول الخ) هذه المقدمة والتالية لها بيان للواقع وان اللازم تقدمه على نفسه

٢ ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لايقال الاجزاء الذهنية لاتكون الا مأخوذة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور لانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لايجوز ان تكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجواز فى الجملة فالحصر الذى يتوقف عليه المدعى ممنوع والقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لايفيد لان صيرورتها خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجى

قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن) قد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجى يفضى الى الاحتياج الى علة

قوله لانا نقول آه) ظاهره انه تعرض للتسليم والمنع بحاله اذ قوله فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير آه لايدفع المنع كما لايخفى ولو قيل نحن نصطلح على ان الواجب ما يكفى ذاته فى وجوده من دون ملاحظة الغير داخليا او خارجيا لم يلزم منه ان لايكون للمبدأ الاول عز شانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى

قوله وثالثها لو كان وجوديا الخ) فان قلت الدليل منقوض بجريانه على تقدير عدمية الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشئ لم يوجب على ما مر فى ان الوجود عين الماهية فى الواجب قلت اشار الشارح فى حواشى التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدميته من لوازم الماهية فلا يقتضى سبق علته بالوجود والوجوب حيث قال قيل الحكم بتقدم العلة بالوجود والوجوب انما يصح فى لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا فى الخارج وحينئذ يمتنع كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية متصفة بوجود خارجى وهو محال فان هذا الكلام يشير الى انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية ولا محذور فى ذلك لان اللازم ان يقتضى الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجى اليها على تقدير الاتصاف به مكيفا بكيفية مخصوصة فالوجود هو هذا الاقتضاء العدمى الذى يتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور واما الوجود الخارجى فلا يعقل كونه ٢ من لوازم الماهية اذ لايتصف به الماهية الذهنية

الفرض المذكور وهو كونه موجودا) لان النسب عندنا امور اعتبارية لاوجودلها فلايكون كلامكم معارضا لكلامنا (ورابعها انه لايكون) الوجوب (مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية) فلوكان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما (والمشتركان فى الماهية لابدان يتمايزا بتعين فيلزم) حينئذ (تركبهما) من الماهية والتعين (وانه محال) لمامر من امتناع تركب الواجب (لايقال لانسلم انه نفس الماهية) لجواز ان يكون عارضا لها فلايلزم تركب الواجب (لانا نقول المدعى) هو (انه لايكون) الوجوب (وجوديا مشتركا وقد بينا انه لوكان وجوديا كان نفس الماهيــة) والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ايظهر امتناع الاشتراك مطلقا ❊ المقصد الرابع ❊ فى ابحاث الممكن لذاته وهى) ايضا (اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج) للممكن (الى السبب) اى الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر (وفى اثباته منهجان ❊ الاول دعوى الضرورة فان الممكن مايتساوى طرفاه) اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته (ومعنى كونه) اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى (محوجا) للممكن (الى السبب انه لايترجح احد طرفيـه) على الآخر (الا لامر) مغاير للممكن (يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما) اى تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب (ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك (تجزم به الصبيان) الذين لهم ادنى تمييز الاترى ان كفتى الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد

❊ سيالكوتى ❊

بمراتب والافيكفى ان يقال فيلزم تقدم وجود ماهية الواجب على وجوبه مع تأخره عنه **قوله** (لان النسب عندنا) اى القائلين بالحكم الثالث لا المتكلمين خاصة على ماوهم لان الحكماء ايضا قائلون بالعينية على تقدير وجوده فقوله النسب امور اعتبارية قضية مهملة ليصح عند الفريقين وهى كافية لنا فى سند منع المنافاة **قوله** (فيلزم تركبهما) على تقدير جزئية التعين ووجوديته كما هو مذهب الحكيم واما عند المتكلمين القائلين بانه عدمى خارج عن الماهية فلا **قوله** (مطلقا) اى سواء كان عارضا اونفس الماهية **قوله** (اى الامكان الخ) لما كان المحوج اعم من ان يكون علة اوجزأ وشرطا لها والسبب اعم من ان يكون مؤثرا اولا فسرهما بما هو مراد الحكماء منهما **قوله** (فان الممكن الخ) لما كان الحكم بان الدعوى ضرورية نظريا استدل عليه وحاصله ان من تصور الممكن بالوجه الذى هو مناط الحكم اعنى التساوى والاحتياج الى المؤثر والنسبة بينهما حصل له الحكم من غير توقف على شئ فهو اولى وان كان تصور طرفيه نظريا وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان معنى الممكن مالايقتضى ذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاما وهو لايستلزم تساوى الطرفين عنده الابعد نفى ان لايكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته اولوية كافية فى الوقوع فيكون ثبوت الاحتياج للممكن المعرف بالتعريف المذكور نظريا لان غاية ماذكر ان يكون تصور الموضوع بالوجه الذى هو مناط الحكم نظريا وذلك لايضر بداهته على ان التحقيق ان التساوى المذكور لازم بين للامكان لان معناه عدم كفاية الذات فى الوجود والعدم واذا لم يكن الذات كافية فى احدهما كان الطرفان متساويين عنده بمعنى ان يكون احدهما اولى به اولوية كافية فى الوقوع **قوله** (لايترجح احد طرفيه) بحيث يقع **قوله** (يرجح احدهما الخ) والترجيح المذكور هو التأثير والايجاد فثبت الاحتياج الى المؤثر فاندفع ماقيل من ان اللازم الاحتياج الى الغير واما كونه مؤثرا فكلا واما ماقيل من ان اللازم من الاستدلال المذكوران يكون الامكان علة للجزم والتصديق بالاحتياج لاعلة لثبوت الاحتياج له فى نفس الامر فمدفوع بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس والعلم باحد معلولى علة واحدة لايستلزم العلم بالمعلول الآخر مالم يلاحظ معه وجود العلة والتلازم منحصر فى الاقسام الثلثة واذا انتفى الاخيران ههنا تعين الاول **قوله** (فالحكم بان الخ) لايخفى

٢ ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته فى الخارج كامر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلى وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص والذى يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص وليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فى مواضع

قوله لما ستعرفه من ان الممكن لابد له من وجوب سابق على وجوده) فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية يستدعى ثبوت الموصوف خارجا اوذهنا فالعقل الاول لايتصف بهذا الوجوب قبل وجوده واو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى وجوده فى الجملة مع انتفائه اذليس فى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن امابالنسبة الى البارى تعالى عزوجل فلان علمه تعالى حضورى عند عامة الحكماء لاانطباعى والوجود الذهنى هو الانطباعى ليس الا واما بالنسبة الى نفسه اوالى مابعده فللزوم الدور لان وجود نفسه ومابعده فى الخارج يتوقف حينئذ على وجوده الذهنى وبالعكس كما لايخفى

قوله فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب) اى بثلث مراتب كما دل عليه السياق وصرح به فى حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول متأخر عن ايجاب العلة المتأخر عن وجودها المتأخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين ولا قوله فيكون وجوده الخ اذ السوق يقتضى الحصر قلت هذه المراتب الثلث هى المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبرها

قوله فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) تحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجوب الماهيــة اذا تقدم على وجوده كما لزم من الفرض ولاشك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من الامور العينيــة حينئذ كما مر تحقيقه لزم المحال المذكور

قوله والاظهر ان يحال هذا الخ) لبعض المتأخرين ههنا اشكال قوى وهو انه كيف يحيله على برهان التوحيد ولم يذكر ثمه الادليلين على نفى تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهمـا مبنى على كون الوجوب ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين ٢

المتساويين لايترجح على الآخر الابمرجح مجزوم به عنده بلانظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج فى المتساويين الى المرجح (مركوز فى طباع البهائم) ايضا (ولذلك) تراها (تنفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) اى نفورها (لحدوثه لالامكانه) فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لابد له من محدث لانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لابد هناك من مرجح (فان قيل لوكان) الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر (ضروريا) اوليا كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) اذلاتفاوت بين الاوليات (ولم يختلف فيه) ايضا (العقلاء) لان بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ (قلنا قدمر جوابه) وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت فى تجريد الطرفين اوللالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفى احد الضروريين دون تصور طرفى الآخر وانه يجوز ان يخالف فى البديهى قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا (وان قيــل اكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان احد طرفى الممكن لاعن سبب مرجح فى مواضع كثيرة ولاشك ان اكثر العقلاء لايقدمون على انكار الحكم البديهى (فالمسلمون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (فى تخصيص الله العالم بوقته) الذى اوجده فيـه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات تساويه فى صحة الايجاد فيها (والنافون للغرض) عن افعاله تعالى يعنى الاشاعرة قالوا بخلافه (فى تخصيص كل فعل) من افعال العباد (بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم فى صحة تعلق تلك الاحكام بهـا (والمعتزلة) خالفوه (فى تعلق القدرة بالشئ مع ان نسبتهـا الى (الضدين) اى الى ذلك الشئ وضده (سواء وفى اختلاف الذوات فى الصفات مع تساويها) فى الذاتية التى هى تمام ماهيتها عندهم (والحكماء) خالفوه ايضا (فى اختصاص الفلك بالحركة الى جهة) كالغرب اوالشرق مثلا مع تساوى جميع الجهات فى قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة اوبطء معين مع تساوى نسبة حركته اليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما فى قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) فى (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع الاخر (و) فى (اختصاص طرفى المتمم بمقدارهما) من الغلظ والرقة (قلنا) لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفى الممكن يترجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) فى بعض احكامهم التى حكموا بها (و) لكنهم (لايلتزمونه) ولايقولون به (بل يحتالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفى الممكن بلاسبب (قوية كانت الاجوبة اوضعيفة فمركوز فى عقولهم بطلانه) والا لما احتالوا فى دفعه باسرهم ولااجترأ بعضهم على التزامه (وسنفصلها) اى تلك الاجوبة القوية والضعيفة فى مواضعها مما سيرد عليك فى الكتاب المنهج (الثانى) فى اثباته (الاستدلال عليه وفيه طرق ❊ الاول الماهية ❊ الممكنة (مقتضية للتساوى) اى تساوى الوجود والعدم

❊ سيالكوتى ❊

ان بداهة الجزئى المعين عنده لايستلزم بداهة الحكم الكلى الا انه لما كان تأييدا للاستدلال المذكور لايضره المؤاخذة المذكورة **قوله** (فنفرت وهربت منه) اى من المرجح خوفا من توهم ايذائه لامن نفس الصوت لانها تنفر بعد تحققه **قوله** (قلنا الخ) مناقشة فى التأييد وقد عرفت انها لايضر الاستدلال **قوله** (بل المليون) اى المتعبدون بدين سماوى كاليهود والنصارى فان كل من له دين سماوى يقول بحدوث العالم لاعتقاده باليوم الآخر والقول بان المراد بالمسلمين اهل السنة و بالمليين من عداهم بعيد لانه خلاف الظاهر **قوله** (مع ان تلك الافعال الخ) اذ لاحسن ولاقبح الا بالخطاب عندهم **قوله** (الماهية الممكنة مقتضية الخ) اى لامكانه بناء على ان تعلق الحكم

٢ على نفى تعدد الاله ولاتعرض فيهما للوجوب ونفى تعدده وغاية مايقال بعد تسليم ان ليس المراد البرهان المذكور فى غير هذا الكتاب ان الوجوب الذاتى اخص اوصاف البارى تعالى وان الاشتراك فى اخص الاوصاف يستلزم الاشتراك فى الماهية وبالجملة هو معدن لكل كمال ومبعد عن كل نقصان كما صرحوا به فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الاله ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجوديا اوعدميا لان الاشتراك فى الوجوب الذاتى يستلزم الاشتراك فى الماهية المقتضية للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتى يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الالهة والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم

قوله فان الممكن ما يتساوى طرفاه) فيه بحث لما سيجئ فى الخاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو مالايقتضى وجوده ولاعدمه اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير وصول الى حد الوجوب محتاج الى البرهان ثم ان ذلك البرهان انما يدل على نفى الاولوية الكافية فى الوقوع لانفيها مطلقا كما ستطلع عليه فالحكم بان الامكان مطلقا علة الاحتياج لايكون ضروريا بل متوقفا على ذلك البرهان نعم الحكم بان التساوى محوج بديهى لكنه ليس بمفيد لان الامكان ليس عبارة عن ذلك التساوى بل هو سلب ضرورة الطرفين وقابلية الوجود والعدم وليس ثبوته للممكنات بديهيا ولابرهان عليه فقوله ههنا فان الممكن مايتساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى وان كان محمولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة الطرفين والتساوى مما يثبت له بالبرهان لانه نفس الامكان

قوله تخيلت البهائم الخ) فيه بحث لجواز ان يكون نفرها لالتخيل ان هناك مرجحا ومحدثا بل بمجرد عدم ملايمة نفس الحصول هذا فان قلت قد ذكرت ان تساوى الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وماذكرت من تخيل البهائم لتحقق المرجح ونفرتها لذلك يدل على ان الادراك فى ذلك التساوى الموقوف عليه لهما بديهى قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم اليقينى بتساوى طرفى الممكن الخارج من القسمة برهانى وتخيل التساوى بالنسبة الى ٢

بالقياس اليها (فلو وقع احدهما لا لمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحا) واولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذى هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له (قلنا انما يناقضه) اى المفروض الذى هو التساوى (اقتضاء الذات له) اى لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوى الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضى هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما (لا حصوله) اى لا حصول احدهما (لا لعلة) كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا ﴿ الطريق الثانى ﴾ واختاره الامام الرازى) فى المحصل والاربعين (لا بد) للممكن (قبل الوجود ان يترجح طرف) اى يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتى (و) ذلك (الترجح) الواصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا كان الترجح امرا وجوديا (فله محل) موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم (وليس) ذلك المحل (هو الاثر) اى الممكن (والا كان) الاثر (موجودا قبله) اى قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هناك من شئ آخر موجود يقوم به الترجح (فهو المؤثر قلنا لا نسلم) ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتى من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج الى علة وهو المتنازع (بل يترجح مع الوجود) وحينئذ جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وايضا) ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان العدمى قد يتجدد بل هو امر اعتبارى

﴿ سيالكوتى ﴾

بالمشتق يدل على علية المأخذ وقد عرفت فيما سبق انه لازم الامكان غير بين عند القوم بين عند التحقيق **قوله** (بالقياس اليها) اى الى الماهية الممكنة قيد بذلك لانها لو كانت مقتضية مطلقا لامتنع وجودها وعدمها **قوله** (واولى بها) اى بالقياس اليها لفرض عدم المرجح لا بسببها **قوله** (لان معنى تساوى الخ) فيه بحث لان ما ذكره معنى الامكان ومقتضاه التساوى بمعنى ان لا يكون احد الطرفين اولى به اولوية كافية فى الوقوع فاذا فرض وقوع احد الطرفين لا لمرجح من خارج كان احد الطرفين اولى بالقياس الى ذاته بلا شبهة فيكون منافيا للتساوى بالمعنى المذكور فتدبر **قوله** (القائل بالاتفاق) اى بوقوع الممكن كيف ما اتفق وهو ديمقراطيس على ما سيجئ فقوله وان احد المتساويين عطف تفسيرى له **قوله** (لا بد للممكن الخ) لامكانه وحاصله ان الممكن لامكانه يحتاج الى الترجح المحتاج الى المؤثر فيكون لامكانه محتاجا الى المؤثر **قوله** (لانه حصل بعد ما لم يكن) اى فى الممكنات الحادثة فيكون وجودية منها فيكون وجودية فى الممكنات القديمة لما مر من ان الاتصاف بالصفة التى من شانها الوجود فى الخارج فرع وجودها **قوله** (فهو المؤثر) اى المحل هو المؤثر فان كان الترجح حادثا كان المؤثر حادثا ولو باعتبار بعض اجزائه او شروطه وان كان قديما يكون مؤثره قديما فلا يلزم كون المؤثر القديم محلا للحوادث **قوله** (بل يترجح مع الوجود) وما قيل من ان الترجح اذا كان موجودا لا يكون مع الوجود اذ قد تقرر ان الصفة الوجودية يجب تأخرها عن وجود الموصوف فليس بشئ لان فيه اعترافا ببطلان الاستدلال لانه حينئذ يكون قديما بالاثر متأخرا عن وجوده **قوله** (فالترجح السابق الخ) اى الترجح الذى سلم سبقه فما قيل ان السبقة ينافى كونه صفة الوجود فيه اعتراف ببطلان الاستدلال **قوله** (والحق الخ) ما مر كان جوابا جدليا مبنيا على تسليم كونه وجوديا كما ثبته الخصم وهذا الجواب تحقيقى فلذا قال والحق **قوله** (قد يتجدد) كالعمى بعد البصر **قوله** (اعتبارى) اذ لو كان موجودا فى الخارج يلزم

(يتصف به)

٢ ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لا ينافيه فليتأمل

قوله مع ان تلك الافعال متساوية عندهم الخ) خلافا للمعتزلة فان فى ذوات الافعال عندهم شيئا يقتضى تلك الاحكام اى يقتضى اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال

قوله وعلى قطبين) ذكر الحركة الى جهة لا يغنى عن ذكر هذا لان الحركات الى جهة الشرق مثلا لا تستدعى اتحاد المناطق

قوله الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوى) هذا الطريق وان شارك المنهج الاول فى الابتناء على ان الممكن ما يتساوى طرفاه لكن القدح الذى ذكره فيه ليس يمنع ذلك التساوى حتى يكون قدحا فى المنهج الاول ايضا بل ينفى التناقض هذا فان قلت لا نسلم اقتضاء الممكن للتساوى لجواز اولوية احد الطرفين من الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت سيبطله ذلك ولو سلم قلنا الاولوية اذا لم تصل الى حد الوجوب فمعها قد يقع الطرف الاولى وقد لا يقع فيتحقق تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى وقتى الاولوية وسيجئ تحقيقه فى ثالث ابحاث الخاتمة وهذا القدر يكفى فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضى ذات الممكن بانفرادها اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب وبواسطة تلك الاولوية والرجحان يقتضى وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذى يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هى قلت الذات مع الاولوية المستندة اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدأ الاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعنى بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح فى الوجوب لو لم تكن مستندة اليه كما لا يخفى

قوله قلنا انما يناقضه الخ) لا يقال المعلل لم يدع التناقض بل خلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح فى تقرير كلامه ومناقض له على ان قوله يناقض المفروض معناه يخالفه

قوله كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق) اى بوقوع احد طرفى الممكن بطريق الاتفاق من غير علة ٢

يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعى محلا آخر موجودا فى الخارج ﴿ الطريق الثالث ﴾ له اى للامام الرازى ذكره فى الاربعين و (قد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا بذاته (والا) اى وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده (فبزمان) اى فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا (و يجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف (فهو) اى الزمان لامتناع عدمه كذلك (واجب) مستمر وجوده دائما (وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية) فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة (فوجوبه بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا (ولا يخفى انه) اى هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها و (لا تثبت الدعوى الكلية) التى هى مطلوبنا فان المثال الجزئى اعنى كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا (فالامم الميثاء) اى الطريق الواضح المعبد (هو) المنهج (الاول) يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور ﴿ وشبه المنكرين ﴾ لكون الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اى متعددة كثيرة ﴿ الشبهة ﴾ ﴿ الاولى ﴾ ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شئ فى شئ لكنه غير معقول اذ (التأثير) فى الوجود

﴿ سيالكوتى ﴾

ترتب الترجحات الموجودة فى الخارج وكون الحركة بعد السكون والعلم بعد الجهل موجودين ليس دائرا على تجددهما ولظهوره تركه ذكره **قوله** (يتصف به) اى الاتصاف به انتزاعى ومصداقه الاثر الموجود فى الخارج **قوله** (لا عدمه مطلقا) فيجوز عليه العدم المستمر بل هو متصف به عند التحقيق **قوله** (كان التقدم زمانيا) الا انه لاجزاء الزمان لذاتها ولما سواه بواسطة مقارنته اياه **قوله** (لتركبه من آنات الخ) لا يخفى ان هذه المقدمة باطلة عند الحكماء لاستلزامه الجزء فبناء هذا الاستدلال على قول الفلاسفة معناه استعمال مقدمة مسلمة عندهم فيها لا ان جميع مقدماته مسلمة عندهم هكذا قيل وليس بشئ لان الاستدلال حينئذ لا يكون الزاميا لبطلان هذه المقدمة عندهم ولا تحقيقيا لعدم حقية المقدمة الاولى فى الواقع عند المستدل فالصواب ان يقال المراد بالآنات اجزاء الزمان الغير المنقسمة فعلا ومعنى تركبه منها تحليله اليها وكونها حاصلة فيه بالقوة **قوله** (فيكون الخ) اللازم مما ذكر ان يكون الممكن الغير الحادث محتاجا الى الغير ولا يلزم منه ان يكون الامكان علة الا ان يبنى على عدم القول بعلية ما سوى الامكان والحدوث **قوله** (دون الحدوث) اى لا يكون له مدخل اصلا **قوله** (ولا يخفى انه الخ) ولا يخفى ايضا انه لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق بصفاته تعالى عند من يثبتها زائدة على الذات لانها ليست واجبة بالغير بل بذاته تعالى وسيجئ تحقيقه **قوله** (فالامم الميثاء) فى القاموس الامم محركة البين من الامر والميثاء الارض السهلة وهى على وزن حمراء ميمها اصلية واليه يشير كلام الشارح قدس سره ومن لم يتتبع اللغة قال ما قال **قوله** (المعبد) المذلل من التعبيد **قوله** (لكون الممكن الخ) اى من حيث انه ممكن فيؤول الى كون الممكن لامكانه محتاجا الى المؤثر فيعم جميع الشبه الآتية التى بعضها ينفى الاحتياج مطلقا وبعضها ينفى الاحتياج للامكان **قوله** (كثيرة) حمل تنوين عدة على الكثرة ليكون الحكم بعده على الشبه مقيدا **قوله** (اذا امكن تأثير الخ) اى جوزه العقل بقرينة قوله لكنه غير معقول فان معناه لا يجوزه العقل لانه يتصوره والا لما امكن ابطاله واذا لم يجوز العقل التأثير لا يمكن الاحتياج الى المؤثر من حيث انه مؤثر **قوله** (فى الوجود) والقرينة

٢ والمراد بالخصم هو المنكرون لاحتياج الممكن الى الموجب كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه شتى

قوله لانه حصل بعد ما لم يكن الخ) فان قلت هذا انما يتم فى ترجح الحادث كما يدل عليه قوله لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون الخ فلا يجرى الدليل فى الصفات القديمة الممكنة على رأى الاشاعرة مع ان المدعى عام قلت لو سلم فلا قائل بالفصل فعلية الامكان فى الحادث يستلزم العلية فى غيره بطريق الاولى وفيه ما فيه

قوله فهو المؤثر) فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون البارى تعالى محلا للحوادث وهى ترجحات الحوادث الحادثة ولو بنى على رأى الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا

قوله وهو المتنازع فيه) ان قلت بل المتنازع فيه ههنا اخص مما ذكره لان النزاع ههنا فى ان علة الاحتياج هى الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى علة ام لا قلت من جملة الخصوم فى كون الامكان علة للاحتياج القائلون بالاتفاق كما سبق الآن وسيأتى فالنزاع معهم فى نفس الاحتياج الى العلة ما لا

قوله بل يترجح مع الوجود) فيه بحث لانه قد مر فى القاعدة الثانية التى ذكرها صاحب التلويحات ان الموجودات لا تقوم الا بمحل سابق عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تأخر الترجح عن وجود الممكن يكفى فى ابطال قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب فى الجواب منع وجوديته كما ذكره الشارح

قوله فالترجح السابق صفة الوجود) فان قلت بعد تسليم سبق الترجح كيف يكون صفة للوجود والصفة متأخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت مراده ان كون الترجح صفة للوجود بديهى لان المرجح هو الوجود ضرورة فبعد فرض سبقه وان كان باطلا فى نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بديهة كونه صفة له وجه آخر فى الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود الا ان ترجح الشئ صفة لذلك الشئ قلت قد نبهت فيما مر غير مرة على ان الشارح رد امثال هذا فى اول البيان من حواشى المطول نعم كون الشئ بحيث يترجح وجوده صفة له ٢

مثلا (اما حال الوجود) اى وجود الاثر (وهو محال لانه ايجاد الموجود) وتحصيل الحاصل (واما حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جمع للنقيضين) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لاينخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التأثير في الوجود اعنى الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (ولانه) اى الاثر حال عدمه (نفي محض فلا يصلح) هو في هذه الحالة لان يكون (اثرا) للموجد واذلا اثر فلا تأثير ولا ايجاد منه حينئذ (ولانه) اعنى الاثر حال عدمه (مستمر) على ماكان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد (فلا يستند) هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير في الوجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى موثر العدم (والجواب ان المحال ايجاد ماهو موجود بوجود قبل) اى قبل الايجاد فانه تحصيل لماكان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة (والا فلا ايجاد للموجود) بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه (ولو صح ماذكرتم لزم ان لايحدث صفة) في نفسها (اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت) لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعنى الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل اونقول لزم ان لايحدث صفة في شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود اوالعدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا (والحل ان ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال

﴿ سيالكوتي ﴾

على هذا التخصيص قوله لانه ايجاد الموجود وقوله لانه جمع النقيضين فانه اذا كان التأثير في العدم كان الامر بالعكس **قوله** (اى الاثر الخ) يعنى ان الضمير راجع الى الاثر المفهوم مما تقدم دون العدم لان الكلام في التأثير في الوجود حال عدم الاثر وكون العدم غير صالح لكونه اثرا لايقدح في ذلك فلا يتم التقريب **قوله** (نفي محض) لاتميزله اصلا **قوله** (فلا يصلح الخ) اذ الصلاحية فرع الامتياز لانه يلزم جمع النقيضين في كونه اثرا لافي صلاحيته فلا يكون هذا الوجه راجعا الى الاول كما وهم **قوله** (حينئذ) ظرف لنفي الاثر والتأثير على التنازع **قوله** (مستمر على ماكان عليه) لان المفروض ان التأثير في الوجود حال العدم السابق على الوجود وليس المراد بالمستمر العدم الذى لاابتداء له اذ لايتعلق غرضنا بكونه ازليا ولا يتوقف نفي الايجاد حال العدم عليه **قوله** (لايصلح اثرا للمعدوم) لانه موجود واثر المعدم يكون معدوما **قوله** (ان المحال الخ) اى المحال مقصور على هذا الايجاد **قوله** (وهو محال بديهة) اذ لايكون التحصيل حينئذ تحصيلا **قوله** (والا الخ) اى وان لايكون المحال مقصورا على هذا الايجاد لم يصح القول باستحالة ايجاد الموجود فان ايجاد الموجود بوجود مقارن للايجاد لااستحالة فيه بناء على ان حصول الاثر مع التأثير زمانا كما نشاهد ذلك في حركة اليد وحركة المفتاح واذا تقرر ذلك فنقول ان اراد المستدل من ايجاد الموجود النوع الاول منعنا الملازمة لكونه ايجادا للموجود بهذا الوجود وان اراد الثاني اوالاعم نمنع بطلان التالى لان المحال هو النوع الاول ولما كان سند المنعين المذكورين مستفادا من تلك المقدمة تعرض المجيب لبيانها واكتفى بها لانسياق الذهن الى المنعين المذكورين منها بلا كلفة فتدبر فانه قد تحير في حل هذه العبارة الناظرون **قوله** (بديهي) وان اختلف في تعيين ذلك المؤثر المحدث **قوله** (فانتقض الخ) لاستلزامه المحال وهو الحكم بخلاف مايشهد به البديهة **قوله** (والحل) لايخفى ان الجواب الاول ايضا حل لان حاصله منع الملازمة اومنع بطلان التالى الا انه

٢ **قوله** واجب مستمر وجوده) اشار بقوله مستمر وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتي لان الواجب بالذات مايستحيل عدمه مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود او بعده

قوله لتركبه من آنات منقضية) فيه بحث لان عدم تركب الزمان من الآنات وعدم تتاليهما من مسلمات الحكمة وكأنه اراد من قول الفلاسفة الذى جعله مبنى للدليل مجرد ان الزمان موجود يمتنع عدمه المقيد لان كل مقدماته قول الفلاسفة اواراد بالآنات الاجزاء الغير المنقسمة خارجا وان انقسمت فرضا و وهما وفيه بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضى والخارجى ههنا ان تركب الزمان من تلك الاجزاء يمتنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك الآنات اجزاء لاافراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى ان فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن السيال وهو امر بسيط لاتركب فيه كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب في بيان انه يمكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحال عدمه المقيد كما اشرنا اليه آنفا

قوله بعد تسليم مقدماته) اشار الى المنوع التى سيذكرها في موضعه من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم والتأخر وجوديان يقتضيان وجود المعروض على مازعموا في اثبات الوجود للزمان كما سيجئ فعدم الزمان لايصلح لمعروضية التقدم والتأخر فلا يلزم له زمان ومن انه لايلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعده كونه واجب الوجود مستمرا لجواز كونه امرا معدوما مستمرا عدمه الى غير ذلك

قوله يبطل كون الحدوث الخ) اى يبطله ههنا مطلقا وبناء الكلام على انه لاقائل بالفصل غير مسموع في العقليات لانه لاينافى الجواز العقلى نعم يتم دليلا الزاميا

قوله فلايتم الميناء) الاميم الطريق الواسطة بين القريب والبعيد والميناء بالتاء المثناة من فوق مفعال من الاتيان اى الطريق المسلوك المأتى فيه كذا صححه الكرمانى والسماع من الاستاذ بالتاء المثلثة ولا اعرف له وجه صحة والمعبد المذلل

قوله ولانه اعنى الاثر حال عدمه الخ) ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم من التأثير لا الى العدم ٢

الوجود اوحال العدم (ضرورة بشرط المحمول) فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضرورى بشرط اتصاف الاثر بالوجود اوالعدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) اى هذا المذكور اعنى الضرورة المشروطة بالمحمول (لاينافي الامكان الذاتى) لان الملاحظ فيه الذات دون مالها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لاينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتحريره ان يقال قولك التأثير اما حال الوجود اوحال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التأثير في ذات الممكن من حيث هو لابشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما مر ❊ ومنهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا ❊ الشبهة ﴿ الثانية ﴾ وهى ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به) لانه اذا لم يكن التأثير في شئ من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا والماهية ايضا هو محال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا (والجواب انه) اى التأثير (في الوجود) الخاص (اى في الهويات كما مر) من ان المجعول هو الوجود الخاص لاماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر في اى شئ هو بما لامزيد عليه (وايضا فينقض ماذكرتموه (الحدوث) اى حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تأثيره اما في ماهيتها اووجودها اوموصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه ❊ الشبهة ﴿ الثالثة الحاجة والمؤثرية اوجدتا)

﴿ سيالكوتي ﴾

انما يتم اذا اريد الترديد في زمان الوجود او زمان العدم واما اذا اريد الترديد بشرط الوجود او العدم فلا يتم لانه حينئذ يلزم ايجاد الموجود لوجود قبل هذا الايجاد فلا بد حينئذ من منع الحصر بين الشقين كما جوزه الشارح قدس سره فلذا قال المصنف والحل اى الحل الكامل الذى يقلع مادة الشبهة **قوله** (ومثل ذلك الخ) اشار بذلك الى ان اطلاق الضرورة بشرط المحمول عليها بطريق التوسع لكونها مثلها فان كلا الضرورتين ناشئتان من اعتبار قيد زائد على ذات الموضوع ومفهومه الا ان ذلك القيد في الضرورة المحمولية هو مفهوم المحمول وههنا امر مغايره حيث قلتم ان التأثير بشرط الوجود او العدم محال **قوله** (بل زمان الواسطة بينهما) بناء على توهمهم من الخروج معناه الحقيقى فان الخارج من بيت الى بيت ليس حال الخروج في الاول ولا في الثانى وذلك باطل والتصديق بان الشئ اما موجود او معدوم من اول الاوائل كما مر ومعنى الخروج هو مسبوقية الوجود بالعدم كما صرح به **قوله** (وليس في ذلك الخ) لتعاقبهما ولا تخلف المعلول عن العلة لان معناه ان لايعقبها المعلول ويتراخى عن وجوده نعم يرد عليه انه لايعقل التأثير الحقيقى بدون الاثر كما سيجئ في تحرير الشبهة السابقة **قوله** (انه اى التأثير في الوجود الخاص) اى التأثير في الوجودات الخاصة التى هى الهويات اعنى الماهيات الشخصية بناء على رأى الشيخ الاشعرى ومعنى التأثير الاستتباع لافي جعل الماهية ماهية حتى يقال انه لايمكن توسط الجاعل بين الشئ ونفسه ولا في الموصوفية التى هى اعتبارية ولا في الوجود المطلق الذى زعمتم انه حال **قوله** (وقد سبق منا الخ) التحقيق السابق مبنى على كون الوجود زائدا على الماهية كما مر **قوله** (عمن يحدثها) اعتبر هذا التقييد ليكون الدليل المذكور جاريا في صورة النقض والا لاعتباره لايمكن اجراؤه اذ لو قيل

٢ المذكور حصر يحاد فع لاعتراض شارح المقاصد بان الكلام في التأثير بمعنى الايجاد والاصلاح ان التأثير حال الوجود ايجاد للوجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بان العدم نفي صرف لايصلح اثرا ليس كما ينبغى لكن لايخفى ان هذا الوجه حينئذ كما نقل عن الشارح راجع الى الوجه السابق عليه اذ ما آله الى اجتماع النقيضين ولو ذكر هذا الوجه في نفي التأثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا اذ العدم نفي محض لايصلح لتأثير المؤثر مطلقا

قوله على ماكان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد) في هذا التقرير دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان حادثا لامستمرا ووجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ماكان عليه قبل ان يتعلق بالاثر ايجاد وان لم يصدق انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثانى كما توهم المعترض

قوله اما حال كون الاثر معدوما) المراد من الاثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد ان معدومية الاثر الذى هو العدم يستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن

قوله والحل ان ذلك الخ) ظاهره يدل على ان ماسبق ليس حلا مع ان قوله ان المحال ايجاد ماهو موجود بوجود قبل منع تفصيلى الا ان يقال ان في هذا تفصيلا قويا فلذا عنونه بالحل

قوله فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم الخ) قال بعض الافاضل تفسير الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور وموافق للاصطلاح لان الضرورية بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا وزيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط ان لايكون كاتبا فمعنى قولنا التأثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف للاصطلاح فالاولى ان يقال المصنف نظر الى المآل وقال هكذا لان مبنى الشبهة ان الوجود موجود من حيث هو موجود فلا تأثير حينئذ والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تأثير ايضا وهما قضيتان ضروريتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق الاصطلاح ٢

فى الخارج (تسلسل) اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لووجدت لاحتاجت الى الموصوف بها ذ لايتصور قيامهما بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لووجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذيستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لاامكانه ولالغيره ولم يكن شئ متصفا بالمؤثرية فى الممكن اصلا وهو المطلوب (والجواب انه لايلزم من كونهما) امرين عدميين (اعتباريين انتفاؤهما) عن غيرهما (بمعنى ان لايكون الشئ) فى نفس الامر (محتاجا ومؤثرا) اى متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العارضة العدمية تتصف بها الاشياء فى انفسها (كالامتناع والعدم) فانهما وصفان اعتباريان لاوجود لهما فى الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا (فان قيل لوثبتا) اى لوثبتت الحاجة والمؤثرية لشئ واتصف ذلك الشئ بهما (فاما وجوديتان واما عدميتان) اذلايخرج عنهما (ويبطل كل) اى كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين (بما عرفت) اما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم واما العدمية فبأن يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامر فى الوجوب (فقد عرفت الجواب) عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح فى دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل (والنقض بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لايلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعنى قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى ان لاتحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها ※ الشبهة ※ الرابعة ※ وهى مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا ان يقال (او احوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى العدم)

※ سيالكوتى ※

بحدوث ماهياتها لايمكن ابطاله بان جعل الماهية ماهية محال اذلاجعل **قوله** (لاحتاجت الخ) ولك ان تقول لاحتاجت الى مؤثر اذيستحيل كونها واجبة لذاتها الا ان الطريق المذكور لما كان اظهر اكتفى به **قوله** (اذيستحيل الخ) لامتناع تعدد الواجب ولقيامها بالغير **قوله** (واذا لم تكونا الخ) بناء على عدم الفرق بين قولنا لاحاجة له وحاجته لا وكذا بين قولنا لامؤثرية له ومؤثريته لا كمامر **قوله** (فان الامور العارضة العدمية) اى المعدومة فى الخارج اذ لم يكن السلب داخلا فى مفهومها تتصف الاشياء بها فى انفسها اى مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض واوفى الذهن اتصافا حقيقيا فلا يرد انا لانسلم الاتصاف بالامور العدمية فانه مجرد اعتبار وحقيقته سلب الاتصاف بالامور الوجودية لان ذلك انما يجرى فى الامور العدمية التى السلب داخل فى مفهومها دون الثبوتية وبما ذكرنا ظهر ان المناسب ان يقول كالامكان والوجود **قوله** (فان قيل الخ) حاصله ترك المقدمة الممنوعة اعنى قوله واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن الخ وضم مقدمة اخرى مكانها وهو ابطال عدميتهما بمامر ومن هذا ظهر كونه من تتمة الاول وان كان ظاهر التقرير يقتضى كونه شبهة برأسها حيث اثبت نفى الاتصاف بهما ارتفاعهما فى نفسهما لانهما ليستا وجوديتين ولاعدميتين **قوله** (لانهما من الانواع المتكررة) اى يقتضى وجود فرد منهما لوجود فرد آخر سواء كان ذلك الفرد موصوفا بهذا اولا كما فى المؤثرية لما عرفت من ان لزوم التسلسل المحال متفرع على وجود الافراد ولامدخل للاتصاف فيه وانما ذكره بطريق التصوير والتمثيل فلا يرد ان المؤثرية ليست بموصوفة بالمؤثرية فلا يكون داخلة فى الضابطة المذكورة **قوله** (هذا متعلق الخ) وان كان القرب يقتضى ان يتعلق بقوله فقد عرفت الجواب **قوله** (من تتمة الاول) اى اول الشبهة اعنى قوله الحاجة والمؤثرية لووجدتا الخ حيث ضم اليه نفى عدميتهما دون آخر الشبهة اعنى قوله واذا لم تكونا موجودتين الخ حيث تركه واذا كان تتمة له لم يكن الفصل بين الحل

٢ **قوله** ومنهم من اجاب الخ) اشار الى ضعفه لان الكلام فى التأثير المطلق سواء كان فى الذوات اوفى الصفات ولاقائل بزمان الواسطة بين الوجود والعدم فى الذوات بل فيما يتصف بالوجود فى وقت مطلقا

قوله الشبهة الثانية الخ) يمكن اجراؤها فى العدم ايضا بان يقال التأثير فى الماهية اوفى العدم اوفى الموصوفية بالعدم والكل باطل على قياس ماذكر فى الوجود نعم لايجرى فيه قوله وايضا هو حال

قوله اى فى الهويات) فيه دفع لما يقال قول السائل والوجود لايتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الحكم بالحالية فالجواب لايدفعه وخلاصة الدفع ان التأثير فى الوجود لابان يجعله وجودا بل بان يحصله للماهية واليه الاشارة بقوله وقد سبق منا تحقيق الخ

قوله عن يحدثها) قيل حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا الى ظهوره فى النقض اما الحدوث فى نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدعى الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما الحدوث عن المحدث فمحسوس لاينكر وفيه مافيه

قوله والجواب انه لايلزم الخ) فان قلت الحاجة والمؤثرية اذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر فى نفس الامر يكون لكل منهما امكان نظرا الى محلهما فللحاجة حاجة اخرى وكذا للمؤثرية مؤثرية اخرى ولامخلص عن لزوم التسلسل فى الامور الثابتة فى محلها فى نفس الامر و برهان التطبيق يدل على استحالته ايضا قلت لانسلم جريان البرهان على مامر تحقيقه لانك ان اردت بالامكان الذى ادعيت ثبوته للحاجة امكان الوجود واو فى محلها فبين البطلان لانها من الاعتباريات فيستحيل وجودها فلايتصف بالامكان الخاص الذى جعل علة للاحتياج وان اردت امكان اتصاف المحل بها فباطل ايضا لان اتصاف الممكن بها واجب لاممكن خاص

قوله لانهما من الانواع المتكررة) جعل المؤثرية من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثرية لاتتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها بمؤثرية اخرى ولو كان المؤثرية على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق برده ٢

ايضا الى المؤثر (لاستواء نسبتهما اليه) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نفى محض لايصلح اثرا) لشئ سواء كان عدما اصليا او طارئا وفى الاصلى مانع آخر وهو انه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لايكون الوجود ايضا اثرا للشئ (والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم) لبطلان انتفاء اللازم حينئذ (والا) وان لم يصلح (منعنا الملازمة) اى لانسلم انه لو احوج فى الوجود لاحوج فى العدم (للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم) فيكون الامكان محوجا فى الجانب الذى يصلح اثرا ولايلزم منه ان يكون محوجا فى الجانب الذى لايصلح لذلك قطعا (و) لنا ان نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلما) الملازمة المذكورة فى دليلكم (فلانسلم ان العدم لايصلح اثرا للشئ) اى لانسلم بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة) فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما (لايقال لوجاز استناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم العلة (لجاز) ايضا (استناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه) اى جواز استناد الوجود الى العدم (ينفى الحاجة الى وجود المؤثر) فى العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع (لانانقول) هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة (اذالضرورة) العقلية (تحكم بجواز ذلك) اعنى استناد العدم الى العدم (وامتناع هذا) اعنى استناد الوجود الى العدم (فلاتصح) تلك (الملازمة) اصلا ※ الشبهة ※ الخامسة ※ وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا (لوكان المحوج) الى المؤثر (هو الامكان لاحوج) اليه ايضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) اى ثبوت الامكان للممكن فى حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هى هى فلاينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والتالى باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء (ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل وان كان)

※ سيالكوتى ※

اعنى قوله والجواب الخ و بين النقض فصلا بالاجنبى ويكون النقض نقضا لهما بخلاف ما وكان متعلقا بقوله فقد عرفت الجواب فانه يوهم كون النقض مختصا بالتتمة ومن لم يفهم وقع فى ورطة الحيرة فقال ماقال **قوله** (منعنا الملازمة) لايمنع صدق التالى اعنى لاحوج فى العدم مستندا بالفرق المذكور حتى يرد ان صدق الملازمة لايقتضى صدق التالى فان الشرطية الصادقة تتركب من كاذبتين بل يمنع دليل الملازمة اعنى قوله لاستواء نسبتهما بالفرق المذكور فتدبر فانه قدزل فيه الاقدام **قوله** (فيكون الامكان الخ) اشار بذلك الى ان الامكان علة تامة للاحتياج لان صلاحية الاثر مأخوذة فى جانبه لافى جانب العلة **قوله** (ولنا ان نقول الخ) الظاهر ان قوله وان سلمنا معطوف على قوله منعنا الملازمة فيصير الكلام هكذا والا اى وان لم يصلح اثرا ان سلمنا الملازمة فلانسلم ان العدم لايصلح اثرا للشئ ولايخفى عدم صحته فلذا قدر الشارح قدس سره قوله لنا ان نقول ابتداء من غير ترديد واشار الى انه جواب برأسه معطوف على قوله ان العدم ان صلح الخ **قوله** (فانه لولا ان العلة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمة مع ان الاستلزام لايثبت العلية **قوله** (فينسد الخ) لجواز ان يكون علة وجود العالم امرا معدوما **قوله** (فلايصح تلك الملازمة) المدلول عليها بقوله لوجاز استناد العدم الى العدم لجاز استناد الوجود اليه **قوله** (وهى ايضا مخصوصة الخ) هذا مبنى على ماسيجئ من ان القائلين بعلية الحدوث يقولون بان الماهية اذا حدثت اى خرجت الى الوجود لم يبق لها الحاجة واما بالنظر الى التحقيق من ان الاتصاف بالحدوث حال البقاء ايضا لانه عبارة عن المسبوقية فالشبهة تنفى علية الحدوث للحاجة ايضا كما لايخفى **قوله** (فلا ينفك عنها اصلا) والا لزم الانقلاب فان قلت قد صرح فى التجريد بان الجهات الثلاثة من المعقولات الثانية قلت

٢ **قوله** هذا متعلق بقوله والجواب الخ) قيل هذا يدل على ان النقض يتعلق بجواب اصل الشبهة و يحتمل احتمالا بعيدا تعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة ورود النقض عليه بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذلايصح انه على تقدير وجود متصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن الممتنع ممتنعا بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها والحق ان التغير اليسير لايقدح فى النقض كما صرح به الشارح فى حواشى التجريد فيجوز فى اجراء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع

قوله اعنى قوله فان قيل من تتمة الاول)اى مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط ليس اجنبيا وهو المجموع والا فنفس قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب لايقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط بنفس السؤال مع انه لمجموع لايلتفت اليه

قوله ولنا ان نقول ابتداء الخ) انما قال ابتداء دفعا لما يتوهم فى كلام المصنف من التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان لايصلح العدم اثرا لوقوعه بعد قوله والا اى وان لم يصلح اثرا فالظاهر ان تسليمها ايضا على ذلك التقدير فيؤول المعنى الى انا ان سلمنا الملازمة على تقدير ان لايصلح العدم اثرا فلانسلم ان العدم لايصلح اثرا فاصلحه بان حمل التسليم على الابتداء من غير ترديد

قوله لاحوج حال البقاء) يمكن ان يقال على قياس ماذكره فى الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتأثير فيه اما ان يكون ممكنا اولا فان كان ممكنا فبطلان التالى ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هناك مانع

قوله كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا) قد يقال لم لايجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود المعلول الذى هو الاحتياج بان لايكون الامكان علة تامة له وفيه نظر اذ يلزم ان لايحتاج القديم الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يفرض هو فيه زمان بقائه والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لايلتزمونه قطعا على ان مآل هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام فى اعتبار الامكان وحده فتأمل

الحاصل به (امرا متجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجبا للباقى) الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يكون مؤثرا فى الباقى والمقدر خلافه (لايقال تأثيره فى بقائه) الذى هو امر متجدد (لافى ذاته) بحسب اصل الوجود الذى كان حاصلا (لانانقول الذات ممكنة حال البقاء) ولاتأثير فيها كما اعترفتم به (فتبقى) الذات (بلامؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى التأثير فى الممكن الباقى (ليس تحصيلا للحاصل ولا) تحصيلا (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو ان يكون (دوامه لدوامه) كما كان وجوده اولا من وجوده (فان سمى الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصلا فى اول زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيا) لانانقول التأثير فى دوام الوجود الحاصل اولا لافى امر متجدد هو وجود ابتدائى وانتم تقولون لاتأثير فى الوجود الحاصل اولا بل فى امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف فى ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور فى نقد المحصل وليس فيه انه لاتأثير فى ذات الممكن حتى يتجه عليه مااورده المصنف بل فيه ان تأثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد صار به باقيا لافى الذات الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والالزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولاشك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما آثره

قوله بحسب اصل الوجود) اوسكت عن هذا القيد ترويجا للجواب لكان احسن واوفق بقوله ولاتأثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلامؤثر الا انه قيده به اشعارا اضعف الجواب ابتداء

قوله حتى يتجه عليه مااورده المصنف) اى حتى يتجه عليه ظاهرا والافتأويله بما اشار اليه الشارح من ان المراد نفى التأثير فى الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان يريد انه ليس فيه هذا الحكم محمولا على ظاهره حتى يتجه مااورده المصنف

﴿ سيالكوتى ﴾

الاتصاف بها بالفعل انما هو فى الذهن فان العقل بعد ملاحظة الماهية بالقياس الى الوجود والعدم يصفها باحديهما فبهذا الاعتبار من المعقولات الثانية واما الاتصاف الانتزاعى بها اعنى كون الماهية بحيث اذا لاحظها العقل مقيسا لها الى الوجود والعدم انتزع عنها احديهما فهو لازم للماهية من حيث هى هى وعلية الامكان للحاجة انما هو بهذا الاعتبار كما لايخفى **قوله** (والمقدر خلافه) لان المراد من قولنا لاحوج حال البقاء ان يكون الباقى فى بقائه محتاجا الى المؤثر ويكون له التأثير فى بقائه فلا يرد ان التأثير حال البقاء لايقتضى ان يكون التأثير فى البقاء والمقدر هو الاول دون الثانى **قوله** (تأثيره فى بقائه الخ) فيكون التأثير فى الباقى فلايلزم خلاف المقدر **قوله** (لافى ذاته الخ) فلايلزم تحصيل الحاصل فلايلزم شئ من المحذورين **قوله** (الذات ممكنة الخ) يعنى ان الذات متصفة بالامكان بحسب اصل الوجود حال البقاء اذ الممكن لايصير واجبا ولاتأثير فيها بحسب اصل الوجود فبقى الذات بلا مؤثر بحسب اصل الوجود مع ثبوت امكانها بهذا الاعتبار هكذا ينبغى ان يقرر الكلام ليتضح المرام ويندفع الشكوك والاوهام **قوله** (ليس تحصيلا للحاصل) بان يكون بحسب اصل الوجود **قوله** (ولاتحصيلا للمتجدد) بان يكون التأثير باعتبار امر متجدد لم يكن حاصلا ابتداء حتى لايكون التأثير فى الباقى **قوله** (ان يكون دوامه لدوامه) فالتأثير فى الاتصاف بالوجود فى الزمان الثانى كما كان فى الزمان الاول فلا يلزم شئ من المحذورين **قوله** (والاختلاف الخ) حيث اردنا به الوجود الابتدائى واردتم به الدوام **قوله** (ان تأثير المؤثر الخ) لايخفى ان عبارته تدل دلالة ظاهرة على ان التأثير فى البقاء وانه امر جديد لم يكن حال الاحداث وانه سبب لصيرورته باقيا فهو باق بهذا البقاء لابقاء سابق عليه حتى يلزم تحصيل الحاصل وحينئذ يرد عليه مااورده المصنف من ان الامكان بالنظر الى اصل الوجود باق ولاحاجة فيه الى المؤثر بل فى البقاء الذى هو امر جديد نعم لوقيل كما ذكره المصنف من ان التأثير فى اصل الوجود باعتبار دوامه واستمراره فى الازمنة الآتية كما كان فى الزمان الاول تم الجواب وانقلعت الشبهة وشتان بين العبارتين والتأويل بمجرد حسن الظن تكلف **قوله** (ولاشك ان البقاء الخ) ان اريد استفادة هذه المقدمة من عبارته فممنوع بل المستفاد منها انه امر جديد لم يكن وقت الاحداث والتأثير واقع

ولافرق الافى تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لامزيد عليه فى تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لاعلى معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لاوجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايجاب فيما سبق ومن قال ان التأثير فى الباقى تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل فى الزمان الثانى اصل الوجود الذى كان حاصلا اووهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان فى امر متجدد لايكون تأثيرا فى الباقى البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا باطل لان التأثير فى ذلك الوجود الحاصل لافى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد ومايقال من ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ماذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات ✽ الشبهة ﴿ السادسة لوكان ﴾ الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان (للحوادث) التى نشاهدها (مؤثر) اما لحدوثها واما لامكانها (فاما) ان يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها) اى حدوث تلك الحوادث فى اوقاتها المخصوصة (بلا سبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية فى ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فيتسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر فى الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لايحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلاسبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال فى الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر (لالداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اى وقوع احد المتساويين (بلاسبب) مؤثر والثانى هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفى الممكن بلاسبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اى من غير داع يدعوه لا من غير ذات

قوله وتوضيح المقام بما لامزيد عليه الخ) خلاصته ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وشئ منهما ليس مقتضى ذات الممكن فيحتاج فى كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر فى الوجود الابتدائى وقد تخلف فى حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه معلول الامكان هو الاحتياج فى الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائى اى الوجود فى زمان الحدوث وان كان حالة البقاء يفيد الاتصاف به فيما بعده كما صرح به

﴿ سيالكوتى ﴾

فيه وان اراد صدقها فى الواقع فلا يجدى فى تطبيق عبارته كما لايخفى **قوله** (ولافرق الافى تسمية الخ) الحصر ممنوع لتحقق الفرق باعتبار ان الناقد اعتبر التأثير فى البقاء الذى هو متجدد والمصنف اعتبر التأثير فى اصل الوجود بكون دوامه لدوامه **قوله** (فاما ان يقال ذلك المؤثر) اى الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير **قوله** (حادث) اما بذاته او بشرط من شرائط تأثيره **قوله** (وهو محال) فيه بحث لجواز ان يكون شرط تأثيره امرا اعتباريا متجددا يقتضى ذاته التجدد والتقضى فانه كما فى الوجود امر غير قار الذات لاينقبض العقل من ان يكون المعدوم كذلك او يكون تجدده بسبب تجدد امر آخر وهكذا فيلزم التسلسل فى الامور الاعتبارية **قوله** (وتعلق ارادته الخ) وهذا التعلق اما ازلى فيكون المؤثر التام بجميع شرائطه قديما ولايلزم قدم الحادث لانه تعلق ارادته بوقوعه فى وقت مخصوص ولاتخلف المعلول عن العلة التامة فان التخلف فيما اذا كان المؤثر مختارا ان يقع على خلاف ما اراده فاذا اراد وقوعه فى وقت مخصوص فلو وقع قبل ذلك

متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل فى التعلقات * الشبهة ﴿ السابعة ﴾ جملة الحوادث) التى وجدت الى الآن من حيث هى جملة لاشك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن (لاعلة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العلة (داخلة فى الجملة) الشاملة لجميع الحوادث بحيث لايشذ عنها شئ منها (وهى) اى تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر فى الجملة لابد ان يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا هذا خلف (واما قديمة فصدورها لاالمؤثر) اذ لايجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها الان تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لايعقل تأثير حقيقى بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هى المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) اى المؤثرية صفة (ذهنية) فنختار ان المؤثر فى جملة الحوادث قديم وان له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها

﴿ سيالكوتى ﴾

الوقت او بعده كان تخلفا كما اذا اراد وقوعه على كيفية مخصوصة فلو وقع على كيفية اخرى كان تخلفا او تعلق ارادته متجدد فيكون المؤثر التام حادثا وتخصص التعلق بوقت دون آخر بذات الارادة فان شانها التخصيص بلا مخصص كما ذكره الشارح قدس سره او بتعلق آخر متجدد و يلزم التسلسل فى التعلقات لكونها امورا اعتبارية **قوله** (وفيه بحث الخ) حاصله ان الترجيح بلا مرجح باطل لانه يستلزم الترجح بلا مرجح او التسلسل **قوله** (لكن اذ كانت ارادته الخ) التعرض للارادة بعد ماقال المجيب وتعلق ارادته بتخصيص الخ لحسم مادة الجواب ببيان انه لايمكن الترجيح بلا مرجح سواء كان المرجح الارادة او تعلق الارادة **قوله** (مساوية لارادته الخ) والالزم الايجاب وعدم القدرة على الطرف الآخر **قوله** (فقد ترجح احد المتساويين) اعنى وجود الارادة على عدمها بلاسبب فيلزم وقوع الممكن بلاعلة **قوله** (فيلزم حينئذ التسلسل) ان استند تعلق الارادة الى تعلق آخر والا يلزم وقوع التعلق بلاسبب وقد عرفت اندفاعه اما باختيار ان التعلق ازلى ولا تخلف او باختيار انه متجدد ومخصص وقوعه نفس الارادة او انه واقع بلاسبب ولايلزم من جواز وقوع الامور الاعتبارية بلاسبب جواز وجود الممكن بلاسبب وهذا هو مختار صدر الشريعة فى التوضيح وهو فى غاية المتانة وقد حققناه فى حواشينا على المقدمات الاربعة او بالتزام التسلسل فى التعلقات لكونها اعتبارية والقول بان التسلسل فى الامور الاعتبارية النفس الامرية ايضا محال لجريان برهان التطبيق فسيجئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى **قوله** (جملة الحوادث الخ) يعنى اذا اخذت جميع الحوادث الموجودة الى الآن التى بعضها مجتمعة و بعضها متعاقبة سواء قلنا بتناهيها او بعدم تناهيها من حيث انها جملة بحيث لايشذ منها واحد فلاشك فى حدوثها وامكانها لان حدوث الجزء وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه وفى ان حدوثها وامكانها غير حدوث الجزء وامكانه لان حدوث كل جزء وامكانه يستلزم حدوث الكل وامكانه ولايستلزم حدوث الجزء الآخر وامكانه **قوله** (لان المؤثر فى الجملة) اى فى جملة الحوادث فلا يرد النقض بالمجموع المركب من الواجب والحادث فان علته ليست خارجة عنه **قوله** (لابد ان يكون الخ) اذ لايجوز ان يكون نفسه للزوم تقدم الشئ على نفسه ولاجزءه للزوم ان لايكون مؤثرا فى الجملة بل فى بعضها لعدم تأثيره فى نفسه هف **قوله** (فصدورها لاالمؤثر) فلا يكون مافرضناه علة علة والظاهر فوجودها اذ لاصدور حينئذ **قوله** (اذ لايعقل تأثير حقيقى) قيد بذلك لان التأثير الغير الحقيقى بان يراد به مبدأ التأثير يعقل وجوده

قوله وفيه بحث وهو ان المختار الخ) قال بعض الفضلاء فى البحث بحث لانه يقال ان من شان المختار ان تتعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت مساوية فى تعلقها بهما ولا يحتاج فى تعلق ارادته به المساوية باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احد المتساويين على الآخر بلا داع فاللازم هو الترجح بلا مرجح لا الترجح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة ان كان اثرا لذات المريد فتأثيره فيه اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لايخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان المختار اذا اوجد شيئا فالمفعول قصدا هو ذلك الشئ فهو يحتاج الى ارادة ترجحه واما تعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشئ فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعا وهذا كما ان الموجب اذا اوجب شيئا لايحتاج فى الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر هذا غاية ماقيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر واما عدم الاحتياج الى تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضرورى بان تعلق الارادة لايدخل فى علة نفسه والالزم توقف الشئ على نفسه فتدبر

قوله نقلنا الكلام الخ) ان قيل هذا الكلام منقوض بالواقعات كما فى قصة الشبع والجوع والعطش قلنا سيجئ ان فى الكل مرجحا

قوله فيلزم حينئذ التسلسل فى التعلقات) ان بنى بطلانه على عدم جواز التسلسل فى الاعتبارية النفس الامرية لجريان برهان التطبيق فلا نسلم ذلك كما حققته فيما سبق وانما يجرى البرهان اذا كان للتعلقات وجودات اما فى الخارج او فى العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لايستلزم كونها موجودة باحد الوجودين كما مر وان بنى على امر آخر فليبين ذلك اذ لانسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معدا للاحق فتأمل

قوله لاشك انها حادثة وممكنة) الحوادث اما مجتمعة او متعاقبة وفى المتعاقبة لايجوز ان يكون ٢

القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية فى ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها * الشبهة ﴿ الثامنة ﴾ دعوى الضرورة فى قدرة العبد وفى قضية الهارب من السبع) اى نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف و يتفكر فى رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال فى العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب (والجواب ماقد عرفت) من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا مافى هذا الجواب ﴿ خاتمة ﴾ للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث) لاالامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث اذ ماهيته لاتفى بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج فى جانب العدم فيلزم ان تكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر فى هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا فى العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة

﴿ سيالكوتى ﴾

بلا اثر كما قالوا بقدم التكوين مع حدوث المكون **قوله** (قلنا قد مر الخ) قلنا قد مر حله **قوله** (اى نعلم بالضرورة الخ) ينافى ماصرحوا به من ان المعلوم بالضرورة دوران الفعل مع قدرة العبد واما تأثيرها فيه فلا **قوله** (والجواب الخ) هذا قول الاشاعرة واما الحكماء والمعتزلة فمنعوا وجود الطرفين المتساويين وانتفاء من كل الوجوه وجود المرجح غاية مافى الباب عدم الشعور به وفيه كلام مذكور فى التوضيح **قوله** (خاتمة الخ) لم يعطف قوله قال المتكلمون الخ على قوله قال الحكماء لئلا يكون داخلا فى البحث الاول وجعله خاتمة له اشارة الى ضعف هذا القول وان ذكره استطرادى ولذا لم يذكر ادلته **قوله** (لاالامكان) فالقصر فى قوله المحوج هو الحدوث اضافى **قوله** (لان الممكن الخ) لايخفى انه اعادة للمدعى باقامة تعريف الحدوث مقامه فالظاهر تركه والاكتفاء بقوله اذ ماهيته لاتفى بذلك وايراد الواو بدل الفا فى قوله فاذا خرجت ليكون دليلا على علية الامكان يعنى اذا خرجت زالت الحاجة مع بقاء الامكان فلا يكون علة ثم ان المفاد من بيانه ان الممكن محتاج فى صفة الحدوث الى المؤثر لانه علة الاحتياج اليه فلا يتم التقريب واوجعل كلمة فى فى قوله فى خروجه للسببية لايصح الاستدلال عليه بقوله اذ الماهية لاتفى بذلك **قوله** (وايضا اذا لاحظ الخ) هذا على تقدير تمامه انما يفيد كونه علة للتصديق بالحاجة لاعلة الاتصاف بها **قوله** (وان لم يلاحظ) الصواب من غيران يلاحظه لان نقيض الشرط ليس اولى بالجزاء اللهم الا ان يقال ان الوصلية ههنا لمجرد الفرض **قوله** (مع كونها مستمرة) وهو ينافى التأثير لان معناه التغير من حال الى حال سيما من المختار **قوله** (ليس لماهية الممكن الخ) كما يقتضيه قوله فاذا خرجت الى الوجود زالت فانه يدل على زوال الحدوث بعد الوجود ولذا زال معلوله وذلك انما يتم اذا كانت حالة الخروج واسطة بين الوجود والعدم ولو اريد به مسبوقية الوجود بالعدم لايمكن زواله اصلا

٢ السابق معدا للاحق او وجوب اجتماع المعلول مع العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم ففى الثانى الامر ظاهر وفى الاول ينقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة و بهذا يظهر ان الكلام فى الحوادث المجتمعة فيصح قوله لاشك انها حادثة وظهر سر تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاعه الضمير فى قوله والجواب انها ذهنية الى الجملة

قوله ان كان قديما لزم قدم الحوادث) اذا جوز تقدم التأثير على وجود الاثر آنا لم يرد هذا لانه قول مرجوح لم يلتفت اليه وان نقله فيما سبق

قوله وايضا لو كان المحوج الامكان الخ)هذا الدليل ناظر الى قوله لاالامكان فانه جعل هذا النفى جزء المدعى ومدعى ضمنا فاستدل عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفى علية الامكان لا على علية الحدوث فلا تقريب له اصلا

قوله والا لكانت حالة الخروج الخ) فان قلت ذكر فى شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به فحينئذ لايلزم الواسطة بين الوجود والعدم و بالجملة معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم فى آن وتحقق الوجود فى آن يعقبه بلا فصل فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان اعتبار الاحتياج فى نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حالة الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج فى هذا الاتصاف قطعا لعدم وفاء الماهية بذلك سواء كان لها اول فى ذلك الاتصاف ام لا فتأمل

قوله فان البناء ليس علة الخ) حاصل الكلام ان الحادث فى البناء هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته هى العقل الفعال مع انتفاء حركة اليد وانتفاء تحريكه من محرك آخر فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لاذوات تلك الامور المعلولة بعلل اخرى لان حدوث وجوداتها قبل البناء ولا حركات الآلات وضم بعضها الى بعض اذ هى منتهية بانتهاء عللها الفاعلية كما لايخفى

الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلايضرها عدم شئ منها واما الثانى فلان العقل لوجوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا و بالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت فى جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين (وقيل) المحوج الى المؤثر هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزأ من العلة المحوجة (وقيل) المحوج هو (الامكان بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضى اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا (وقيل الكل) اى كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قاله الامام الرازى (لان الحدوث صفة للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا (فيتأخر) الحدوث (عن الوجود) لان صفة الشئ متأخرة عنه (وهو) اى الوجود (متأخر عن تأثير العلة) اى عن الايجاد (المتأخر عن الحاجة) لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما فى الواجب والممتنع (المتأخرة عن علة الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة اوجزألها اوشرطا (تأخره عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر فى العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب والمآل فى المعنى واحد قال المصنف (ولايخفى انه) ى ماذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لانهم لم يريدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة اوجزؤها اوشرطها (الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اماوحده اومع الامكان وهذا حق لاشبهة فيه (لا ان الحدوث علة فى الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث فى الخارج اولا (فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر فى الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر قضية صادقة فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته بالحاجة الى غيره فكما ان اتصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هى ذات الموصوف اوغيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية ان الوجودية

❊ سيالكوتى ❊

قوله (الى علل فاعلية) هى المبدأ الفياض بتوسط الاوضاع الفلكية والاقترانات الكوكبية على قول الحكماء وتعلقات ارادته تعالى على رأى المتكلمين **قوله** (من ان عدم المعلول الخ) لان تأثير العدم فى العدم ليس الاعدم تأثير الوجود فى الوجود فليس ههنا فعل وانفعال حقيقة حتى ينافى الاستمرار على ان التأثير الحقيقى ايضا لاينافى الاستمرار لجواز ان يكون التأثير والاثر كلاهما مستمرين **قوله** (قالوا دليل الفريقين الخ) هذا انما يتم لولم يكن دليل احد الفريقين نافيا لما يثبته دليل الآخر وفيه تأمل **قوله** (لان الشئ الخ) هذا انما يدل على اللزوم دون التأخر **قوله** (والثالث) اذ المفروض ان العلة هو الامكان فقط ولاتوقف له على الحدوث بخلاف التقدير الثانى فان المفروض فيه علية المجموع والكل محتاج الى الجزء فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام **قوله** (والاظهر الخ) وذلك لان اللازم من العلية التقدم دون التأخر الا انه لما كان لازماله اقامه مقامه **قوله** (الا ان حكم العقل الخ) كما ينساق اليه دليلهم **قوله** (وهذا حق الخ) فيجوز ان يكون ملاحظة المتأخر علة للحكم بالتقدم كما فى برهان الان نعم ابطال مدخلية ملاحظة الامكان بماذكروه مما فيه شبهة لماذكره الشارح قدس سره من ان ملاحظة الحدوث يلزمه ملاحظة الامكان لزوما بينا **قوله** (كذلك اتصافه الخ) وان كان انتزاعيا فان كون الموصوف بحيث ينتزع منه تلك الصفات لابدله من علة اما نفس الموصوف اوغيره **قوله** (والفرق الخ) هذا مبنى على مااختاره الشارح قدس سره

قوله قالوا دليل الفريقين الخ) فيه بحث لان بعض ادلتهم ينفى المقابل صريحا وبعضها ينفيه ضمنا فانه يجعل الحدوث علة تامة فلاوجه لاعتبارهما معا نظرا الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال لهم ادلة غير متنافية

قوله لان الحدوث صفة للوجود) لايقال نحن نجعل العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولايلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل متأخر عن الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذى هو علة الحاجة كون الشئ بحيث اووجد لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا ليس بمتأخر عن الوجود وانت خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به احد

قوله وخمس على التقدير الثانى الخ) هذا مبنى على ان لايفسر العلة بما يتوقف عليه الشئ والافالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلاثنينية لاذاتا ولاحكما كما ذكر الشارح فى المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات والوجود فلايزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان مجموع مايتوقف عليه الشئ له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى فيزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا الا ان يثبت ان العلة الفاعلية ههنا هى العلة التامة ايضا

تحتاج الى العلة فى وجودها ايضا دون العدمية اذلا وجودلها الاترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤ الا مقبولا عند العقلاء بخلاف مالو قيل لاى شئ وجد العمى فى نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشئ بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هى اتصافه بالامكان وذهب جهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده اومع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لامغالطة فيه اصلا اذلم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لاحاجة بها الى علة فى وجودها لكن الاشياء متصفة بها فى نفس الامر فلابد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا به الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة الحاجة فى نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة الحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لابيان علة التصديق بها كما لايخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنهما كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة ❊ وثانيها ❊ اى ثانى ابحاث الممكن (الممكن لايكون احد طرفيه) اى الوجود اوالعدم (اولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلايتصور حينئذ ان يكون احدهما اولى به لذاته والالم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج

❊ سيالكوتى ❊

فيما يجئ من ان وجود العرض فى نفسه غير وجوده فى الموضوع ولذا يقال وجد السواد فقام بالجسم واما على ماهو التحقيق من ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى الموضوع كما نقله المحقق الدوانى فى حواشيه عن تعليقات الشيخ واليه ذهب المحقق التفتازانى فالفرق ان الاتصاف بالصفات الوجودية حقيقى بخلاف الصفات العدمية فانه انتزاعى **قوله** (فذهب القدماء) اى الاوائل وهم الحكماء ويؤيده ماوقع فى بعض النسخ فى مقابلته وذهب جهور المتكلمين وفى بعض جهور المتأخرين اى المتكلمين ولايتوهم ان المراد قدماء المتكلمين المتأخرين منهم فانه لم يذهب قد ماؤهم الى علية الامكان اصلا كما هو منصوص فى الكتب ثم ان هذا الاختلاف انما يأتى اذا كان الاتصاف بالحاجة معللا بعلة سوى ذات الممكن ولم لايجوز ان يكون ذلك مقتضى ذاته من غير ان يكون الامكان اوالحدوث مدخل فى ذلك فانحصار الاختلاف فى الحدوث والامكان يشعر بان الاختلاف فى علة الحكم بالاتصاف ويؤيده استدلال الفريقين بان ملاحظة الامكان وحده اوالحدوث وحده يكفى فى الحكم بالاحتياج وكذا استدلالهم على ثبوت الواجب بامكان العالم اوحدوثه يؤيد ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون كل من الامكان والحدوث علة للحكم بالحاجة اذلاتنافى بين ان يكون لمطلوب واحد دليلان كما وقع فى شرح المقاصد من ان كلام الفريقين فى الابطال مغالطة واما فى الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقول اجدر **قوله** (اتصافه بالحدوث الخ) وتعليل بعض الاعتباريات ببعض لاينافى

قوله وهذا كلام منقح لامغالطة فيه اصلا الخ) فان قلت ماذكره المصنف هو الموافق لاصول المتكلمين دون ماذكره الشارح لانهم لما اسندوا جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء لم يتصور منهم ان يعللوا بعضها ببعض هو دأب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث العلة فى التصديق لاالثبوت دفعا لمناقضة اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلاشك انهم قائلون بعلية بعض الاشياء للبعض واما الاشاعرة فاتفاقهم على ان لاعلية ولامعلولية بين الموجودات كما سيأتى فى المقصد العاشر فى بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال لاعلى نافيها مطلقا كيف ومثبتو الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة واما نافوها فهم ايضا لاينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لوكان امكان الممكن عندهم ناشئا من غير ماهيته ومعلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بعدم الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لايكون الاربعة زوجا بان لاتتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق ممكن حينئذ بلا شبهة ولايخفى بطلانه واما بطريق الايجاب وهو مخالف لقواعدهم قطعا اذلم يقل احد منهم بالايجاب فى غير الصفات

قوله الاحال كونها موجودة) اراد المعية بالزمان فلاينافى حكمه فيما سبق بتأخر الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التأخر الذاتى

قوله قلت الممكن الخارج من القسمة الخ) فان قلت ههنا قسم آخر وهو مايقتضى الوجود والعدم لذاته فلم يتعرضوا له فى التقسيم قلت هذا القسم يتوهم فى بادى الرأى وليس بجائز القسمة عند العقل اصلا بخلاف الممتنع فانه جائز القسمة بل واجبها وان كان ممتنع الوجود فى نفسه فما يقال من ان هذا القسم داخل فى الممتنع لايقبل اصلا كذا نقل من الشارح

من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس : ن هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب (ومنهم من جوز ذلك) اى كون احد طرفيه اولى به لذاته (فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة) اى غير القارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضهما اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها لا يتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن (وانه) اى كون احد طرفيه اولى به لذاته (باطل لان الطرف الآخر ان امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاولى لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمتنع الطرف الآخر (فاما ان يقع) الطرف الآخر (بلا علة وانه محال) بديهة (لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى) بان يمتنع وقوعه بلا علة (واما) ان يقع الطرف الآخر (بعلة فهذا) اى ثبوت الاولوية

قوله لجاز بقاؤها) فان عورض بانه لو كان العدم اولى لما وجد يجاب بان الوجود لعلة خارجة لا ينافي اولوية العدم لذات الممكن واما العدم الطاري فليس بعلة خارجة بل هو لذاته فيناسب ادعاء اولوية العدم للذات في الجملة وان كان مردودا بما ذكره الشارح

قوله كان الوجود اولى بالممكن) فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد وسيشير اليه ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم حينئذ متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل المؤثر

قوله لان الطرف الآخر ان امتنع الخ) حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف المفروض

﴿ سيالكوتي ﴾

القول باستناد جميع الموجودات الممكنة اليه تعالى ابتداء **قوله** (بل يحتاج فيه الى بيان الخ) لا يخفى عليك ان هذا الجواز انما نشأ من تفسير الاقتضاء التام باستحالة الانفكاك ولعمري اى فائدة ذلك التفسير وليس فيه الا الاعتراف بنظرية المقدمة البديهية التي اتفقت عليها العقلاء بل الحيوانات العجماء من ان الممكن يحتاج الى مرجح لانها حينئذ موقوف على التصديق بالتساوي الذي هو الوسط له لا على مجرد تصور الممكن بهذا الاعتبار ولو لم يضر هذا التوقف في البداهة لزم ان لا يتحقق حكم نظري لانه اذا تصور موضوعه بعنوان الواسط مع التصديق بثبوته له يكون الحكم بديهيا لا يحتاج الى نظر آخر بل المراد بالاقتضاء التام الكفاية في الوجود واما استحالة الانفكاك فامر يترتب عليه ضرورة ان الذات اذا كانت كافية في وجودها فتخلفه في وقت يستلزم عدم كفاية الذات في ذلك لاحتياجه الى عدم ذلك الوقت فالممكن الخارج من القسمة حينئذ ما لا يكون ذاته كافية في وجوده وعدمه ولا شك في احتياجه في كل منهما الى الغير ولا يحتاج في ذلك الى نفي الاولوية بالنظر الى ذاته في اثبات الاحتياج كما ادعاه القوم **قوله** (غير واصلة الخ) تأكيد للاولوية وتوضيح لها والا فلا معنى الاولوية الا ذلك **قوله** (وانه اى كون احد طرفيه الخ) اعلم ان معنى الاولوية لذاته ان يكون الذات وحده كافية فيها كما يشير اليه آخر كلام الشارح قدس سره في الاستدلال لا ان يكون للذات مدخل فيها اذ لا يمكن نفيها بهذا المعنى ضرورة مدخلية الذات فيها لكونها صفة لها فثبوت الاولوية الذاتية يستلزم كفاية الذات فيها وكذلك ثبوتها يستلزم كفايتها في وقوع الطرف الراجح فلذلك اكتفى القوم على نفيها فمن قال ان المقصود من نفي الاولوية الذاتية ان لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع ولهم في تحصيل هذا المطلب طرق احدها نفي الاولوية الناشئة عن الذات وثانيها نفي كفاية الذات في الاولوية وثالثها انه على تقدير التسليم لا يكفي الاولوية في وقوع الطرف الراجح والمصنف طوى الطريق الاول لان اثباته لا يخلو من صعوبة وتصدى للطريق الثاني فقد ضل الطريق المستقيم **قوله** (والا اى وان لم يمتنع الخ) اى ان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه فلو فرض وقوعه فاما ان يقع الخ **قوله** (واما ان يقع بعلة) فان قلت يجوز ان تكون تلك العلة عدم الاولوية الذاتية فلا يتوقف ثبوت الاولوية للطرف الاولى

للطرف الاولى (يتوقف على عدم تلك العلة) التي للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاولى ثابتة له (لذاته) اى لذات الممكن وحده (بل) تكون الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافه) وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح (فيكفي في) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضما الى ذات الممكن (وانه) اى ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن (يغني عن وجود المؤثر) في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع (قلنا سبب العدم عدم) لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه) اى عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (و يحصل المطلوب) وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع (وثانيها) اى ثالث

قوله فلا يكون تلك الاولوية لذاته) فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاول عليه اذ لا منافاة بينهما وبالجملة كما ان وجوب احد طرفي الممكن لعلته لا ينافي تساويهما بالنظر الى ذاته كذلك لا ينافي اولوية الطرف الآخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هي التي ينتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية احد طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق و بدونه يحتاج في طرفيه الى غيره و بذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع

قوله قلنا سبب العدم عدم الخ) فان قلت سبب العدم قد يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود المانع علة العدم قطعا فحينئذ اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان ما يتوقف عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بان عدم كفاية العدم في الوجود قد علم بالبديهة السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر في العدم بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء اسباب العدم التي من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المطلوب وهو استناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه ولا يتسلسل فتعين الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت في مادة انحصار علة العدم في المانع على ان المصنف سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي البتة

﴿ سيالكوتي ﴾

على عدم شيء آخر سوى ذات الممكن حتى يلزم خلاف المقدر قلت حينئذ يكون عدم تلك الاولوية ممتنعا لان الاولوية مقتضى ذات الممكن فيكون وقوع الطرف الآخر ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هف فلا بد ان يكون علته امرا غير مستند الى ذات الممكن فيتوقف ثبوت اولوية الطرف الراجح على عدم تلك العلة فلا يكون تلك الاولوية ناشئة عن الذات **قوله** (اذ مع وجود تلك العلة الخ) وما قيل ان الرجحان الذاتي لاحد الطرفين لا ينافي رجحان الطرف الآخر لعلة كما ان التساوي الذاتي لا ينافي الرجحان الناشئ من العلة فندفع لان اجتماع الرجحانين محال وان كان منشأ احدهما الذات ومنشأ الآخر العلة لامتناع رجحان كل من الطرفين بالنسبة الى الآخر في زمان واحد كما في كفتي الميزان والقياس على التساوي باطل لانه ليس معناه انه يقتضي تساوي الطرفين والا امتنع وقوع احد الطرفين ضرورة ان ما بالذات لا يزول بل معناه انه لا يقتضي رجحان احدهما فلا ينافي الرجحان العارضي **قوله** (فان قيل اذا جوزتم الخ) حيث قلتم ان تلك الاولوية خلاف المفروض لانها مستحيلة وحاصله ان المقصود من نفي الاولوية الذاتية اثبات الاحتياج الى المؤثر الموجود وذلك غير لازم مما ذكرتم فلا يرد ما قيل انه ليس لهذا الاعتراض توجيه على قانون المناظرة لان خلاصته ان التقريب غير تام لان المقصود نفي الاولوية الذاتية المفضي الى الاحتياج الى المؤثر الموجود لئلا ينسد باب اثبات الصانع وما قيل ان مثل هذا يجري على تقدير التساوي ايضا لان مقتضى التساوي الاحتياج الى مرجح فلم لا يجوز ان يكون المرجح عدم السبب المذكور فلا يخفى انه خارج عن قانون المناظرة لان جريانه على تقدير التساوي لا يضر في عدم تمامية تقريب الدليل الذي اورده المستدل على نفي الاولوية الذاتية على انه فرق بين صورتي الاولوية والتساوي فان في صورة الاولوية كان الذات فاعلة للوجود بشرط عدم علة العدم وفي صورة التساوي لا يمكن ان يكون الذات فاعلة فيلزم ان يكون العدم مؤثرا في الوجود والقول بان الذات لا يمكن ان تكون فاعلة للوجود لما مر في كون الوجود عين الواجب فعلى تقدير تمامه يستلزم استدراك نفي الاولوية لانه اذا لم يمكن ان يكون ذات الممكن علة لوجوده ثبت احتياجه في وجوده الى المؤثر الموجود فعلم من ذلك ان غرض القوم اثبات الاحتياج الى المؤثر مع قطع النظر عن امتناع كون الشيء علة لوجوده **قوله** (مستندة الى اعدام عللها) اى التامة بمعنى فواعلها المستجمعة لشرائط التأثير استنادا عقليا بمعنى ان العقل اذا لاحظ صدور شيء عن مؤثر تام حكم ان عدمه يوجب عدم ذلك الشيء سواء كان عدم ذلك المؤثر بعدم نفسه او بعدم شرط من شرائط تأثيره لا استنادا خارجيا اذ لا تمايز في الاعدام في الخارج حتى يتصور استناد بعضها الى بعض منه فاستناد العدم الى العدم فرع استناد الوجود الى الوجود

تلك الابحاث (ان الممكن لاحتياجه الى العلة) المؤثرة فى وجوده لامر (وكون الاولوية) الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد فى الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لاتنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد فى الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية (فالم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه السابق) على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود) واخذه معه (يمتنع عدمه) والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده (فله) اى فللممكن الموجود (وجوبان) يحيطان بوجوده (وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه (فلا ينافيان الامكان الذاتى) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة

﴿ سيالكوتى ﴾

فاذا كانت الاولوية الذاتية للوجود موقوفة على عدم عدم المؤثر التام الذى هو وجوده بحسب الصدق وان كان مغايراله فى المفهوم يثبت احتياج الممكن فى وجوده الى المؤثر التام هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام ليندفع ماقيل لانسلم ان سبب العدم عدم فان من جملة علة الوجود انتفاء المانع فوجوده يكون علة العدم وماقيل ان الممكن المفروض ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم سبب العدم فيكون عدمه مستندا الى وجوده **قوله** (فلنفرض مع تلك الاولوية الخ) فيه بحث لان اللازم مما فرض من جواز صدور المعلول من العلة بطريق الاولوية من غير الوجوب ان يكون العدم ممكنا فى ذلك الوقت لافى جميع الاوقات فحينئذ لانسلم لزوم الترجح بلا مرجح لجواز ان يتحقق زمان تحقق العلة التامة اولوية لاحد الطرفين غير واصلة الى حد الوجوب بها يقع وفى هذا الحال يمكن عدمه لعدم الوجوب من العلة ثم بعد ذلك يمتنع عدمه بناء على انه يجوز ان يتحقق بعد الوجود امر به يصير ممتنع العدم لجواز تغاير علة البقاء مع علة الوجود فلا يلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح فالاولى ان يستدل هكذا كلما تحققت العلة التامة كان احد الطرفين راجحا وكلما كان احد الطرفين راجحا كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا كان ممتنعا ينتج كلما تحققت العلة التامة كان الطرف الآخر ممتنعا وهو المطلوب **قوله** (لزم ترجح احد المتساويين الخ) اى مادام كذلك وانه محال بالضرورة لانه يستلزم اجتماع النقيضين وذلك لانه اذا جاز وقوع الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق علته التامة وكان نسبته الى جميع الاوقات على السواء لم يتحقق منها رجحان لاحد الطرفين المتساويين بالنسبة الى الاوقات فوقوعه فى وقت دون آخر رجحان لاحد المتساويين مع بقاء تساويهما فلا يرد ماقيل ان ترجيح احد المتساويين من المختار جائز لان معناه انه يجوز ان يرجح احد المتساويين من غير ان يكون هناك رجحان سابق على هذا الترجح واما ترجيح احد المتساويين او المرجوح بلا رجحان سابق على هذا الترجح فباطل بالضرورة (كان العدم اولى) لتحقق علته التامة اعنى عدم جزء من اجزاء علة الوجود **قوله** (وهو وجوبه السابق) اى سبقا ذاتيا لازمانيا والالكان حاصلا زمان العدم الذى هو معلول عدم العلة التامة فيلزم وجود العلة التامة وعدمها معا ويلزم ان يكون الممكن فى زمان العدم واجبا بالغير وممتنعا بالغير **قوله** (وجوبه اللاحق) اى لحوقا ذاتيا

قوله وايضا الاولوية لاتنشأ الا من العلة التامة) هذا مبنى على انهم لم يعدوا الوجوب السابق جزأ من العلة التامة بل عدوا اثرالها فكذا الاولوية جزء من العلة التامة فى التحقيق ومتقدمة عليها فلا تنشأ منها ضرورة بل انما تنشأ من سائر اجزاء العلة التامة

قوله وهو وجوبه السابق على وجوده) فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان فى التأخر عن مفهوم الوجود لاعن تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتى وسبق العدم عليه زمانى فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافى الوجوب والامتناع الغيريين ولان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة فى شئ من المواد لان الوجوب السابق معتبر مع الفاعل حينئذ وقد جوزه الشارح فيما سيأتى قلت سيذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى

وجوده والثانى من عدمه ﴿ ورابعها ﴾ ان الامكان لازم للماهية) الممكنة لايجوز انفكاكها عنه اصلا (والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا اوواجبا) ان كان خلوها عنه بزواله عنها (اوبالعكس) اى ينقلب الممتنع اوالواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد مالم يكن (وانه) اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين (ينفى الامان عن الضروريات) فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء فى انفسها لايتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هى هى (وربما يحتج عليه) اى على لزوم الامكان لماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان) لها واتصافها به (اما) ان يكون (لامر) يقتضى ذلك الاتصاف (وهو) اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها (ممكن) لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية (اولا) يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه (فيلزم نفى الصانع)

﴿ سيالكوتى ﴾

لتحققه مع الوجود فى زمان ثم انه لم يظهر وجه لاعتبارهم هذا الوجوب واى فائدة فيه **قوله** (بزواله عنها) اى بانتفائه عنها بعد ماكان **قوله** (بحدوثه لها بعد مالم يكن) الخلو يعتبر فيه الحصول السابق على العدم او المتأخر عنه فالحدوث بعد العدم سبب الخلو وان لم يكن عينه فلا تسامح فى العبارة **قوله** (عن حكم العقل) اى الحكم الذى يقتضيه بديهة العقل من مدخلية حس اوعانة اعنى البديهى وهو الحكم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات فلا يرد ان امكان الانقلاب نظرا الى ذاته لاينافى الحكم القطعى بعدمه كما فى العلوم العادية كما مر فى تعريف العلم **قوله** (لان الوجوب الخ) لايخفى ان كون ارتفاع الوثوق سفسطة بديهى لايحتاج الى البيان فالتقريب تام وان قوله لان الوجوب دليل مستقل على كون كل واحد من الجهات الثلث لازمة للماهية فالظاهر ايراد الواو الا انه قصد الشارح قدس سره بيان لم كونه سفسطة ظاهرة البطلان **قوله** (وربما يحتج الخ) هذا الاحتجاج مبنى على ان علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان والا فيكفى ان يقال لولم يكن الامكان لازما للماهية لكان جاز الزوال عنها لحصول الامكان لها اما لامر يقتضيه فيكون ممكنا ويتسلسل اولالامر يقتضيه فيلزم نفى الصانع لجواز ان يكون وجود الممكنات من غير امر يقتضيها **قوله** (بل حادثا) لانه اذا لم يكن لازما للماهية جاز زواله عنها فيكون حادثا لان كل ممكن جاز الزوال عن موصوفه فهو حادث بخلاف ما اذا كان لازما فانه يكون مقتضى الماهية وواجبا لذاتها فلا يحتاج الى علة غيرها ولا يلزم منه نفى الصانع لان الحوادث لابد لها من صانع وهو ليس بحادث فاندفع بهذا التحرير مناقشات احديها ان عدم اللزوم بمعنى جواز الانفكاك لايقتضى وقوعه حتى يكون حادثا وثانيتها ان وقوع الانفكاك يجوز ان يكون بزواله لابحدوثه الا ان يقال ماثبت قدمه امتنع عدمه فلا يجوز زوال الامكان بعد حصوله الا اذا كان حادثا وماقيل ان الاعدام الازلية قد تزول فمدفوع بانه ان اريد بزوالها وجودها فى انفسها فظاهرة البطلان اذ العدم يمتنع وجوده وان اريد بزوالها زوالها عن محالها فلا محل فى الازل ولا زوال وانما هو مجرد اعتبارى عقلى ينتزعه العقل بعد حدوث الحوادث عن عللها وثالثتها انه على تقدير كون الامكان لازما للماهية يكون له امكان آخر لاحتياجه الى موصوفه مع ان كلامه يشعر بانه على تقدير لزومه لا امكان له ووجه الاندفاع ظاهر بالتأمل فيما حررنا **قوله** (لامر يقتضى الخ) ولا يلزم من ذلك ان لا يكون ذلك الاتصاف الممكن ممكنا لذاته على ماوهم لان معناه ان لايقتضى ذاته الوجود او العدم ولا ينافى ذلك ان يكون حصول هذه الصفة له لغيره **قوله** (باعتبار وقوعه الخ) اى باعتبار

قوله ان كان خلوها عنه بحدوثه لها) فيه ادنى مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد العدم والاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها

قوله اذ لم يكن لازما لها بل حادثا فان قلت عدم اللزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له المصنف لظهوره بالمقايسة للاشتراك فى الدليل واما ماقيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وماثبت قدمه امتنع عدمه فتعين عدم اللزوم بان يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هى فى الموجودات الا يرى ان الاعدام الازلية قد تزول والامكان ليس منها وههنا بحث وهو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان آخر وانت خبير بان الامكان اذا كان صفة للماهية ولازمها يحتاج الى الموصوف ويكون له امكان آخر وينتقض الدليل وقد سبق منا التفصيل فى بحث الوجود فليتذكر

قوله اما ان يكون لامر الخ) وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لامر يقتضيه لا لذاته كان ممكنا بالغير لاممكنا بالذات هذا والاولى ان يقول ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه للاسناد الى الذات حتى يجب ولا الامتناع لحدوثه وحصوله فيتسلسل واما كونه لامر فلا دخل له فى الامكان

قوله فيتسلسل الامكانات) فيه انه لم لايجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المدعى الكلى وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث امكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك وانى ذلك

قوله فيلزم نفى الصانع) فى اللزوم منع ظاهر قد سبق امثاله وهو ان الامكان امر اعتبارى ولا يلزم من تحققه بلا امر تحقق الامور الموجودة فى الخارج والحق انه لافرق بالنظر الى الاتصاف

اى لايثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شئ يقتضيها (اونقول حدوثه) للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لاالى نهاية (والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اى اختصاص حدوث الامكان (بذلك الوقت) الذى حدث فيه يكون (بلا مرجح) هذا خلف (والحق ان الدعوى) وهى ان الامكان الذى يقتضيه ذات الممكن من حيث هى هى لازم لها يستحيل انفكاكه عنها (اظهر من) هذين (الدليلين) لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ماينبغى وفى الدليلين مناقشات لاتخفى على ذوى الفطانة وبتقدير صحتهما الاشبهة فى خفاء مقدماتهما (ور بما يشكك عليه) اى على لزوم الامكان للماهية (بان حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن فى الازل) لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث فى هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لايزال) فقد ثبت الامكان لشئ بعد مالم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلية البارى تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لايزال (وايضا فبحدث) للممكن المقدور (مع) بقاء (الوجود امتناع المقدورية) لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد امكانه) اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشئ بعد ما كان حاصلا له فلايكون لازما ﴿ والجواب عن الاول ﴾ ان ازلية الامكان ثابتة وهى غير امكان الازلية) وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لايكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاولى لاتستلزم الثانية لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولايكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا فلايلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لايقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور فى كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ

﴿ سيالكوتى ﴾

وجوده الرابطى ممكن وان كان باعتبار وجوده المحمولى ممتنعا **قوله** (حينئذ) اى على تقدير حدوث الامكان لموصوفها من غير علة والفرق بين الحدوث باعتبار الوجود الرابطى والحدوث باعتبار الوجود المحمولى تحكم **قوله** (تسلسل) والتسلسل باطل سواء كانت الحوادث مجتمعة اولا وفيه انه يجوز ان يتوقف حدوثه على امر اعتبارى متجدد فيلزم التسلسل فى الامور الاعتبارية المتجددة **قوله** (يكون بلا مرجح) فيه انه يجوز ان يكون المخصص هى الارادة القديمة المتعلقة بحدوثها فى وقت مخصوص والجواب بان تعلق الارادة فرع الامكان فلا يعلل به مدفوع بان الثابت ان متعلق الارادة يجب ان يكون ممكنا وانه لايمكن تعلقه بالواجب والممتنع واما توقفه على الامكان فكلا ثم ان هذا الاحتجاج منقوض بالحوادث اليومية كما لايخفى بقى ههنا بحث آخر وهو ان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على انه لايجوز كون كل امكان حادثا فيجوز ان يكون امكان الممكنات حادثا وامكان الامكان لازما للماهية فلايثبت المدعى الكلية اعنى ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة **قوله** (وجود الشئ فى الجملة الخ) اى مطلقا غير مقيد بالاستمرار **قوله** (هو الذى لايقبل الخ) وهذا قابل للوجود الغير المستمر اعنى فيما لايزال **قوله** (امكانه اذا كان مستمرا ازليا الخ) اى اذا كان جميع اجزاء الازل ظرفا للامكان **قوله** (لم يكن هو فى ذاته مانعا الخ) اى يكون الازل ظرفا لعدم المنع اى لم يكن ذاته فى شئ من اجزاء

قوله ان توقف على حادث آخر تسلسل) ان قلت فليكن حدوثه لها لتأثير المختار وارادته كما هو الشان فى الحوادث عندنا قلت تأثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان وبهذا التقرير يظهر ان لانقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ لامانع من استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فنقوض بها ويجيبون بجواز الاستناد فى مرتبة من المراتب الى موجب مؤثر بحسب الاستعدادات والشرائط المتعاقبة لاالى نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم ولقائل ان يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا تسلسل ولايثبت الايجاب الكلى الذى هو المدعى هذا واما الجواب عن التسلسل بجواز التوقف على امر اعتبارى لينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول بامتناع التسلسل فى الاعتبارى النفس الامرى لان الاتصاف فى نفس الامر لايتوقف الا على الاعتبارى النفس الامرى

قوله ور بما يشكك عليه الخ) لايقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لاينافى الامكان الذاتى

قوله بل نقول وجود الحادث) وجه الترقى جريانه على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم

قوله ولنا فيه بحث وهو ان امكانه الخ) قال الاستاذ المحقق فى الذخر مقدماته مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به من كل منها فانه فى حيز المنع ولم يذكر مايلزم من هذا وانه ماذا اراد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لانزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود فى المآل واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الاان المحققين ادعوا انه لايقتضى الاان يكون الوجود فى الجملة ولو فى وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهو لايستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا فى الجملة وليس فى كلامه مايستلزم جواز هذا اصلا وابعد منه ماضمه ٣

من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لابدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لاينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لاممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لاوحده بل مع الحدوث على انه قيد لاجزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لايزال قلت الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشئ من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده اوذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى اذليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولااستحالة فيه لان الممكن هو الذى لايقتضى الوجود والعدم

﴿ سيالكوتى ﴾

الازل مانعا عن قبول الوجود اذ لو كان فى شئ منها مانعا عنه انتفى امكانه فى ذلك الجزء لان عدم المنع لازم للامكان وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يكون الامكان مستمرا فى جميع اجزاء الازل **قوله** (فيكون الخ) اى اذا كان الازل ظرفا لعدم المنع يكون عدم منعه مستمرا فى جميع اجزاء الازل بحيث لايشذ منها جزء فيكون الازل ظرفا لاستمرار عدم منعه **قوله** (فاذا نظر الخ) يعنى استمرار عدم المنع فى جميع اجزاء الازل بحيث لايخرج منها جزء يستلزم عدم المنع من الاتصاف بالوجود فى شئ منها على ان يكون فى شئ منها ظرف الاتصاف بالوجود اذ لو تحقق المنع من الاتصاف بالوجود فى الجزء لم يكن عدم المنع عن قبول الوجود مستمرا لان قبول الوجود هو الاتصاف به **قوله** (بل جاز اتصافه الخ) لان عدم المنع عن الاتصاف يستلزم جواز الاتصاف فيجوز الاتصاف بالوجود فى كل جزء منها بان يكون كل جزء منها ظرفا للاتصاف **قوله** (لابدلا فقط بل ومعا ايضا) لان كل جزء منها مع قطع النظر عن جزء آخر يكون ظرفا للاتصاف على ماهو معنى الكل الافرادى فيكون شاملا للاتصاف بطريق البدلية بان يكون كل جزء بدلا عن الآخر فى الاتصاف واللااتصاف بطريق المعية بان يكون كل جزء مجتمعا مع جزء آخر فى الاتصاف فيكون الاتصاف بالوجود حاصلا فى جميعها وهو الاتصاف بالوجود المستمر فجوازه جوازه وبما حررنا ظهر الملازمات فى جميع الشرطيات واندفع المنوع التى اوردها الناظرون فلاحاجة الى الاطناب ولايرد عليه النقض بالحروف الآنية ولا المنع بجعلها سندا على ماوهم لان ازليتها بالنظر الى ماهياتها ممكنة وان كانت ممتنعة بالنظر الى وصف لازم لذاتها اعنى كونها آنية فانه لاتنافى بين امكان الشئ بالقياس الى ذاته وامتناعه بالقياس الى امر لازم لذاته فتدبر **قوله** (نعم الخ) تقرير لما سبق وجواب عن التشكيك المذكور بطريق آخر بمنع ان ازلية الحوادث غير ممكنة فى الازل لان الامتناع بسبب الحدوث امتناع بالغير وهو لاينافى الامكان الذاتى **قوله** (على انه قيد الخ) وكذا التقييد به والايستحيل وجوده لكونه امرا اعتباريا **قوله** (فقد عرفت حالهما الخ) من امكان ازلية الاول وامتناع الثانى ازلا وابدا **قوله** (مقيدا بقيد خارجى الخ) اعنى التقييد بالحدوث **قوله** (اذليس لنا ممكن بالغير الخ) يعنى لوكان له امكان ذاتى كان لذلك التقييد الخارج عن ذاته مدخل فى امكانه الذاتى له والتالى باطل اذليس لنا ممكن يكون للغير مدخل فى اتصافه بالامكان كما يكون الوجوب والامتناع بسبب الغير اعنى لوجود العلة وعدمها فتدبر فانه قد خفى وجه

٣ اليه من قوله لابدلا فقط بل ومعا ايضا فانه لوسلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود فى كل جزء من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود فى كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به فى كل منها معا ومستلزم العام لايجب ان يكون مستلزما للخاص فقوله وجواز اتصافه به فى كل منها معا الخ ان الذى فرع عليه مازعمه من استلزام ازلية الامكان الازلية مما لاطائل تحته انتهى كلامه ثم ان ماذكره الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران قاران لااجزاء لهما اصلا فامكانهما ازلى وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا بمقولة الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متأخرى المحققين بل بالحروف الآنية التى تعرض للاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا فى آن حدوثها فلها ازلية الامكان دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير اعنى الوجود فى الزمان الاول مما لايلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهياتها التقضى بعد الوجود لم يمكن لها لذاتها استمرار قطعا كما لايخفى على المتأمل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر آخر خارج عن ماهياتها على ان لك ان تجعل صورة النقض سندا للمنع ويمكن ان يتخلص من النقض بمنع امكان شئ غير قار وتوضيحه ان الشارح الآن بصدد دفع ماذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزم لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن ولاشبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان للامر الغير القار فللناظر ان يقول كما انه لايجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود فى اجزاء الازل معا ليس له ايضا امكان مستمر فيها ٣

ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا اوجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك فى استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شئ واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال ﴿ و ﴾ الجواب (عن الثانى انه) اى كون المقدور مقدورا (امر اعتبارى) فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فاعرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتى) بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان الذاتى (مع) انه قد ثبت فيما سبق (ان الباقى) حال بقائه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر بقيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى ابحاث القديم وهى امران) اى هى راجعة اليهما (احدهما انه) اى القديم (لا يستند الى القادر المختار) اى لا يكون اثرا صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكماء انما اسندوه) اى القديم الذى هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذى هو الله تعالى (لاعتقادهم انه) تعالى (موجب بالذات) لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون) او سلموا كونه تعالى موجبا) بالذات (لم يمنعوا استناده) اى استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده الى) الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بان يدوم اثره) اى اثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى للآخر (ويمتنع استناده) اى وامتناع استناده (الى) الفاعل المختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد) دون فعل الموجب اذ لا قصد له (وانه) اى القصد الى الايجاد (مقارن للعدم) اى لعدم ما قصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة (فنزاعهم) فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا

﴿ سيالكوتى ﴾

التعليل على بعض الناظرين وتكلف فى تصحيحه بما فيه مصادرة **قوله** (ونسبته اليهما على سواء الخ) اى هما مستويان فى عدم اقتضاء الذات لانه يقتضى استواءهما فانه حينئذ يمتنع اتصافه باحدهما **قوله** (بواسطة الغير) بان يكون له مدخل فى عدم الاقتضاء واما ثبوته له بالقياس الى الغير بان لا يقتضى ذلك الغير وجوده ولا عدمه فلا استحالة فيه بل واقع فان كل ممكن بالقياس الى ما ليس علة له كذلك **قوله** (علتان) اى مستقلتان احديهما الذات فقط لكون الامكان ذاتيا وثانيتهما الذات مع الغير لفرض مدخليته فيه **قوله** (اى راجعة اليهما) يعنى ان المذكور فى الكتاب احكام اربعة وهى ان القديم لا يستند الى المختار وانه يستند الى الموجب وانه تعالى قديم وان صفاته تعالى قد اختلف فيها فالقول بانها امران باعتبار ان مرجعها امران لتلازم بين الاول والثانى وكون الثالث والرابع عبارة عن ان ذاته تعالى وصفاته قديمة وليس الباعث عدم صحة حمل امران على الابحاث لجواز ارادة ما فوق الواحد منها ولو تجوزا **قوله** (اتفاقا) واما حركة الفلك فباعتبار ذاتها مستندة الى نفسه وباعتبار تجددها من حيث النسبة الى كل حد من حدود المسافة مستندة الى ارادات جزئية تتجدد فى النفس بحسب تجدد تصور كمالات جزئية حاصلة بسبب الاوضاع الفلكية وتفصيله فى شرح الاشارات فما قيل ان الفلاسفة يجعلون القديم اثر المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية مندفع **قوله** (اى وامتناع الخ) اول الفعل بالمصدر اما بتقدير ان او بارادة الحدث دون الزمان ليصح حمله على المبتدأ لا لان عطف الجملة على المفرد لا يجوز وان ذهب اليه بعض النحاة فانه خلاف مذهب الجمهور

قوله نعم ربما امتنعت الخ) جواب عن سؤال مقدر وبه يخرج الجواب عن التشكيك ابتداء

قوله قلت الامكان الذاتى الخ) قيد الامكان بالذاتى احترازا عن الامكان الاستعدادى لا عن الامكان بالغير

قوله امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير) يعنى اذا اعتبر ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتى لانه لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشئ من الذات ازلى والكلام فى امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من الغير والحال ان ليس لنا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام فى الامكان المتجدد وعدم كونه ناشئا من نفس ذات الحادث ظاهر اشار اليه قبيل هذا الكلام واذا لم يتعرض له ههنا وبهذا تبين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحدا منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث القيد وقد يقال قوله اذ ليس تعليل لتقييد ما نفاه من الامكان بالذاتى فى مقام نفى الامكان مطلقا وفيه تعسف ظاهر لان السياق يقتضى تعليل ما ذكره صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتى وابقاؤه بلا علة بما لا وجه له

قوله واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات) قد يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا فى ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضى الى ارتفاع الامكان المفضى الى الانقلاب قال الشارح فى حواشى التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته قبل وليس بشئ لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعنى الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعنى نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب لان له علة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضى تعدد الامكان كما لا يخفى ٣

النزاع بينهم (عائد الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا او مختارا) حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثانى هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل ۞ واعلم ان القائل بان علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهى العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هى الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهى قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثانى فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لأو بل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (من غير تعرض لفاعله) حيث قالوا ان العالم حادث لانه اما اعيان واما اعراض وكل منهما حادث اما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاعيان حادثة واذا كان الاعيان حادثة كان الاعراض ايضا حادثة لقيامها بها **قوله** (يجب ان يكون مختارا) لئلا يكون ايجاده بالقصد الذى هو مسبوق بالعدم ولا يلزم التخلف اما لان تعلق الارادة حادث او لانه تعلق فى الازل بوجوده فى وقت مخصوص او لان التعلق يقع على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **قوله** (لكان العالم قديما) لامتناع التخلف فيما يكون مستندا الى ذاته ابتداء او بواسطة قديمة مشخصة يكون قديما بالشخص كالمبادى العالية والافلاك وما يكون مستندا اليه بواسطة الحوادث المتعاقبة بلا نهاية اعنى الحركات تكون حادثة بالشخص على ما قالوا **قوله** (واعلم ان القائل الخ) ايراد على قوله والحاصل جواز استناده الى الموجب اتفاقا بين الفريقين وحاصله انه لا يتصور هذا الاتفاق من القائل من المتكلمين بان علة الحاجة الحدوث بل حقه ان يقول بعدم استناد القديم الى علة **قوله** (لا يستند) اى لا يكون اثرا صادرا عنه على ما فسره الشارح قدس سره فى اول المقصد وهو فرع الحاجة فيصح تعليل نفيه بنفى الاحتياج وليس نفى الاحتياج على ما وهم **قوله** (فهم) اى الاشاعرة دائرة بين الامرين **قوله** (ان يجعلوا الخ) ان قالوا بعدم استنادها الى علة **قوله** (فهذه الاقوال منهم منافية الخ) فقد تحقق منهم القول باستناد القديم الى العلة مع منافاته لقولهم بان علة الحاجة الحدوث فكيف قلتم انه لا يتصور منهم القول باستناد القديم الى الموجب مع القول بعلية الحدوث **قوله** (ولا مجال الخ) اذ هذه الاقوال معتقدهم وانها مطابقة للواقع لا على تقدير فرضية اعتبار الامكان علة الحاجة **قوله** (قد يعتذر عن ذلك الخ) يعنى انهم غير قائلين فيما ذكر من الاقوال باستناد القديم الى العلة لان الحال لا يوصف بالقدم والصفات لاستنادها الى ذاته تعالى وهى ليست مغايرة له لا استنادلها الى علة لان العلة يجب ان يكون مغايرة لمعلولها فهذه الاقوال منهم لا ينافى ما قلنا من انه لا يتصور منهم القول بان القديم لا يستند الى الموجب واما ان هذه الاقوال منافية لما قالوا من ان علة الحاجة هو الحدوث فبحث آخر وجوابه ان ذلك القول منهم انما هو

٢ **قوله** اى هى راجعة اليهما) وجه التفسير ان كون الابحاث امرين مما لا وجه له ظاهرا

قوله اتفاقا من المتكلمين وغيرهم) قال الاستاذ المحقق فى الذخر الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه لا يقال الاختيارى هو الحركات الجزئية وهى حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختيارى لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات ولا جزء بل هى امر واحد شخصى غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط المستند الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهى امر وهمى كما سيجئ وليس كلامنا فيه

قوله اى وامتناع اسناده) ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق اعنى جواز استناده بتأويل الفعل بالمصدر اما بناء على نصب يمتنع بحذف ان او على رفعه بحذف ان والعدول بعده اليه لفقد العامل الصورى كما فى قوله واولا تحسبون الحلم عجزا * لما عدم المسيئون احتمالى * اى واولا ان تحسبوا او على تنزيل الفعل منزلة المصدر بارادة جزء مدلوله مجازا كما فى قوله * فقالوا ما تشاء فقلت الهو * ى الهو وذلك لجواز عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الاعراب كما حققته فى حواشى المطول بل مقصوده توضيح المعنى

قوله وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم) ظهر بهذا ان القصد فيه غير الارادة ومتقدم عليها لما سيجئ ان الارادة عندنا لا تتعلق الا بمقدور مقارن الارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد متقدم على وجود المقدور

قوله فحكموا بان العالم قديم) لشبهة لاحت لهم لا لمجرد ذلك التجويز كما لا يخفى

قوله ورد عليه بانه يدل الخ) هذا الرد لنصير الدين الطوسى فى شرح الاشارات ذكره فى اوائل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لا يرد على المصنف قطعا لانه انما حكم بعود النزاع فى جواز استناد القديم الى الفاعل الذى هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختارا الا فى قدم ٢

بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لامعنوية قال المصنف (ولقدعثرت فى كلام القوم على منع الامرين) يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوزه الآمدى وقال سبق الايجاد قصدا) على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك) اى سبق الايجاد الايجابى (سبق بالذات لابالزمان فيجوز مثله ههنا) بان يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولافرق بينهما) اى بين الايجادين (فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم) وحينئذ جاز ان يكون العالم واجبا فى الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها فى الزمان ويؤيد كلام الآمدى مانقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لايقتضى وقوع مقدمها ولاعدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ماقد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الموجودات المغايرة لذاته تعالى **قوله** (امور لفظية لامعنوية) لان هذه الاقوال صريحة فى استناد الامور الازلية الى العلة سواء اطلقوا عليها القديم اولا وفى استناد الصفات القديمة الى العلة سواء قالوا انها غيرها اولا واقول الكلام فى استناد القديم الى الموجب بمعنى كونه اثرا صادرا عنه مستفيدا للوجود منه والاحوال ليس لها وجود اصالة حتى يستند باعتباره الى العلة الموجدة بل هى موجودة بتبع صاحبها والتعليل ههنا باعتبار انفسها فان العالمية نسبة بين العالم والمعلوم لاوجود لها يتصف بها العالم بسبب اتصافه بالعلم فلا استناد لها فى وجودها الى العلة المؤثرة فيه وصفاته تعالى لما كانت مقتضيات ذاته كالوجود كانت فى مرتبة الوجود فى اقتضاء الذات اياها وكونها لازمة له فلا يتصور كونها آثارا صادرة عنه لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلا يكون مستندة الى علة موجدة نعم يكون من مقتضيات ذاته كالوجود وهذا معنى قولهم انها ليست غير الذات اى امورا يمكن انفكاكها عنه فى الوجود بان يكون وجودها بعد مرتبة وجوده تعالى فيكون آثارا مستندة اليه تعالى بل حالها حال الوجود فى كونها مقتضى الذات **قوله** (وقال سبق الخ) هذا الكلام تصوير منه لجواز كون القديم اثر المختار بعدم الفرق بين الايجادين مع قطع النظر عما تقدم من ان القصد مقارن للعدم والا لما ورد عليه ماذكره الشارح قدس سره بقوله ويدفعه ماقد قيل الخ فان حاصله هو ماتقدم من ان القصد لابد ان يكون مقارنا لعدم الاثر **قوله** (فيما يعود) الى السبق بان يكون فى الايجاد الايجابى مايقتضى السبق على الوجود بالذات وفى الآخر مايقتضى السبق بالزمان ويكون استلزامه للوجود بمعنى حصوله بعده بلافصل **قوله** (واقتضاء العدم) اى لافرق بين الايجادين فى اقتضاء العدم بان يكون الايجاد القصدى يقتضى عدم الاثر سابقا عليه دون الايجابى **قوله** (وان شاء ترك) لايخفى ان الترك بمعنى عدم الفعل لايتعلق به المشية بل هو معلل بعدم المشية على ماورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشاء لم يكن وبمعنى الكف عن الفعل يتعلق به المشية لكونه فعلا لكن مشية الفعل لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازم للمشية كان الفعل لازما لذاته فيكون موجبا فى افعاله لامختارا بمعنى انه يصح منه الفعل والترك سواء فسر المشية بالعناية الازلية كما هو مذهب الحكيم على ماسيجئ او بالقصد على ماقاله المتكلم يؤيد ماقلنا مانقل فى المباحث المشرقية عن بطليوس من ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعة فرق **قوله** (ويدفعه الخ) اى لانسلم انه لافرق بين الايجادين فيما يعود الى اقتضاء العدم فان الايجاد القصدى لكونه مسبوقا بالقصد يقتضى عدم الاثر فى زمان القصد لامتناع القصد الى ايجاد الموجود بخلاف الايجاد الايجابى فانه لايقتضى عدمه

٢ العالم وحدوثه كما توهمه الشارح نعم يتوهم وروده على الرازى ان وجد فى كلامه ان نزاعهم فى قدم العالم وحدوثه عائد الى ذلك ويمكن دفعه عنه ايضا بان نقول بعض ادلة الاختيار لايتوقف على حدوث العالم ولاتعرض فيه لذلك كادلته النقلية التى فصلها الآمدى فى ابكار الافكار فاذا ثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يفرع عليه حدوث العالم كما يمكن العكس ايضا اذا ثبت حدوثه بدليل لايتوقف على كونه تعالى مختارا واذا حمل كلام الامام على هذا كان كلاما لاغبار عليه اللهم الا ان يقال ان الادلة النقلية لاتعدو افادة الظن كما صرح به الآمدى فلامعنى لبناء المطلوب الذى هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلى على ان ذلك المطلوب لايتوقف على حدوث العالم وانت خبير بان كلام الشارح فى آخر المرصد الرابع فى الصفات الوجودية من الالهيات يشعر بانهم يثبتون الاختيار تارة بان ايجاب غير الصفات نقصان فليتأمل

قوله فانهم استدلوا اولا الخ) حيث قالوا العالم لايخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث

قوله واعلم ان القائل الخ) ظاهره اعتراض على قول المصنف والمتكلمون لو سلموا الخ بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض بانه مطابق له لكن يلزم من هذا السياق ان لايندفع اعتراض الشارح عن المصنف لاندفاع جوابه كما لايخفى فالاولى ان يجعل اعتراضا على اصل الكلام من المتكلمين اعنى تجويزهم استناد القديم الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض آخر عليهم متفرع على الوجه الاول حاصله انهم خالفوا اصلهم فى هذا القول ايضا فان قلت قولهم علة الاحتياج الحدوث مخصوص بغير الصفات قلت ادلة نفى علية الامكان يفيد العموم فلاوجه التخصيص

قوله ان القديم لايستند الى علة الخ) قيل وكذا الازلى ولهذا قالوا الاعدام الازلية لاتستند الى العلة لاستمرارها

قوله اذلاحاجة له الى مؤثر الخ) فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به فى بحث الماهية وهى عين الاستناد ٢

فلابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم (فمنعه الامام الرازى لان تأثيره فيه) اى تأثير الموجب فى القديم (اما فى حال بقائه) اى بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما فى حال عدمه اوحدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا) وقد فرضناه قديما هذا خلف (فان قلت قد يحتاج) ذلك القديم (بالضرورة) الى الموجب (فى البقاء) فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لايجوز انكاره (كالمعلول) الباقى فانه محتاج فى بقائه (الى علته) كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد (والمشروط) الباقى فانه ايضا محتاج فى بقائه (الى الشرط) كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحياة (والعالمية) المحتاجة فى بقائها (الى العلم واذ قد يراد بقاء الشئ على وجوده وهو) اى بقاء الشئ على وجوده (نفس وجوده فى الزمان الثانى والا) اى وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زائدا عليه (فلابد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان) فننقل الكلام الى بقائه (وتسلسل و) قد يراد بقاء الشئ (على عدمه) وبقاؤه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشئ حال بقائه سواء كان موجودا اومعدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (وقد يقال الخ) اى فى جواب ماقد قيل **قوله** (كقصدنا) فانه يتوقف وجود الاثر بعده على صرف القدرة والاسباب والآلات **قوله** (فمنعه الامام الرازى) فالقديم عنده لايكون الا واجبا بالذات وهو موافق لما وقع فى كلام بعض العلماء من ان القديم والواجب مترادفان اى متساويان ولايقال صفته تعالى قديمة بل ذاته مع صفته قديمة **قوله** (قد يحتاج ذلك القديم الخ) لايخفى ان هذا الاعتراض نقض لاستدلال الامام بانه مصادم للبديهة لاقتضائه نفى الاحتياج فى البقاء المعلوم بالبديهة فالصواب ان يقرأ قد يحتاج للمفعول اى يتحقق الاحتياج بالضرورة كما فى الامثلة المذكورة ويؤيده لفظة قد وان يترك قوله وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لايجوز انكاره وان يترك قوله واذ ثبت الاحتياج الخ لانه ليس بصدد اثبات استناد القديم الى الموجب بل بصدد نقض دليل الامام باستلزامه المحال **قوله** (وذلك لان الاحتياج الخ) كون احتياج القديم فى البقاء معلوما بالضرورة ينافى الاستدلال عليه الا ان يقال انه تنبيه عليه اواستدلال على الحكم بكونه بديهيا **قوله** (واذ قد يراد) من الارادة والمقصود منه ان الاحتياج فى البقاء معلوم بالضرورة من الموجب كالامثلة السالفة ومن المختار كما فى هذه الصورة وهو عطف على قوله كالمعلول بحسب المعنى كأنه قيل اذ قد يحتاج المعلول الباقى الى علته الموجبة واذ قد يراد الخ **قوله** (وهو اى بقاء الشئ الخ) انما احتاج الى هذه المقدمة لئلا يرد ان البقاء فى هذه الامثلة زائد على الوجود لانتفائه فى زمان ابتداء الوجود فلايلزم من احتياجها فى البقاء تحصيل الحاصل بخلاف القديم فانه ليس له الاحال البقاء ففى استناده الى الفاعل تحصيل للحاصل **قوله** (فلابد ان يكون الخ) اى على ماقلتم من انه امر زائد حادث بتأثير المؤثر فى الزمان الثانى فلا يرد ماقيل من انه لايلزم من كونه زائدا كونه موجودا لجواز ان يكون امرا اعتباريا متجددا **قوله** (وقد يراد الخ) عطف على قوله قد يراد بقاء الشئ لبيان فائدة لفظة قد مع ان فيه تقوية للمقصود ايضا وانما ترك المصنف

٢ الى المؤثر قلت قد سبق فى خاتمة ابحاث الممكن ان الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو وجوده منها فلا مصادرة هذا والاظهر فى التعليل ان يحمل على حذف المضاف اى لاعلة حاجة له لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزمانى اما مستقلا اوعلى وجه الشطرية او الشرطية

قوله ولامجال لتأويل التنزل فيها) لانها ثابتة منهم بلاتردد ولاريب والتنزل ان يقال لو كان العلة هى الامكان فرضا وتسليما لامكن استناد القديم الى العلة

قوله بان القديم مالااول لوجوده) المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث كذا فى شرح المقاصد لكن المبحث ههنا هو القديم بمعنى مالااول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور نعم فيه بحث وهو ان الحال كما لايوصف بالقدم لايوصف بالحدوث فكيف جوزوا استناده الى الغير مع انه لاعلة حاجة فيه ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هى الحدوث لاعلة الاحتياج مطلقا

قوله الا ان يغير تفسيره) فحينئذ يوصف الحال بالعدم لكن لايرد الاشكال حينئذ ايضا لما اشرنا اليه الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لاعلة الاحتياج مطلقا

قوله ولاتعليل القديم بغيره) فيه بحث لان الكلام فى الاحتياج الى العلة لاالى الغير والقول بانه لايتصور التأثير الابين المتغايرين بالمعنى المراد من الغيرية ههنا لايسمع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم الخ

قوله يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار) فى المباحث المشرقية فى الفصل التاسع والاربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطليوس

قوله فجوزه الآمدى) قال فى شرح المقاصد ومانقل فى المواقف عن الآمدى لايوجد فى كتاب ابكار الافكار الا ماقال على سبيل الاعتراض من انه لايمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا فى الوجود لاتقدم الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو لايشعر بابتنائه على كون الواجب تعالى مختارا لاموجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على ٢

استناد القديم اى الباقى دائما فى بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر (ثم انه) اى ماذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب ﴿ معارض بوجوه ﴾ الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية) اى عدم الاثر ينافى وجوده وهذا ظاهر وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك (فلايكون السابق منه) اى من عدم الاثر (شرطا لهما) اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلاله ضرورة ان شرط الشئ لاينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب (الثانى هو) اى الاثر (حال البقاء ممكن لان الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كامر (والمحوج الى العلة هو الامكان) فيكون الباقى حال بقائه محتاجا الى المؤثر فالايكون له الاحال البقاء اعنى القديم يجوز استناده فى بقائه المستمر الى المؤثر (الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة) اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة اوجزأ اوشرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والالكان الحدوث معتبرا فى الحاجة اليه (الرابع الواجب تعالى لواستجمع فى الازل شرائط المؤثرية) فى اثر من الآثار (قدم اثره) المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (والا) وان لم يستجمع تلك الشرائط فى الازل (توقف) تأثيره فى اى اثر فرض (على) امر (حادث) معتبر فى مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر (الخامس الامكان محوج فى العدم) كما هو محوج فى الوجود (لمامر وانه) اى العدم كعدم الحوادث (لااول له) بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر فى استمراره الازلى الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلا (معللة بذاتها) من حيث هى

﴿ سيالكوتى ﴾

لان المقصود اثبات الاحتياج فى البقاء باعتبار الوجود **قوله** (واذاكان كذلك) اى اذاكان العدم فى نفسه منافيا للوجود **قوله** (ضرورة ان الخ) اى هذه المقدمة ضرورية فانه اذاكان الشئ فى نفسه منافيا لآخر كيف يمكن ان يكون موقوفا عليه لوجوده نعم يجوز ان يكون موصوفا بنقيضه فيكون موقوفا عليه من حيث العدم بعد الوجود وهذا معنى مانقل عن الشارح قدس سره وان جاز اتصافه بماينافى المشروط كالخطوات المعدة للحصول فى المكان المقصود مع انها موصوفه بنقيض المشروط **قوله** (غير مسبوق بالعدم) فلايكون القدم مانعا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم وهذا معنى جواز استناد القديم الى العلة **قوله** (والمحوج الى العلة هو الامكان) كما اعترف به المستدل ايضا اعنى الامام **قوله** (يجوز استناده الخ) لوجود العلة المحوجة فيه **قوله** (اى ابطلنا الخ) اى المراد بالشرط مايتوقف عليه مطلقا ليتم التقريب **قوله** (والالكان الحدوث الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحدوث لازما للتأثير غير معتبر فى الحاجة وهذا هو جواب المصنف وسيجئ تحقيقه **قوله** (والثانى باطل) لان التسلسل مطلقا باطل عند المستدل سواء كانت الآحاد مجتمعة اومتعاقبة وفيه يجوز ان يكون الامور المتجددة اعتبارية واما ماقيل ان التسلسل فى الامور المتعاقبة يستلزم قدم الامر المشترك المستند الى العلة وهو المطلوب ففيه انه انما يتم اذ كان تلك الامور المتعاقبة متفقة الماهية وهو غير لازم **قوله** (فقد استند القديم الى المؤثر) لم يقيد المؤثر بالموجب اشارة الى ان مقصود المستدل نفى استناده الى المؤثر مطلقا كما يستفاد من دليله والتقييد بالموجب لانه محل النزاع اذ عدم استناده الى المختار متفق عليه **قوله** (وهذا معنى استناد القديم الخ) اذ المانع منه استمراره كما ساق اليه الدليل واما خصوصية

٢ منع السند قائلا لانسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ لاوجه لجعل ماذكره الآمدى اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لانزاع فى جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاختيار يأباه سياق الكلام على انها مبرهن عليها فلا وجه للاقتصار فى الجواب على منع السند حينئذ والحق ماذكره المصنف وفى الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن ههنا قال المصنف جوزه الآمدى واما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففى مجرد ان تقدم العلة بالذات لافى الايجاب

قوله وقال سبق الايجاد قصدا الخ) هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على جواز معية الايجاد القصدى بوجود المقصود زمانا وهذا ممالايناقش فيه والكلام فى جواز معية قصد الايجاد للوجود والفرق ظاهر فلابد ان يأول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه العبارة

قوله من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار) قال الاستاذ المحقق فى الذخر هذا المنقول عنهم كلام لاتحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار مايصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما فهذا يخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لايصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ

قوله وقد يقال الخ) دفع لما قد قيل

قوله اذ كان كافيا فى وجود المقصود كان معه) كما فى قصد البارى تعالى فان قصده المتعلق بالايجاد الذى هو علة مستلزمة للوجود كاف فى ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود ولايتوهم من هذا ان قصده تعالى قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم قدم كل ما تعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب فى جواز حدوثه ٢

(دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد مالا اول له الى غيره (قلنا) جواب لقوله فان قلت اى قلنا فى جواب كل ماذكرتم (دليلنا) الدال على ان الباقى لايجوز استناده حال بقائه الى المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به فى جوازه وذلك (لان المؤثر) فى الباقى (حال البقاء امالااثر له) فيه اصلا فلايكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه (اوهو) اى تأثيره فى الباقى (تحصيل الحاصل) فيكون ايضا باطلا بالضرورة (كامر) هكذا اجاب الامام الرازى وقال واما الاجوبة المفصلة فذكورة فى المطولات قال المصنف (وقد عرفت مافيه) اى مافى هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير فى الباقى وان كان قديما هو ان يكون دوامه لدوام المؤثر فلايكون تحصيلا للحاصل ولافى امر متجدد لاتعلق له بالباقى من حيث هو باق فلايتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة) فى قوله قد يحتاج بالضرورة فى البقاء (فالمنع) لان دعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (المعلول) المستند اليها فى البقاء (و) حكاية (الشرط) مع المشروط الذى يستند اليه فى بقائه (فرع ثبوتهما و) نحن (لانقول به) اى بثبوتهما اذ لاعلية ولاشرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلالزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكانه رجع

﴿ سيالكوتى ﴾

الوجود فلادخل له فى عدم الاستناد **قوله** (فلوفرض الخ) اعتبار الفرض لان المقصود يتم به ولاحاجة الى اعتبار الوجود والافالاربعة ثابتة لان الاعدام الازلية متصفة بها فلايرد ان الاربعة لاتكون الاحادثة ففرض ثبوتها فرض محال **قوله** (مالا اول له) اعنى الزوجية وان كان اعتباريا بناء على ان العدد من الامور الاعتبارية **قوله** (وهو ان التأثير الخ) يعنى ان اثره البقاء فى تمام مدته وتحصيل الحاصل انما يتوهم من اعتبار التأثير فى وقت معين فانه لكونه قديما يتقدم البقاء على ذلك الوقت المعين **قوله** (فى قوله قد يحتاج الخ) يعنى فى دليل قوله قد يحتاج نظرا الى تحرير الشارح قدس سره وهو قوله لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لان منع المقدمة المدللة لايصح الاباعتبار منع مقدمة من دليله واما على ماقررنا فلاحاجة الى هذه العناية **قوله** (لان دعوى الضرورة الخ) محل الخلاف وان كان احتياج القديم فى البقاء لا الاحتياج فى البقاء الا ان المستدل انما يقول بعدم احتياجه لاجل بقائه كما يفصح عنه دليله فكان الاحتياج مطلقا فى البقاء محل الخلاف **قوله** (وحكاية العلة مع المعلول الخ) اشار الى ان منع تلك المقدمة راجع الى منع دليلها اعنى قوله كالعلة والمعلول الخ **قوله** (بين الاشياء) اى الموجودات الممكنة فالاستشهاد بحركة اليد وحركة الخاتم والعلم والحيوة غير صحيح اذ ليس بينهما الامجرد الدوران وهو لايفيد العلية **قوله** (بلالزوم) اى بلالزوم وجودها فى الآن الثانى من تعلق الارادة بوجودها فى الآن الاول فوجودها فى الآن الثانى مستند الى تعلق آخر للارادة فيه وهكذا فى الآن الثالث والرابع فالعلية وان كانت بالنسبة الى الفاعل المختار لكن لااحتياج للمعلول فى بقائه اليه بل فى تجدد وجوداته على التعاقب وبهذا اندفع ماقيل اللازم مماذكره انه لاعلية بين الحوادث واما علية الواجب للحادث فلايمكن انكاره فله ان يقول مرادنا من العلية مايكون بينه تعالى وبين معلولاته نعم يلغو حينئذ ذكر الشرطية **قوله** (على تقدير كونه تعالى مختارا) فانه حينئذ استناد جميع الموجودات اليه ابتداء من غير توقف على شئ **قوله** (لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا) وضع المظهر موضع الضمير اشارة الى ان المراد مطلق المؤثر لا الواجب تعالى وذلك لان النزاع فى انه يجوز استناد القديم الى الموجب القديم اذ لا فرق بين كون المؤثر موجبا وان التأثير لاينافى الايجاب واذا فرض كون المؤثر موجبا فلايمكن القول بانه لاعلية ولاشرطية عندنا بين الاشياء لكونه مصادما للضرورة فان النار موجب

٢ ايضا لجواز ان تتعلق الارادة فى الازل بوجود الاثر فى وقته ولايجب وجود الاثر فى وقته فلايجب وجود المقصود الاعلى هذا الوجه الذى تعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر

قوله العالية المحتاجة فى بقائها الى العلم) نقل عنه رحمه الله ان الاولى ايرادها من المعلول لانهم قالوا انها معالة بالعلم وانما قال الاولى لانه يمكن ان المعلول السابق على الموجود

قوله واذ قد يراد) الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول فكأنه قيل اذ المعلول الحادث الباقى محتاج الى علته واذ قد يراد الخ

قوله وهو نفس وجوده فى الزمان الثانى) قيل يتم المقصود بان يراد بقاء الشئ على وجوده وعلى عدمه فيتحقق تأثير المؤثر فى الباقى ولادخل لبيان كون البقاء نفس الوجود فى الزمان الثانى ولك ان تقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام فى جواز استناد وجود القديم الى العلة الموجبة لكن لايخفى انه لابد فى الاستدراك فى جانب العدم الا ان يحمل على الاستطراد

قوله فلابد ان يكون موجودا) فيه منع لجواز ان يكون امرا اعتباريا على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد تكون مرادة ككون زيد عند محبوبه

قوله ضرورة ان شرط الشئ لاينافيه) لالان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافى الشئ لايجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط ينافى الكمال والفعل فان الشرط ههنا اعم من المعد يدل عليه مانقل عن الشارح حيث قال فى قوله ضرورة ان شرط الشئ لاينافيه وان جاز اتصافه بماينافى المشروط كالخطوات المعدة للحصول فى المكان المقصود مع انها موصوفة بنقيض المشروط بل لان صريح العقل شاهد بذلك كما ينبئ عنه لفظ الضرورة وبه اندفع ماقيل لم لايجوز ان يكون العدم السابق معدا لاشرطا حتى يلزم وجوب الاجتماع

قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز الخ) قيل عدم الجواز بالنسبة الى شرطية العدم لايلزم من عدم تحققه عدم تحقق الجواز بالنسبة الى امر آخر فان للشئ انحاء شتى يجوز امر بالنسبة الى البعض ولايجوز بالنسبة الى البعض الآخر وفيه تأمل

قوله والمحوج الى العلة هو الامكان) قيل يجوز ان لايكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا ٢

الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب (والعالمية) عندنا (نفس العلم) لامعللة به مع قدمهما كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لامدخل لها فى وجود افعالنا (فلذلك جاز تعلقها بالموجود) لبـاقى حال بقائه اذلاتأثير منـا هناك ابتـداء ولادواما فلا محذور بخلاف ماذا تعلق به التأثيرارادياكان اوايجابيافانه يستلزم ايجاد الموجود (واماعن المعارضات) الدالة على جواز استناد القدم الى المؤثر الموجب (فعن الاولى ان الشرط) فى استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السـابق) وهذا الشرط لاينافى وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك ايضا (وعن الثانية ان الكلام فى الباقى الذى لااول له) وهو القديم (وماذكرتم فيه) اى فى الباقى الذى لااول له (مصادرة وفى غيره لايفيد) يعنى ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذلامعنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثرا الشئ وان اردتم به ان الباقى الذى له اول وهو فى حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولايجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقى الذى له اول قد يتصور فيـه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقى الذى لااول له اذلايتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه (وعن الثالثة ان العقل) ببديهته (يحكم بان القديم) الذى هو مستمر الوجود فى الازل (لايحتاج) الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا (ولايجب) منه (كون الحدوث شرطا) للحاجة ومعتبرا فيها وحده اومع غيره على انا

❊ سيالكوتي ❊

للحرارة مشروط احراقها بيبس الملاقى وهما محتاجان اليهـا فى بقائها وبما حررنا اندفع ماقيل ان الكلام كان فى ان القديم يجوز ان يكون اثرا للموجب القديم واماان هذا الموجب القديم هو الله تعالى فليس بلازم فى هذا الجواب عند عدم الالتفات الى فرض الايجاب فان منشأه ارادة الواجب من المؤثر فى قوله كون المؤثر **قوله** (الى مذهبـه) من كون المؤثر منحصرا فى المختار وان التأثير مختص به يرشدك الى الرجوع قوله والعالمية عندنا نفس العلم وارادتنا غير مؤثرة **قوله** (والعالمية عندنا نفس العلم) اى نفس قيام العلم وليست حالا معللة بقيام العلم كما زعمه مثبتو الاحوال فلا يرد ماتوهم ان كون العالميـة التى هى اضافة بين العـالم والمعلوم نفس العـلم باطـل مصـادم للضرورة **قوله** (متوقف عـلى العدم) لتوقف النسبة على الطرفين فى الخارج والذهن و يلزم من ذلك توقفها على الوجود ايضا فيلزم اشتراط الشئ بنفسه ايضا لكن لقائل ان يقول المراد من مسبوقيته بالعدم عدم سابقية الوجود عليه لان العدم لايتصف بالسابقيـة فى الخارج بل هو اعتبارى ينتزعه العقـل من عدم سابقية لوجود فى الخارج فلايكون موقوفا على العدم وماقيل انه فرق بين الشرط ابتـداء و بين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد بالعدم فوهم لان القصـد مقارن لعـدم الاثر لامشروط به كما صرح به المصنف سابقا **قوله** (استناد القديم الى المؤثر) اشار باقامة المؤثر مقام الموجب الى ان المقصود عدم الاستناد الى مطلق المؤثر بقيد الموجب لكونه محل النزاع وقدم ذلك **قوله** (قد يتصورفيه التأثيرابتداء) بناء على عدم لزوم تحصيل الحاصل المحال **قوله** (فيتصور دوامه) اى التأثير **قوله** (لايتصور فيـه ابتـداء تأثير) على الاضافة لمامر من ان كل آن يفرض فيه التأثير كان البقاء مقدما عليه فيلزم تحصيل الحاصل المحال **قوله** (فكيف يتصور دوامه) فان الدوام فرع الوجود وقد عرفت ان التأثير فى تمام مدة البقاء فيكون البقاء حاصلا بهذا التأثير وتوهم لزوم تحصيل المحال انما نشأ من فرض التأثير فى وقت معين من اوقات البقاء **قوله** (الى مؤثر يفيده الوجود) اماكاشفة اومخصصـة وفائدته دفع النقض بصفاته تعالى لانها ليست محتاجة الى مفيد الوجود والاتقدم الذات عليها بالوجود بل الى ماهيته تعالى لاقتضائها اياهـا وقدم ذلك **قوله** (كون الحدوث شرطا للحاجة) لجواز ان يكون

٢ **قوله** فلوفرض ان الاربعة ثابتة ازلا) قيل ان الاربعة لاتكون الاحادثة وفرض ثبوتهـا ازلا فرض محال لايجدى وذلك لان ازلية العدد انما هى بازلية المعدودات والمعدودات الازلية ليست بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب ولاممكنات لان استناد القديم الممكن الى العـلة اول المسـئلة وفيـه بعد اغماضنا عن تعدد الصفات الازلية ان اربع عدمات مضافة الى اربع وجـودات كعـدم زيد و بكر و بشر وعمرو ازلية وان لم تكن قديمة والتمايز ثابتة باعتبار الاضافة وذلك يكفى فى ازلية الاربعة

قوله هكذا اجاب الامام الرازى) قال رحمه الله السؤال السابق والمعارضات والجواب كلها ذكرها الامام الرازى

قوله وهو ان التأثير فى الباقى وان كان قديما الخ) قال الاستاذ المحقق هذا الجواب لايشفى عليلا لان ذلك المؤثر امان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما يفيده دوامه اولا فان كان الاول فليبـين انه فى اية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطـاؤه البتة يقتضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والاكان تحصيـلا للحاصل ولايتصور للقديم هـذه الحالة وان كان الثانى لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة واياما كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ومحصلا له كيف وانه قول بان الممكن القديم لايفتقر فى اصل وجوده الى المؤثر فمن اين يلزم افتقاره فى دوام ذلك الوجود الى المؤثر ثم يرد على الامام انه قائل بان علة الافتقـار الى المؤثر هو الامكان و بالصفات القديمة لله تعالى ولاشك ان الصفات ليسـت واجبة لذواتهـا فتكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفاد وجوداتها منه فيلزم تأثير المؤثر فى القديم لكن هذا الالزام لايفيد الحكماء لانه بصـدد المنازعة معهم فى اقتدارهم على اثبات مطالبهم وهى قدم العالم على التفصيل المذكور فى كتبهم بالبراهين فلا سـبيل لهم الا ايرادها واتمامها بحيث لايبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولاينفعهم الكلام الاقناعى والالزامى و يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطى اصل الوجود فى حالة الوجود بهـذا الاعطاء واقتضـاء هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع فتأمل

قوله على تقدير كونه تعالى مختارا) واما على ٢

قد نلتزم شرطية الحدوث فى قبول التأثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بمـا سـبق وههنـا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبـل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذى هو الحدوث فى الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت مافيه (وعن الرابعة) انا نختار (انه) اى الواجب تعالى (مستجمع) فى الازل (لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل (مختار) فله تأخير الفعل الى اى وقت شاء (ولايلزم قدم اثره) انما يلزم ذلك ان لوكان موجبا بالذات وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد امر (وهمى لاحقيقة له فى الخارج) فلايلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنـا فى هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التى لاوجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبـارات العقليـة فاستنادها الى ذات الاربعة استنـاد وهمى لاحقيقة له فى الخارج فلايلزم من جواز هذا الاستنـاد دائما جواز الاستناد الحقيقى دائما (وثانيهما) اى ثانى الامرين من مباحث القديم (انه يوصف به) اى بالقدم (ذات الله تعالى اتفاقا) من الحكماء واهل الملة (و) يوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعرة) ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة

❊ سيالكوتي ❊

لازمالها متأخرا عنها بالذات **قوله** (بما سبق) من انه علة للتصديق بالحاجة لالثبوتها فى الخارج **قوله** (وهو ان القديم الخ) حاصله ان القديم اذا لم يقبل التأثير لقدمه كان القدم مانعا عن التأثير فكان قبول التأثير موقوفا عـلى انتفاء القدم لان انتفاء المانع مما يتوقف عليـه المعلول وانتفاء القـدم هو الحدوث من حيث الصدق وان تغايرا فى المفهوم فيكون التوقف على انتفاء القدم توقفا على الحدوث و بما حررنا اندفع ماقيل التوقف بمعنى المعلولية والتأخر غير مسلم والاستلزام مسلم ولافساد فيـه لانه لايثبت شرطية الحدوث وماقيل لانسلم ان انتفاء القدم عين الحدوث فان الاول عدمى ومفهوم اضافى بخلاف الثانى غاية الامر التلازم ولايلزم من شرطية احد المتلازمين شرطية الآخر **قوله** (انا نختار) لايخفى عليك ان المعارضة الرابعة لوتم ادل على استناد القديم الى الواجب تعالى لاعلى استناده اليـه عـلى تقـدير كونه موجبا بل انما يثبت استناده الى الموجب بناء عـلى امتناع استناد القديم الى المختار فاختيار كونه تعالى مختارا ليس رجوعا عن الايجاب الى الاختيار على ماوهم وقيل ان الشـارح قدس سره انما تركه ههنا لتعرضه لذلك فيما سبق فتدبر **قوله** (فله تأخـير الفعل الى اى وقت شاء) بان يتعلق ارادته فى الازل بوجوده فيما لايزال وليس فيه تخلف المعلول عن العلة التامة فان التخلف فى الايجاد القصدى هو ان لايقع على نحو قصده لا ان يتخلف عنه زمانا فان ذلك فى الايجاد الايجابى ضرورة ان الذات اذا كان موجبا يكون المعلول لازما لذاته وماقيل ان ذلك الوقت الذى سيوجـد فيه كان من جملة مايتوقف عليه فلم يكن مستجمعا لجميع شرائط الفاعليـة فى الازل فوهم لان ذلك لازم من لوازم التأثير يمتنع تحققه بدونه وليس بموقوف عليـه وكذا ماقيـل نقلنا الكلام فى ذلك الى الوقت الحادث و يتسلـسل لان الزمان عنـدنا موهوم متجدد يقدر به المتجددات و يمكن الجواب باختيار الشق الثانى بالقول بتجدد تعلقات الارادة والتزام التسلسل فيها **قوله** (امر وهمى الخ) اى امر عقلى ينتزعه العقل من استناد الوجود الى الوجود لاحقيقة له فى الخارج اذليس الخارج ظرفا لنفسه لعدم الطرفين فى الخارج **قوله** (استنادا حقيقيا) اى استنادا له حقيقة فى الخارج لتحقق طرفيه فيه **قوله** (من الاعـداد التى لاوجود لها الخ) لتركبها من الوحدات التى هى امور اعتبارية **قوله** (وكذا زوجيتها الخ) لان الموصوف اذا كان اعتباريا كان الصفة ايضـا كذلك **قوله** (ان الله سبحانه صفات) خلافا للحكماء والمعتزلة حيث نفوا الصفات واثبتوا الثمرات **قوله** (موجودة) خلافا

٢ تقدير كونه تعالى موجبا فلابد ان يصار الى الشرطيـة بين الاشياء والالزم قدم الحوادث لاستنادها الى الموجب بلاشرط حادث واما المصير الى العلية بينها فكأنه بناء على ان الموجب البسيط لايصدر عنه الا الواحد وفيه مافيه

قوله لكن الكلام عـلى تقدير كون المـؤثر موجبا الخ) فان قلت كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لايقـدح فيمـا ذكروذلك لان خلاصة كلام المعترض على دليل الامام الرازى انا نرى احتياج بعض الاشياء الى بعض فى البقاء بالفعـل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فجاز عـلى تقدير كون الواجب تعـالى موجبـا ان يحتاج المعلول القديم اليـه فى البقاء وحاصل جواب الامام انا لانقول بالعلية والشرطية بين الاشيـاء فى نفس الامر حتى يقال يتحقق الاحتيـاج فى البقاء بالفعـل بينها وجواز مثله على تقدير الايجاب ولايخفى ان هذا الكلام منتظم وان ابس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل الشارح كلام الامام على التنزل وتسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان المقصود ابطـال قول الفلا سـفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا فحينئذ يكون الانسب سوق الكلام على تسليم الايجاب ومايتفرع عليه من تسليم العلية والشرطيـة بين الاشياء واما نفى نفس الايجاب ومايتفرع عليه فهو بحث آخر ليس كلامه الآن فيه فعـلى هذا صح القول بان فى الجواب عدم الالتفـات الى مافرض اولا اعنى الايجاب و بهذا يندفع مايقال من انا لانسـلم ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان دليـل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمصنف بصدد تتمية ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب فى عنوان الكلام اشـارة الى قول الحكيم لالان المدعى مقصـور على عدم الاستناد الى الموجب

قوله وارادتنا غير مؤثرة) ولوسلم تأثيرها فهو فى الباقى الذى له اول و يتصور فيـه تأثير كما سيجئ فى الجواب عن الثانية هذا وانما لم نحمل الارادة فى السؤال على ارادة الواجب تعالى مع ان هذا الجواب لايتجه حينئذ لان السؤال المذكـور من طرف الفلاسفة وهم لايقولون بارادته تعالى وقد تحققت ان الكلام الالزامى لايفيدهم

قوله فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك ٢

فانكروه لفظا) اى انكروا ان يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اى لله تعالى (احوالا اربعة لااول لها هى الوجود والحياة والعلم والقدرة) اى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه وتعالى ازلا (و) اثبت (ابو هاشم) منهم حالة (خامسة) هى (علة الاربعة) المذكورة (ومميزة للذات) اى لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له فى الذاتية (هى الالهية) فقد اثبتوا مع الله فى الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا قال الامام الرازى وفيه نظر لان القديم موجود لااول له وهذه) الامور التى اثبتوها (احوال) لاتوصف عندهم بالوجود فلاتكون قديمة الاان يراد بالقديم ثابت لااول له لكن الكلام فى المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفى الصفات القديمة التى اثبتها الاشاعرة (بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا) معذاته تعالى (صفات) اى اوصافا (ثلاثة قديمة سموها اقانيم و) هى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية (هى العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقدوقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو (فكيف لايكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (او اكثر) كما اذضم اليها التكوين اوغيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما (والجواب انهم) اى النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) اى الاقانيم المذكورة (ذوات) لاصفات (وان تحاشوا عن التسمية بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل بالانتقال لايكون الاذاتا) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة

﴿ سيالكوتى ﴾

للمحققين من المتكلمين والصوفية حيث قالوا ان علمه عبارة عن التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم وقدرته عن التمكن وارادته عن تخصيص احد المقدورين وكذا السمع والبصر فهو امور اعتبارية زائدة على ذاته يترتب عليها ثمراتها (قديمة) خلافا للكرامية القائلين بحدوثها وتجويز كون ذاته تعالى محلا للحوادث قائمة بذاته تعالى وخلافا للمعتزلة حيث قالوا ان كلامه تعالى غير قائمة به بل بما يوجد فيه و بعضهم الى ان ارادته تعالى حادثة لافى محل **قوله** (اى انكروا الخ) يعنى ان الضمير راجع الى مايفهم من كون صفاته تعالى قديمة وهو كون ماسوى ذاته قديما وليس راجعا الى المذكور لانه يشعر بانهم قالوا بالصفات لكنهم انكروا قدمها **قوله** (اى الموجودية الخ) فسرها بتلك لانها من الصفات الموجودة لاالاحوال **قوله** (هى الالهية) اى الواجبية **قوله** (لاتوصف عندهم بالوجود الخ) بل بالتحقق الذى يرادف الثبوت الشامل للوجود والحال والمعدوم الممكن وماقيل فى دفع النظر لامعنى للوجود الاماعنوا بالثبوت فلافرق فى المعنى بين قولنا لااول لوجوده ولااول لثبوته حتى اونوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت ليس بشئ **قوله** (اجماعا) لانه يستلزم ايجابه تعالى المنافى للنصوص القطعية الدالة على كونه تعالى مختارا **قوله** (سموها اقانيم) لانها اصول الخلقة ولعلهم يرجعون القدرة والارادة الى العلم **قوله** (والمستقل بالانتقال) هذا انما يتم على قولهم بالانتقال حقيقة واما اذا اريد به الظهور التام والتجلى فلايتم وايضا التزام الكفر كفر لالزومه وماقيل من لزوم الذاتية للانتقال الحقيقى بين فهو بمنزلة الالتزام فممنوع حيث ذهب البعض الى جواز الانتقال على الاعراض وان كونه بمنزلة الالتزام لايوجب التكفير لتحقق الشبهة **قوله** (دون اثبات الصفات القديمة الخ) لانه لايستلزم ايجابه تعالى لان الموجب والمختار قسمان للفاعل وذاته تعالى ليست بفاعل لصفاته تعالى والاتقدم عليها بالوجود بل مقتضية لها

٢ ايضا) وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجامع اياه فى العباد وفى المولى انما لايجامع لتمام فاعليته لالاختياره وفيه بحث ظاهر والتحقيق فى الجواب ان العدم السابق لاينافى وجود الاثر ولافاعلية الفاعل وانما ينافيهما العدم المقارن ومنافاة المقارن لايمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من حيث هو عدم مناف منعناه وهو ظاهر

قوله قد يتصور فيه التأثير ابتداء) ان اراد بالتأثير الابتدائى التأثير فى اصل الوجود فقد عرفت انه يمكن فى القديم وان ذلك التأثير جائز فى حال الوجود بهذا الايجاد وان اراد به التأثير فى اول زمان الوجود كما هو الظاهر فقد لايسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التأثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لماكان مرتفعا بتحصيل وصف البقاء فى الزمان اللاحق الذى لم يكن حاصلا فى الزمان السابق سواء كان الباقى قديما اوحادثا لم يكن لتحقق اول زمان الوجود وانتفائه دخل فى الاستناد الى الفاعل

قوله ومن الثالث ان بداهة العقل الخ) يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لايخلو عن دعوى الضرورة فى محل الخلاف

قوله بما سبق) من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط

قوله وههنا بحث) ناظر الى قوله لايجب كون الحدوث شرطا

قوله فقد عرفت مافيه) من انه لاتعلق له بهذا المقام اذ المقصود بيان علة الحاجة لابيان علة التصديق

قوله لكنه فاعل مختار قيل) الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لايكون قديما واقام الدليل عليه ادعى المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه ولعله لم يتعرض له الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بان المعارضة انما هى فى ملخص الدعوى وهى ان اثر المؤثر لايكون الاحادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم ٢

لاثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه ومامن اله الااله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لايكون كافرا (وسيأتيك فى بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى ﴿ تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلايوصف بالقدم باجماع المتكلمين) لان ماسوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم (وجوزه الحكماء اذقالوا العالم قديم) على التفصيل الذى ستطلع عليه فى البحث عن حدوث العالم (واثبت الحرنانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان (قدماء خمسة اثنان) منها (عالمان حيان) والاولى كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان (وهما البارى والنفس) اما البارى فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها مايكون مبدأ الحياة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية لذواتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاعالمة ولاحية) ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لافاعلان ولامنفعلان (هى الهيولى والفضاء والدهر) فالهيولى قديمة والااحتاجت الى هيولى اخرى هى منفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والالكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولولم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلاتتميز جهة اليمين عن اليسار ولاجهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولايتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لافاعلان ولامنفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا سمى بالقول فى القدماء الخمسة (وستقف على ماخذهم فى اثناء مايرد عليك) فى الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية ﴿ المقصد السادس ﴾ فى ابحاث الحدوث) وهى ايضا راجعة الى امرين (احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) اى لوجوده (اول هو) اى الحادث (معدوم قبله) اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (كما يدل عليه الخ) يعنى ان المراد ثالث ثلثة فى الالوهية بحسب العادة بدليل قوله تعالى ومامن اله الااله واحد **قوله** (لان ماسوى الله تعالى) اراد به المعنى الاصطلاحى على خلاف ماأراد المصنف بالغير فى قوله واما غير ذات الله الخ اواراد سوى الله وصفاته على الحذف بقرينة السابق **قوله** (مخلوق) اى يتعلق به الايجاد بخلاف الصفات فانها متقدمة على مرتبة الايجاد لانه فرع الوجود وهى فى مرتبته كما مر مرارا **قوله** (لكانت مادية) اى مسبوقة بالمادة التى يتعلق بها وليست كذلك لكونها قديمة فلا يرد ان استحالة اللازم ممنوعة لانها مادية بمعنى انها متعلقة بالبدن الذى هو مادتها وان لم تكن مادية بمعنى حلولها فيها و اللازم للحدوث المادية بالمعنى الشامل لهما كما يجئ **قوله** (اشارة خفية) اى اجمالية **قوله** (وهى ايضا راجعة الخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للاشارة الى وجه التعبير بالابحاث مع ان المذكور امران والى وجه صحة قوله احدهما بضمير التثنية على مافى اكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور معنى اعنى لفظ امرين المفهوم من ذكر الابحاث لكونها راجعة اليهما **قوله** (اى يكون الخ) اشارة الى ان المراد مسبوقية وجوده اذلامسبوقية للذات عن العدم فالحدوث صفة للوجود فى نفسه وللحادث باعتبار متعلقه والى ان المراد المسبوقية الزمانية اذقابلية العدم عن الوجود زمانية **قوله** (سبقا ذاتيا) بقرينة التفريع اعنى قوله فيكون الحادث اعم فانه لو اريد السبق الزمانى كان الحادث الذاتى والزمانى متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبقا زمانيا يكون ذلك الغير فى زمان عدمه واعلم ان المراد الاعم من الذاتى والزمانى لان الحدوث الذاتى ليس اعم من الحدوث الزمانى

٢ وان كان مختارا ونحن نلتزم قدم اثره فباى وجه حصل التأثير فى ذلك القديم عندكم فهو وجه تأثير الموجب عندنا فاجاب المصنف بانه اذا كان مختارا يجوز تأخير الفعل وان كان مستجمعا للشرائط كلها هذا وقد عرفت ان الانسب بالسياق ان يكون السؤال والمعارضات كلها على تسليم الايجاب على انه يتجه ان يقال من جملة الشرائط تعلق الارادة وحينئذ يجب المعلول فان كان الشرائط كلها حاصلة امتنع التخلف والايلزم التسلسل او الايجاب وقد اجيب عنه بانه يجوز ان تتعلق الارادة فى الازل بوجود المقدور فى وقت معين بما لا يزال فيكون الشرائط التى من جملتها التعلق كلها حاصلة فى الازل مع حدوث المتعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرائط حينئذ حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققا فى الازل كما هو المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث ويتسلسل اللهم الا ان يقال حضور ذلك الوقت الذى هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التى لا وجودلها فى الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه غير ازلى فليتأمل

قوله امر وهمى لاحقيقة له) ومعنى تأثير العدم فى العدم عدم تأثير العلة فى الوجود وقد اشار المصنف فى بحث الامكان الى مافيه فليتذكر

قوله المساوية له فى الذاتية) وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات

قوله وفيه نظر الخ) قيل فى عبارة الامام الرازى اشارة الى انقطاع هذا النظر الذى اورده الطوسى فى نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولامعنى للقديم الاذلك فان قوله ولامعنى للقديم الاذلك اشارة الى دفع النظر اى لامعنى للوجود الاماعنوا بالثبوت فلافرق فى المعنى بين قولنا لااول لوجوده ولااول لثبوته حتى لونوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت فتأمل

قوله اى اوصافا) فسر الصفات بالاوصاف توجيها لقوله ثلثة مع ان الظاهر ثلثا ٢

سواءكان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى و بازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالتفسير الثانى (اعم) منه بالتفسير الاول (اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) فى اثبات الحدوث الذاتى (الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشئ لذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لا وجوده) اى عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتى) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزأ لعلته ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا (ورد عليه) اى على الدليل الذى ذكروه (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) اى اقتضاء الممكن (لذاته العدم ليكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذ ثبت ان ارتفاعه

﴿ سيالكوتى ﴾

صدقا بل وجودا يشير اليه قوله سواء كان هناك سبق زمانى اولا حيث لم يقل سواء كان زمانيا اولا **قوله** (سواء كان الخ) اشار بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصورا على المسبوق بالعدم لا على انه ليس ذلك معناه **قوله** (اعم منه بالتفسير الاول) وكذا من القديم الزمانى والقديم الذاتى اخص من القديم الزمانى **قوله** (ان ثبت) انما قال ذلك للتردد فى ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور **قوله** (لذاته) متعلق بقوله غير مقتض لا بالممكن يرشدك الى ذلك قوله ولغيره مقتض له **قوله** (تقدم الواحد الخ) اى بالطبع لا بالعلية لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات ايضا **قوله** (ويظهر من هذا الكلام) اى من التفريع المذكور او من استدلالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه الى العلة بديهى لا يحتاج الى الاستدلال **قوله** (لكنه مشكل جدا) قد يقال فى دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا وجوده الخ فاذن لا اقتضاؤه لوجوده مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان وانه حينئذ يكون راجعا الى ما قاله الامام والكلام فى ان القول بالتقدم الذاتى للعدم مشكل ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عدمه متقدم على وجوده مع ان التخصيص بامكان العدم لا معنى له لان الامكان مطلقا مقدم على وجوده ولو سلم فكما ان امكان عدمه مقدم على وجوده يصح ان يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل طرف مقدم على وجوده لا امكان طرف آخر **قوله** (فان العدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقا على العدم سبقا ذاتيا بان يقال الممكن غير مقتض لذاته العدم ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذن لا عدمه اعنى وجوده مقدم على عدمه **قوله** (على اقتضاء الوجود) وكذا على ان يثبت ان ما بالذات الخ) وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير متوقف على اللااستحقاقية بحسب

٢ **قوله** والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا) وهذا الانحصار ظاهر معلوم لهم كما اشار اليه بقوله لانهم اثبتوها ذوات فلا يرد ما توهم من ان الكفر التزام الكفر لا لزومه وقد يقال بعض النصارى لا يقولون بالانتقال بل بالتعلق او الاشراق فالعمدة فى تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم آلهة ثلثة وانكارهم لنبوة محمد عليه السلام

قوله لاثباتهم آلهة ثلثة) تكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح فى الالهيات بانه لا يخالف فى مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا بتعدد المستحق للعبادة بل سووا بين الثلثة فى المرتبة واستحقاق العبادة كما اشار اليه التفتازانى فى بحث حذف المسند من المطول ان قلت فالنصارى يشارك الوثنية فى الاشراك بالله فما بال النصرانية صح نكاحها مع قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قيل هذه الآية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب آخر مذكور فى كتب الفقه

قوله والاولى كما فى المحصل الخ) وايضا لو قال حيان طالان بتقديم الاعم لكان اولى

قوله ما يكون مبدأ للحيوة) فلا يندرج فيها الصور النوعية للنبات

قوله وهى ايضا راجعة الى امرين الخ) اما اشارة الى توجيه قول المصنف احدهما بتثنية الضمير على ما فى اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها لرجوعه الى الابحاث واما اشارة الى وجه اقتصاره على بحثين مع انه عنون المقصد بالابحاث ان كان العبارة احدها على ما فى بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيها اى ثانى ابحاث الحادث

قوله احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث اثبات المحمولات للموضوعات اعنى الذوات فتعريف الحدوث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتى للممكنات واما التعريف فمن قبيل المبادى التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوى

قوله اذ المعلول القديم ان ثبت) لا شبهة فى ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك

قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود) قوله ٢

سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) فى الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا ﴿ نكتة ﴾ الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه) اى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه (فهو) اى ذلك السابق (اما عدمه) الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) اى ثانى ابحاث الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزمانى (يستدعى مادة) اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة و اما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة) اى زمانا (واما المادة فلانه) اى الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) امر (وجودى) لما مر من ادلة وجوده فى بابه (يستدعى محلا) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل

﴿ سيالكوتى ﴾

الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالغير فليس بشئ لان الثابت فيما تقدم ان الواجب بالغير يلزم ان يكون ممكنا لانه موقوف على صفته التى هى اللااستحقاقية **قوله** (ولم يثبت ذلك الخ) لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين **قوله** (غير الماهية) اى زائد عليها فى الخارج فيتصور هناك امر ان يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء واما لتقسيم الى الواجب والممكن والممتنع فيكفيه التغاير بين الماهية والوجود فى الذهن بحسب المفهوم فتدبر **قوله** (نكتة) متضمنة لبيان منشأ الاختلاف كما صرح به وليس المراد منه ان الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما وهم فانه لم يذهب اليه احد ومعناها ما تقدم من كون الحدوث الذاتى عبارة عن المسبوقية بالغير كما اختاره اولا لا عن المسبوقية بالعدم سبقا ذاتيا او عن مسبوقية الاستحقاقية باللااستحقاقية **قوله** (اى محلا) لامكان الحادث او محلا للحادث بان يراد بالمحل اعم من ان يكون محله حقيقة او شبيها به ليدخل الجسم بالقياس الى النفس **قوله** (اما موضوعا) اى محلا يقوم الحال سواء كان جسما او صورة او هيولى او نفسا بالقياس الى اعراضها **قوله** (ان كان الحادث عرضا) لان الحال المتقوم بالمحل عرض **قوله** (واما هيولى) اى محلا متقوما بالحال سواء كانت هيولى اولى او ثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات **قوله** (ان كان الحادث صورة) لان الحال المقوم للمحل صورة **قوله** (لان الموضوع) اى الموضوع الذى قصد بتعميم المادة ادخاله اعنى الجسم بالقياس الى اعراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها النفسانية المتجددة كالالم واللذة والسرور والغم فلا يرد انه لو اريد به الموضوع مطلقا انتقض بالمبادى العالية فانها موضوعات لاعراضها مع عدم اشتمالها على المادة وان اريد به موضوع الحادث انتقض بالهيولى بالقياس الى اعراضها لعدم اشتمالها على المادة **قوله** (مشتملان عليها) اشتمال الكل على الجزء كما فى الجسم بالقياس الى اعراضه والمتعلق بالقياس الى النفس او اشتمال الملزوم على اللازم كما فى النفس الناطقة بالقياس الى الاعراض الحادثة فيها فانها لاستلزامها البدن مستلزمة للهيولى **قوله** (وهو ظاهر) اذ لو لم يكن ممكنا لزم الانقلاب **قوله** (لامتناع قيام الامكان الخ) لكونه امرا

٢ لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له

قوله وما بالذات مقدم على ما بالغير) قيل لان ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع

قوله لكنه مشكل جدا فان العدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن

قوله لكنه منظور فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على اللااستحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول فى كلام المصنف فى الموضعين للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود لما اورده تأمل

قوله ولم يثبت ذلك الخ) قال رحمه الله لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين

قوله هذا اذا قلنا الخ) نقل عن الشارح انه لو لم نقل هذا لكان اولى لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير

قوله مختصا بالواجب تعالى) نظرا الى الدليل وان كان اعم منه بحسب المفهوم

قوله اى محلا) ينبغى ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لا نفسه ليستقيم فى صورة كون الحادث نفسا

قوله واما هيولى ان كان الحادث صورة) فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لا هيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس

قوله وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها) سياق الكلام يستدعى هذا التفسير ليصح قوله فيما سيأتى وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة الخ ٢

قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اى نفس ذلك الحادث الممكن (اذلايوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لاتعلق له به اصلا فانه لايصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولاامرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له فى الوجود لان صفة الشئ لاتقوم بمايباينه (كقدرة القادر مثلا) اى كالفاعل القادر على ماتوهمه بعضهم من ان معنى امكان الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اى القدرة بل صحتها (معللة بالامكان) اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فاذا سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشئ صفة له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلايكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له (فهو) اى ذلك المحل امر (متصل به) اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به (وهو المادة) ولابد ان تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة

❊ سيالكوتى ❊

اضافيا **قوله** (وليس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات ان الحادث قبل وجوده ممكن وان الامكان يستدعى محلا موجودا ثبت ان محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم الشئ على نفسه المفاد بقوله اذلايوجد قبل وجوده فاقيل من انه بعد تحقيق ان الامكان موجود قبل وجود الحادث لاحاجة الى نفى كون محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولايحتمل هذا حتى ينفى وخصوصا قدنفاه بهذا التحقيق ليس بشئ لانه ان اراد عدم الاحتمال عند العقل فممنوع وان اراد فى نفس الامر فلا يجدى ولانه مانفاه بهذا التحقيق بل بضم مقدمة اخرى بديهية **قوله** (ولا امرا متعلقا به الخ) اشار بالتعميم الى ان الاحتمال الاول متروك بيانه فى المتن لظهوره **قوله** (ومباينا له فى الوجود) ليس المراد به نفى ان يكون لكل منهما وجود على حدة بل نفى المقارنة بينهما فى التحقيق كما سيجئ **قوله** (لاتقوم بمايباينه) واما اذا كان مقارنا له فيجوز قيام صفة احدهما بالآخر بان يكون فى الحقيقة امر واحد يعتبر صفة لاحدهما باعتبار وصفة لآخر باعتبار آخر فلا يرد ان صفة الشئ لايقوم الابنفسه لابغيره سواء كان مباينا اومقارنا **قوله** (اى كالفاعل القادر) فالتمثيل المذكور تمثيل الامكان ليعلم منه تمثيل الامر المنفصل والتقدير كان يكون الامكان قدرة القادر فيكون محله الفاعل المباين للحادث وانما لم يقل كالقادر اشارة الى ان صحة كونه محلا لامكان الحادث موقوفة على ان يكون الامكان عبارة عن قدرته **قوله** (على ماتوهمه بعضهم) فيه اشارة الى ان التعرض بخصوص القدرة للتنصيص بالرد عليهم والافالاولى التعميم بان يقال كصحة صدوره من الفاعل **قوله** (صحة اقتدار القادر) فيه اشارة الى ان المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة لاالصفة الحقيقية ولا الاقتدار بالفعل اذلااشتباه لهما بالامكان **قوله** (لابالقياس الى الفاعل) وان كان صفة له بالقياس الى الوجود والعدم **قوله** (وهو المادة) فيه انه انمايتم اذا لم يجز حدوث صفة فى المجرد اوحدوث جوهر مجرد فى جوهر مجرد مع انهم بنوا عدم جوازه على ان كل حادث مسبوق بمادة **قوله** (ولابد ان تكون قديمة) بنفسها او باعتبار جزئها ان فسر المادة بالمعنى الاعم **قوله** (وفى المباحث المشرقية) بيان الاتصال التام الموجب لجواز قيام امكان الحادث بالمحل **قوله** (يوجد عن تلك المادة) بان يكون متقوما بها فيكون وجوده فى نفسه هو وجوده فيها فامكانه هو امكانه فيه فان مآل قولنا البياض يمكن ان يوجد فى الجسم وقولنا الجسم يمكن ان يوجد فيه البياض واحد **قوله** (وتارة يوجد فيها)

٢ **قوله** لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها) المراد من الاشتمال الاستلزام لا التركب لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادى العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادى بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادى كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرحوا به فاستلزام موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادى وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس يحدث لها اللذات والآلام فى النشأة الاخرى وليس فيها حينئذ شائبة المادة

قوله وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتى اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادى كما هو الحق فلا وسيصرح به المصنف

قوله لما مر من ادلة وجوده) فان قلت الذى مر من ادلة وجوده هو الامكان الذاتى والامكان المستدل به ههنا هو الامكان الاستعدادى كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجودية الامكان الذاتى تدل على وجودية الاستعدادى بلاتفاوت الا ترى الى قول المصنف هناك بعد ذكر الادلة الثلثة بل تلك طردها فى كل ماحاولت اثبات كونه وجوديا لكن لايخفى عليك ضعف تلك الادلة فبناء دعويهم عليها بناء على غير اساس

قوله ولا امرا متعلقا به الخ) اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين المذكورين

قوله لان صفة الشئ لاتقوم بمايباينه) فيه بحث لان صفة الشئ لاتقوم بغيره مباينا كان اوغيره واما وصف غير المباين بصفة اخرى مأخوذة بالقياس الى ذلك الشئ فذلك ممكن فى المباين ايضا كما لايخفى

قوله كقدرة القادر) بتوجيه العبارة على حذف المضاف اى محل قدرة القادر وماذكره الشارح خلاصة المعنى

قوله هو صحة اقتدار القادر) لاحاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه فى حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا ٢

يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتبارى كما سبق وانتم معترفون به) والامور الاعتبارية لاتستدعى محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذى يستدل به على وجود محله (هو الامكان الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى) لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشئ عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولايتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشئ الذى ينسب اليه الامكان لابه وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتى فاراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اى تحقيق كلامهم فى هذا المقام (ان الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتى اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب تام فى فاعليته لاقصور فى فيضه ولابخل هناك ولاتفاوت الامن جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول (والا) وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان) ذلك الشرط (قديما دام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلايتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى مالانهاية له (فهى) اى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معا وهو باطل لماسيأتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل

❊ سيالكوتى ❊

وان لم يكن متقوما بها لكنه حال فيها محتاج اليها فمآل وجوده فى نفسه هو وجوده فى المحل فكذا امكاناهما **قوله** (يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطا بوجودها وان لم يكن متقوما بها ولاحالا فيها فيكون وجوده فى نفسه هو وجوده معها فكذا الامكانان **قوله** (الذى يستدل به الخ) اى ليس المشار اليه بهذا الامكان الامكان المذكور فى الاستدلال السابق فانه صريح فى الامكان الذاتى حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث واكتفى فى وجوديته على الادلة السابقة وعلل صحة الاقتدار به بل الامكان المذكور فيما يستدل به المدعى ولذا اورد صيغة المضارع فهو جواب بتغيير الدليل **قوله** (يوهم الاستدلال) اى يدل دلالة ظاهرة على هذه المقدمة الوهمية الكاذبة لان دلالتها وهمية فلا يرد ان الدلالة المذكورة صريحة فى تلك العبارة وان الظهور ينافى الايهام **قوله** (اى تحقيق كلامهم) لاتحقيق الامكان الاستعدادى على مايتبادر من قربه فى الذكر بناء على ان التحقيق المذكور مشتمل على اثبات الامكان الاستعدادى مع اثبات انه قائم بالمادة **قوله** (لان الواجب تام الخ) فلاشرط لتأثيره وفاعليته ولهذا قال ان الممكن ان كفى الخ ولم يقل ان الواجب ان استجمع شرائط التأثير فى الازل الخ و بهذا سقط ماقيل ان الشروط المتسلسلة شروط لفاعلية الواجب فيكون قائمة به فلاحاجة الى محل مختص بالحادث **قوله** (فان كان ذلك الشرط قديما الخ) يعنى ان ذلك الشرط لابد ان يكون موجودا والموجود منحصر فى القديم والحادث فان كان الشرط قديما الخ وذلك لان المعدوم لايجوز ان يكون شرطا لوجود الحادث باعتبار عدمه السابق ولاباعتبار عدمه المستمر لكونهما ازليين فيكون باعتبار عدمه اللاحق وذلك يستلزم كونه شرطا باعتبار الوجود ايضا و بهذا سقط ماقيل يجوز ان يكون شرطه امرا معدوما متجددا فلايكون قديما ولاحادثا يوجد بعضها عقيب بعض الخ فان قلت عدمه بعد الوجود لايحصل الابزوال علة وجوده بتلك العلة فان كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال الواجب لاستناد الموجودات كلها اليه وان كانت مركبة من الموجودات والمعدومات وكان زوالها

٢ لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ماقيل فى حصول صورة الشئ فى العقل وقد عرفت انه كلام من يفعنده

قوله بل صحتها معللة بالامكان) قد عرفت انه لااحتياج الى اقحام الصحة فان نفس القدرة تعلل بالامكان ايضا فيقال هذا مقدور لانه ممكن فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد المجردات فسئل لماذا كان الامر كذلك يجاب بانه يمكن منه دون ايجاد المجردات فعلم ان ههنا امرا آخر غير الامكان الذاتى وهو الذى علل به صحة الايجاد قلت اجيب بان الكلام فى القادر المطلق والذى يعلل به قدرته هو الامكان بلاشبهة وفيه ان هذا لايلايم السوق لان الفلاسفة لايقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يقال تفسير القدرة بمعنى سبق قول الحكماء به وفيه مافيه بقى فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المصنف هو الاستعدادى ولاخفاء فى ان الذى يعلل به القدرة هو الامكان الذاتى فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادى ايضا يعلل به القدرة فيجاب من سأل بماذا صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والمنع مكابرة

قوله وهو المادة) فيه بحث لانا لانسلم ان المتعلق بالحادث منحصر فى المادة بالمعنى المذكور لم لايجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لايجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسمانى حالا فى جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهرا غير جسمانى كعلوم العقول فيبطل حينئذ مافرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق المادة

قوله وفى المباحث المشرقية) تقوية لماسبق من تعميم المادة

قوله يوجد عن تلك المادة كالاعراض) المراد بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لاتوجد من الهيولى بل من الجسم

قوله والامور الاعتبارية لاتستدعى محلا موجودا) اى موجودا فى الخارج كما هو المدعى ٢

في الامور المترتبة طبعا اووضعا مع كونها موجودة معا (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا لما عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لايشذ عنه شئ (وخارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه (وانه محال واما متعاقبة) في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض (ولابدله) اى لذلك المجموع (من محل يختص به) اى بالحادث المفروض اولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) اى اختصاص مجموع الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به (فاذن له) اى لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لاالى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط اللاحق) وان كانا بحيث لايجتمعان معا في الوجود (ومقرب للعلة الموجدة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على مالايتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة اليه فيوجد (وهو) اى هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث

﴿ سيالكوتي ﴾

بزوال المعدومات يلزم وجود الامور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة قلت يجوز ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضى ذاته فلا يحتاج الى عدم علة وجوده **قوله** (ولان ذلك المجموع) يعنى اذا كان تلك الحوادث موجودة معا كان هناك مجموع في الخارج حادث لوجوب حدوث الكل عند حدوث الجزء موصوف بحدوث مغاير لحدوث الجزء لكونه معللا به فاندفع ماقيل انه ليس في الخارج الا آحاد المستندة بعضها الى بعض ولامجموع ههنا لان مغايرة الكل المجموعي لكل واحد بديهي وكذا ماقيل ان هذا الدليل جار في صورة التعاقب ايضا اونقول تلك الحوادث المتعاقبة حادثة فيحتاج الى شرط حادث داخل فيها وخارج عنها اذ ليس في الخارج في صورة التعاقب في شئ من الازمنة الاحادث واحد مشروط بحادث سابق عليه ومجموعها ممتنع الوجود في الخارج فكيف يحتاج الى شرط حادث **قوله** (لانه من جملة الحوادث المترتبة) وبهذا اندفع ماتوهم من انه يجوز ان يكون ذلك الشرط خارجا من مجموع تلك الحوادث مشروطا بحادث آخر فان اعتبر هذا المجموع يكون مشروطا بحادث آخر خارج عنه وهلم جرا فلا يلزم دخول ذلك الشرط في شئ من المجموعات ووجه الدفع ظاهر لانا اخذنا جميع الشروط التي يتوقف عليها وجود الحادث **قوله** (وخارجا عن ذلك المجموع) فيه بحث لان اللازم مماذكر ان يكون كل حادث موقوفا وجوده على حادث آخر كيلا يلزم قدمه بسبب استناده الى الواجب القديم واما ان ذلك الحادث الموقوف عليه يجب ان يكون خارجا عنه فكلا فيجوز ان يكون حدوث ذلك المجموع بواسطة حدوث جزئه وهو ماعدا الشرط الاخير الذي يتصل بوجوده وجود الحادث المفروض اولا وحدوث مافوق الشرط الاخير بواسطة حدوث مافوقه بواحد وهلم جرا وسيجئ تحقيق هذا البحث ان شاء الله تعالى **قوله** (فانه اذ لم يتعلق الخ) هذا بناء على ماقالوا من ان نسبة المباين الى جميع الاشياء على السوية لكنه مبحوث فيه اذ يجوز ان يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث وان لم يكن في محل اوكانت في محلا لا اختصاص له بذلك الحادث **قوله** (فاذن له الخ) فان قلت بعد ماثبت ان لتلك الحوادث محلا يختص بالحادث ثبت ان الحادث مسبوق بالمادة فلا حاجة الى هذه المقدمات قلت لانسلم ذلك لان ذلك المحل يجوز ان يكون ماهية ذلك الحادث متصفة به قبل وجوده فلابد من اثبات ان تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد والشدة والضعف فتكون موجودة

٢ ههنا واما استدعاؤها محلا موجودا في الجملة ولو في الذهن فقاعدة ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوتي وهو قابلية الوجود والعدم لاسلبي كما يشعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتض لوجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه في الذهن ممكنا لاتصافه بهذا السلب لامتناعا لان اقتضاء العدم امر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعا ولكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به فالحادث لايتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج وفي الذهن كما لايتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا ويمكن الجدل في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان عدم ثبوت الممتنع في المبادي العالية الكافي في اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا آخر اعني عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين وبسلبه ايضا فليتأمل **قوله** ثم ان ظاهر عبارتهم الخ) خصوصا قولهم الامكان وجودي لما مر من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه

قوله احتاج الى حادث آخر) فيه بحث لم لايجوز ان يكون الشرط الحادث امرا عدميا وان نوقش في اطلاق الحادث على العدمي يقول لم لايجوز ان يكون شرط الحادث امرا عدميا مجددا وقد سبق ان التجدد لايستلزم الوجود لانقال العدم السابق ازلي فلا يكون شرطا للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمي والعدم كما مر في بحث التعين فان قلت ذلك الامر العدمي يستدعي ايضا محلا والا تساوت النسبة كما سيأتي قلت لانسلم اقتضاء المحل الوجود فان قلت سيجئ ان الشرط مقرب ولا قرب في المعدوم المحض قلت سيجئ ايضا مافي حديث القرب

قوله ولان ذلك المجموع الخ) قيل هذا انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح في بحث ابطال التسلسل ماينفع به هذا الكلام ٢

(وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى (من استعداد العناصر له ولايتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف) والنفي المحض (فاذن هو امر وجودي ومحله) الموجود ايضا (هو المادة وهذا) الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي (مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار) والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين ان المبدأ مختار يفعل مايشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لاوجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي لكنه يتعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس هو بموجود في الخارج اذ ليس لنافي الخارج

﴿ سيالكوتي ﴾

فلابد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون محلها ماهيته **قوله** (وانه امر موجود) هذا ماذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات واستدلوا عليه بماذكر في المتن من انه قابل للشدة والضعف والمعدوم لايكون كذلك وفيه ان قبوله لها ليس الا واجبا منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولادليل على ان في النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملموسات المقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار واذا كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به ولاحاجة الى المحل ولو سلم انه موجود فاللازم ان يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث ولو سلم فلا نسلم انحصار المحل في المادة بالمعنى الذي فسروها لجواز ان يكون جوهرا مجردا محلا لجوهر مجرد حادث ولم يقم دليل على امتناعه او محلا لعرض حادث كالعقول والنفوس لاعراضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله اذ يبطل حينئذ مافرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول كمالاتها بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال القدماء الاستعداد وان لم يكن موجودا الا انه عبارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك في جانب الفاعل فهو في جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا يكون في الحادث فلابد له من حامل آخر ويرد عليه مع ماسبق انه يجوز ان يكون التغير في جانب الفاعل لابان يتبدل في ذاته اوصفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بانضمام امر حادث اليه كوضع معين مثلا يكون معه علة تامة للحادث من غير ان يكون له مادة مستعدة **قوله** (وهو نفي القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك يخصص كلا منهما بارادته فلا يرد ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى لازم الوقوع لكون المشية اعني العناية الازلية لازمة لذاته **قوله** (بمجرد ارادته) يعني ان المخصص لوقوع بعض الاشياء في وقت دون وقت هو الارادة سواء قلنا بقدم تعلقها او بحدوثها كما مر سابقا تحقيقه **قوله** (ومنهم من اختار الخ) وهو المحقق الطوسي **قوله** (ان الامكان الذي استدل به) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه **قوله** (امر عقلي) لانه هو الامكان الذاتي مقيسا الى الوجود المسبوق بالعدم **قوله** (لكنه يتعلق بشئ خارجي) اى بشئ موجود في الخارج لان امكان وجود الشئ بعد العدم يقتضي امكان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمعدوم يمتنع اتصافه بتبدل الاحوال فالحادث لايتصف به باعتبار ذاته بل موضوعه المتغير من حال الى حال وانما يجري عليه باعتبار وجوده فيه فيقال البياض يمكن ان يوجد في الجسم وهذا لاينافي اتصافه بالامكان الذاتي المطلق في نفسه لانه يتصف به الماهية في الذهن اذا لوحظ بالقياس الى الوجود والعدم بخلاف القديم فانه لكونه موجودا دائما يتصف بامكان وجوده بالنظر الى ذاته

٢ **قوله** ولابد له اى لذلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه لو ثبت انه لابد لذلك المجموع من محل مختص بالحادث المفروض اولا على احد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولايكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت المحل للمجموع على احد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادي اذ الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات فتأمل

قوله كنسبته الى غيره)فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان تكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة

قوله اى لذلك المحل استعدادات) فان قلت لم لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداء وان امكن ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل

قوله مبني على اصلهم الفاسد) وايضا لانسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لاتحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان من العلة ولايتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لايستدعي محلا موجودا في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فحينئذ لاموصوف ولا اتصاف وان اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته

شئ هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج واتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذى هو موضوعه تعلق ذهنى لاخارجى فلايدل على وجوده فى الخارج ❊ واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات) المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدما لايجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزمانى) فيكون المتقدم فى زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان ورُبما نقضوا عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لايجامع فيها القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الاترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت فى خلافة فلان وهذه فى خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت فى العام الاول وخلافة غيره فى هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والافلابد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر ❊ الوجه (الثانى ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة) اذلامعنى للحادث الاماتقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده

❊ سيالكوتى ❊

دائما وهذا معنى قوله ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود الخ فالامكان كالعمى والتقدم فى انه ليس شئ منهما موجودا فى الخارج لكنه يستدعى محلا موجودا فى الخارج وبهذا البيان تم المقصود الا ان فى كلامه ترك مايعنى وهو اثبات انه متعلق بامر خارجى واما قوله فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى الخ فهو عديل لقوله فى آخر الجواب ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل والمقصود دفع ماأورده الامام من ان الامكان لوكان موجودا لكان واجبا اوممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثانى محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان **قوله** (وفيه بحث لان تعلقه الخ) قدظهر لك اندفاعه بما حررناه لك لان التعلق الذهنى انما هو للامكان الذاتى المطلق اعنى سلب ضرورة الطرفين دون امكان الحادث اعنى امكان وجوده بعد العدم **قوله** (واما المدة الخ) لما كان المعتبر فى الحدوث الزمانى سبقة العدم على الوجود وهى لاتستدعى ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كماذهب اليه المتكلمون كان المطلب نظريا خفيا لانه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزمانى اقتضاؤه سبقة المدة لايحتاج الى دليل وهم **قوله** (وقد يجاب الخ) اى لانسلم قولكم فيكون المتقدم فى زمان سابق على وجود الحادث **قوله** (بان القبلية والبعدية الخ) فالتفريع المذكور ليس باعتبار ان التقدم الزمانى مطلقا يقتضى ذلك بل لكونه فى ماعدا الزمان **قوله** (ولغيره بواسطته) اى عارضتان لغير الزمان بواسطته فهو واسطة فى العروض **قوله** (اتجه ان يقال لماذا) اى ما السبب فى عروض التقدم لاحديهما على الاخرى **قوله** (وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون مايقارن احديهما متقدمة بالعرض على مايقارن الاخرى **قوله** (اتجه السؤال ايضا) اى السؤال عن سبب العروض **قوله** (لم يتجه الخ) اى لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لاحدهما على الآخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التى اتفق عليها الاذكياء من ان التقرير المذكور انما يدل على انتفاء الواسطة فى الاثبات وهو لايقتضى انتفاء الواسطة فى الثبوت ولوسلم فاللازم عدم الواسطة فى الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثانى كما صرح به الشارح قدس سره ولوسلم فانقطاع السؤال انما هو لاعتبار التقدم فى مفهوم العام الاول حيث قلتم كان فى العام الاول لا لكونه وصفا ذاتياله ولايحتاج الى الاجوبة التى هى اوهن من نسيج العنكبوت عند النقاد **قوله** (والتقدم الخ)

قوله ان هذه الاستعدادات الخ) فيه بحث لان هذا الدليل لوتم لم يدل على وجود الزمان الذى هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه فى آخر المقصد اذالنزاع فى سبق كل شئ بامر موجود واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به

قوله الاترى انه اذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لان ماذكر لوسلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضان اوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة فى الاثبات والمطلوب عدم الواسطة فى الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانية التقدم لالميته والافلانسلم انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذى يسمى بالعام الماضى على الذى يسمى بهذه السنة اذليس عند العقل بالنظر الى ذاته مايمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضى على هذا العام معلوم الانية لكل احد لدلالة اللفظ على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق فى انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان لاقبله اذا كان المطلوب معرفة انية التقدم لالميته ولايخفى انه لايدل على مطلوبهم واما مايقال من ان السبق الزمانى لوكان عبارة عماذكر من غير اعتبار امر آخر معه اوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لايجامع معها القبل البعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتى فمما لايلتفت اليه اذلامحذور فى اجتماع جهتى التقدم فى العلة المعدة اوغيرها الاترى ان العقل الاول متقدم على الثانى بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدأ الاول

لعروضه للعدم) ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه (ولانفس عدمه لان العدم قبل) اى قبل الوجود (كما هو بعد) اى بعد الوجود فى كونه نفس العدم (وليس قبل كبعد) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولاشك ان مابه الامتياز اعنى التقدم غير مابه الاشتراك اعنى نفس العدم (فاذن هو) اى التقدم (امر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود فى الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لابد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودى لايعرض للعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لايقتضى كونه موجودا خارجيا (بل هو امر اعتبارى) فلايقتضى معروضا موجودا فى الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا ممايشهد به البداهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) اى بثبوت التقدم فى نفسه هو (الوهم) ببديهته دون العقل (وحكمه) فى المعقولات الصرفة (مردود كما فى تحيز البارى) فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة (و) كما فى (كون كل مرئى مقابلا) للرائى (اوفى حكمه) كما فى الامور المشاهدة فى المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز اصلا وهو مرئى فى الدار الآخرة بدون المقابلة ومافى حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلابد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لايلزم منه وجود ذلك المعروض فى الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا فى نفس الامر لما هو اعتبارى

❊ المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة ❊

فانهما من الامور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) ❊ المقصد الاول ❊

❊ سيالكوتى ❊

انما احتيج الى اثبات مغايرة التقدم للطرفين مع ان مغايرة النسبة لطرفيها بديهية لان المقصود اثبات مغايرة التقدم لهما فى الخارج والنسبة لاتقتضى تلك المغايرة الاترى ان النسبة فى قولنا زيد موجود عند الاشعرى مغايرة للطرفين فى المفهوم العقلى مع انه لاتغاير بين الطرفين فى الخارج فضلا عن مغايرة النسبة لهما **قوله** (ويستحيل الخ) والالكان الشئ موجودا ومعدوما معا لان الصفة الثبوتية يقتضى وجود الموصوف **قوله** (امر زائد الخ) اذلايجوز ان يكون جزأ لان النسبة يمتنع ان تكون جزأ لاحد الطرفين والازم ان تكون متقدمة ومتأخرة ولذا لم يتعرض لنفيه **قوله** (لصدقه على الممتنعات) ومامن شانه الوجود فى الخارج لايمكن اتصاف المعدوم به كما مر غير مرة فاندفع ماقيل انه لايدل على كونه عدميا الا اذا ثبت انه لايصدق الا على الممتنعات وهو ممنوع **قوله** (من محل) فيمتنع ان يكون محله عدم الحادث ومن هذا ظهر وجه التعرض لوجود المحل فى الاستدلال ومنع وجوديته فى الجواب **قوله** (كما اعترفت به) وماقيل ان ما اعترف به عروضه له بالتبع لابالذات فخارج عن قانون المناظرة لانه مناقشة فيما هو تأييد لسند المنع **قوله** (هذا مسلم) اى انه لابد له من معروض ذاتى لكنه لايلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز ان يكون عدم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بانه هو الزمان وبما ذكرنا ظهر اندفاع ماقيل بعد تسليم ان معروضه الذاتى هو الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقية الحادث بالمدة ولايهمنا بيان كونه موجودا فى الخارج فانه مطلوب آخر مذكور فى مقامه **قوله** (فانهما من الامور الخ) تعليل لايرادهما فى مرصد على حدة مع كونهما من لواحق الماهية ولذا ذكر صاحب التجريد فى فصل الماهية وليس المقصود بيان كونهما من الامور العامة فانه مذكور فى تعريف الامور العامة بما لامزيد عليه **قوله** (والذهنية) ذكره استطرادا كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية

قوله ولانفس عدمه لان العدم قبل الخ) فان قلت لم لايجوز ان يكون التقدم عدما مأخوذا بوصف الاتصال بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصال وكذا الاتصال بطريق التأخر لايكفى والاتصال بطريق القبلية يشتمل على التقدم اذ تغيير العبارة لايجدى فينتقل الكلام اليه فتأمل

قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم) قيل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة العدم لمعروضه الحقيقى اعنى الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لايستلزم عدميته فالسند لايستلزم المنع وسيأتى لهذا الكلام تتمة فى مباحث الزمان ان شاء الله تعالى

الوحدة تساوق الوجود) اى تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود فى الجملة (وكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذى هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ماهو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) اى اتصاف الكثير بالوحدة (لايمنع تقابلهما) اى تقابل الوحدة الكثرة (فانهما لم يعرضا لشئ واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لاللكثير) الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا فى الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لايصح ان كل ماهو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة فى عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض (ولاجل ذلك) التساوى الذى بينهما (ظن بعضهم انها) اى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين (ويبطله انه لو كان الوجود) الشخصى (نفس الوحدة) الشخصية

﴿ سيالكوتى ﴾

الاختصاص بها والافلا دخل له فى كونهما من الامور العامة **قوله** (فى الجملة) اى خارجا اوذهنا **قوله** (وحدة ما) اى حقيقية اواعتبارية **قوله** (اى اتصاف الكثير بالوحدة) اى بتوسط ملاحظة الكثرة معه كما يدل عليه قوله فان العشرة المخصوصة الخ فلا يرد ان اتصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد فكيف لايمنع تقابلهما ثم انه كما يمتنع اجتماع المتقابلين بالذات فى محل واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لانه يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد ان الوحدة والكثرة ليسا متقابلين بالذات حتى يمتنع اجتماعهما **قوله** (المراد الخ) فمعنى قوله عرض الوحدة للكثرة ان للكثيرة مدخلا فى عروضها حتى اولم يلاحظ اتصافه بالكثرة لم يعرضه الوحدة وماقيل ان اللام فى قوله لم يعرضا لشئ واحد لام الاجل فيكون مآل قوله لاللكثرة لالاجل ذاته فلاحاجة الى التطويل الذى ذكره الشارح قدس سره ولايرد الاعتراض الآتى فوهم محض لان اختلاف سبب المتقابلين لايؤثر فى جواز اجتماعهما بل لابد فى ذلك من اختلاف المحل ذاتا اواعتبارا **قوله** (ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة اشارة الى انه لابد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به فالموصوف ذات الكثير مع الكثرة لاذات الكثير فى نفسه ولامقيدا بالكثرة موصوفا بها والالزم اجتماع المتقابلين **قوله** (من حيث التفصيل) بان لم يعتبر اتصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الاجمال بان يعتبر اتصافه بها فمآله هو الجواب الاول لافرق بينهما الابالتعبير وليس المراد بالتفصيل والاجمال ان يدرك ذلك الكثير مفصلا وان يدرك مجملا على قياس مايقال فى الفرق بين الحد والمحدود حتى يرد ان الاختلاف بالتفصيل والاجمال راجع الى الاختلاف فى الادراك دون ذات المعروض حتى ينفع فى عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولواريد ذلك كان جوابا آخر لا الجواب السابق بعبارة اخرى **قوله** (ولنا ان نقول الخ) فمعنى قولنا كل كثير واحد اعم من ان يكون موصوفا بالوحدة بالذات او بالعرض وانما اخر هذا الجواب مع موافقة لظاهر عبارة المصنف لان القول بان الوحدة غير عارضة لذات الكثير وانما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به فمعنى قولنا الكثير واحد واحد كثرته خلاف الظاهر والوجدان **قوله** (ولاجل ذلك الخ) وليس منشأ الظن مطردا فلا يرد انه يلزم من ذلك ان يظن الاتحاد بين كل متساوقين كما وهم **قوله** (فتكون الخ) زاد هذا التفريع ليتوجه الابطال المذكور

قوله فهو موجود فى الجملة) اى اما فى الخارج اوفى الذهن فلايرد ان الكلى الطبيعى له وحدة وليس بموجود

قوله فانهما لم يعرضا لشئ واحد الخ) فان قلت لهذا الكلام محمل غيرماذكره الشارح لايحتاج فيه الى هذه التطويلات المذكورة ولايرد الاعتراض الآتى ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لاصلة العروض اى لم يعرضا لاجل شئ واحد بل عرض الوحدة لاجل الكثرة قلت يأباه قول المصنف لاللكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والا للغا هذا النفى ولامعنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل نفسه اى لذاته

قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة الخ) لايخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثانى الذى اشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثانى الصق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير اى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانهما لم يعرضا لشئ واحد اى من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة للكثرة اى الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة لاللكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون المآل الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثانى فالامر ظاهر

قوله لكل موجود معين)قيد بالمعين ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها

(لكان)

(لكان التفريق) الواقع فى الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم المشخص وايجاد الجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) اى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض بارته البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه مجرد استبعاد لاينافى الجواز العقلى (مكابر) لمقتضى عقله (لايخاطب) ولايناظر وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة فى حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود فى الحالتين معا هو الهيولى التى لااتصال لها فى نفسها ولاانفصال بل تجامع كلا منهما وهى هى وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص (وايضا فالوجود يجامع الكثرة والواحدة لاتجامعها) ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) اى من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود وليس) من هذه الحيثية (بواحد وذلك دليل التغاير) اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهى) اى الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) اى الماهية (من حيث هى تقبل الكثرة و) اذا اخذت (مع الوحدة تأباها) فلا تكون الوحدة نفسها ولاجزءها على قياس مامر فى بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هى قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كمياه فى ظروف متعددة وجعلت فى ظرف واحد فقد زالت كثرتها التى هى وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فيبطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما **قوله** (مكابر لمقتضى عقله) فان العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والاعدام فان من يقول اعطنى ماء من هذا الكوز ليس مقصوده اعدام ذلك الماء وايجاد ماء آخر **قوله** (وانما جوزه الخ) بيان لمنشأ التجويز تتميما للكلام وليس غرضه دفع كون التجويز المذكور مكابرة فانه لايندفع بذلك **قوله** (والموجود فى الحالتين الخ) كيلا يكون التفريق اعداما بالكلية كما لزم ذلك للنافين للهيولى القائلين بان الجسم حقيقية هو الاتصال الجوهرى فقط ولايخفى على المنصف ان التفريق كما انه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فان العقل يحكم بان الماء بعد التفريق هو الماء السابق الا انه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة **قوله** (دون هويته الشخصية) بناء على ان الوحدة ليست من المشخصات ولذا قال الحكماء ببقاء هيولى العناصر بالتشخص مع تكثرها باعتبار الاجسام العنصرية **قوله** (ان الامور الكلية) اى المفهومات الموصوفة بالكلية فى انفسها موصوفة بالوحدة دون التشخص اذ تشخصها بعد عروض المشخصات **قوله** (وايضا فالوجود) عطف على قوله يبطله بتقدير الفعل والفاء زائدة **قوله** (ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الخ يقتضى تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما **قوله** (من حيث تلاحظ كثرته) اى يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به فلاينافى مامر من قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبق انها عارضة له اذا اخذ الكثير مع صفة الكثرة **قوله** (وليس من هذه الحيثية) اى من حيث كونه موصوفا بالكثرة بواحد والالزم اجتماع المتقابلين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة اى بمجموعهما **قوله** (زائدة عليها) اى المراد المغايرة فى الصدق لافى المفهوم لانها بديهية **قوله** (لانهما بديهيتان) وهو المذهب المختار عند الجمهور وان نوقش فى ادلته

قوله اعداما له وايجادا لبحرين آخرين) قيل يمكن حمل كلام المصنف على ان التفريق حينئذ يكون اعداما بالكلية وايجادا لبحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالباقى فرضا اعنى الهيولى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى ينبغى ان يتقدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكيم وليس بشئ لماسبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لابالوحدة الشخصية لها فلم تبطل الوحدة الشخصية للهيولى فى البحر المشقوق على ان قوله والمجوز الخ يأبى عنه نوع اباء

قوله وهذا الدليل بعينه يدل الخ) هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضى عند الشارح كما سيشير اليه قوله بناء على انه مجرد استبعاد وقوله انما جوزه من جوزه الخ

قوله موصوفة بالوحدة دون التشخص) اى الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع مايقال ان الموجود الذهنى صورة شخصية فى نفس شخصية فلا محالة تتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود فى الذهن وان كانت جزئية ومتشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار تتصف بالوحدة دون التشخص وقد يناقش فى الدلالة المذكورة بانه لم لايجوز ان يكون التشخص فيما وجد عين الوحدة ولا يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الآخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات البارى تعالى مع انا نتصف بالوجود لابذات البارى تعالى نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك اونقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولاوجودية وجوابه ان المنفى ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص امرا واحدا وتحقق احديهما بدون الاخرى فى موضع يدل على هذا النفى اذ لايعقل وجود الشئ بدون نفسه نعم قد يتحد امر مع آخر فى الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا صح الحمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفى فى هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات البارى تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص وليس

لنا لك ٢

بشـل مامر فى الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتى المتصورة بالضرورة وايضـا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان فى التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار بداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ترتسم صورها فى آلاتهـا ثم تنتزع من تلك الجزئيـات المتكثرة صـورة كليـة واحدة ترتسم فى العقـل اى فى ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصـل فى النفس والكثرة عارضة لما هو فى الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم فى آلاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال فى العارضين سـواء اخذا كليين اوجزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبـدأ الكثرة ومنهـا وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لايبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقى ﴿ المقصد الثـانى ﴾ قد اختلف

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (نوع اشعار) بناء على ان المتساوقين يشتركان فى اكثر الاحكام قوله (وقد يقال الخ) يريد ان النفس النـاطقة فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيـات ففى هـذه الحالة الملتفت اليها انما هو الجزئيـات والصور الخياليـة آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبـال ولا ملحوظة معها عوارضها التى تلحقها لان مايلحق الشئ باعتبـار وجوده الذهنى متوقف على ملاحظـته من حيث حصوله فى الذهن فلا يلاحظ معهـا الوحدة والكثرة لما انهمـا من العوارض الذهنية عند المحققين ثم اذا تنبهت لما بينها من المشاركات والمبـاينات التفتت اليها ولاحظها من حيث انها متكثرة لامتناع التنبه المذكور بدون تلك الملاحظة وادركت الامر المشترك بينها فحينئذ حصل عنده الامر الواحد من حيث انه واحد ضرورة انها ادركته من حيث انه مشترك بينها فالنفس النـاطقة ادركت اولا معروض الكثرة من حيث انه معروضها بتوسـط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصل عنـدها فى ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكليـة بالكنـه الاجمالى الذى هو اقوى من العلم الكسبى فى الامور الحقيقية على ما بينه الشارح قدس سره فى بحث المبصرات ثم بعد ذلك ادركت بذاتهـا معروض الوحـدة من حيث انه معروضها لكونه كليـا مرتسما فى ذاتها وحصل فى ضمن تلك الوحدة المرتسمة فى ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعلى الطريقة التى جبلت النفس فى ادراك الاشياء عليها كان الكثرة الكلية عند اعتبـارها مع الآلات اظهر اى اسـبق حصولا من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبـارها مجردة اظهر من الكثرة و بهذا التقرير اندفع الشكوك التى عرضت للناظرين وان شئت تفصيلها فارجع الى تعليقنـا على حواشى شرح حكمة العين قوله (اعرف) اى اسبق فى المعرفة كقولهم المعرف يجب ان يكون اجلى من المعرف قوله (من تلك الجزئيـات المتكثرة) اى الملحوظة من حيث انها متكثرة ولا يلزم من ملاحظتهـا من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة لجواز ان يلاحظها باعتبـار الانقسام لا باعتبار تقومها بالوحدات قوله (واحدة) اى ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت قوله (فالوحدة الخ) اى من حيث انها مدركة وكذا فى قوله والكثرة عارضة قوله (سـواء اخذا كليين) اما الكليان فان الوحدة الكلية حاصلة فى ضمن الوحدة الجزئيـة العارضة للامر الكلى المشترك والكثرة الكلية انما تحصل بعد ملاحظة الامور الكلية الحاصلة فى ذات النفس من حيث انها متكثرة واما الجزئيتان فلان الكثرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الالتفات اليه من حيث وحدته حال التنبيه المذكور قوله (فيجوز التنبيه) اشارة الى ان التعريف المذكور يكون من قبيل التنبيه على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكنه الاجمالى قوله (تعريف حقيقى) لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول

٣ قوله وهى مغايرة للماهية) المراد بالماهية غير الهوية و بالوحدة الوحدة الشخصية فحينئذ لايرد قبول الماهيـة الجنسية مثلا الكثرة وان اخذت مع الوحدة الجنسية نعم لايدل على مغايرة مطلق الوحدة فتأمل

قوله وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة الخ) فيـه بحث لان مامر فى الوجود ليس بمرضى المصنف بل نقـل من البعض القول بالبـداهة وادلته ثم اجاب الاهم الا ان يقال تقـديم القول بالبديهة يشعر بصحته و بطلان الادلة لايستلزم بطلان المسئلة

قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثرتى المتصور بالبديهة

قوله وقد يقال الوحدة اعرف عند العقـل الخ) فيه بحث مشهور وهو انه قد يرتسم فى النفس صور كليـة كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة فى الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيـال معروض للوحـدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم فى النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم فى الخيال وما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما فى النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ للكثرة قلت هذا جار فى الكثرة المرتسمة فى الخيال فلابد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا

قوله سواء اخـذا كليين اوجزئيين) اى سواء اخذ العارضان قيل يلزم من جواز ارتسام الجزئى فى النفس ان يستلزم جزئية العارض جزئيـة المعروض الاهم الا ان يختار ذلك فى غير المادى بحسب الظاهر وان حقق فى موضعه ان الحاصل فى ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات الكلية لا اعيانها الشخصية وايضا يلزم جواز ارتسام الكلى فى الآلات بثبوت معروض الكلية فيهـا مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لادخل لهما فى هذا المطلب وانما المناط هو الحيثيـة المذكورة لاتجويز كون العارضين كليين اوجزئيين فى الواقع

فى وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت) انت فيما مر (على المأخذ) من الجانبين فيقـال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجـود فى الخـارج فتكون موجـودة فيـه وايضا لو كانت عدميـة لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا فى نفسـه وايضا هى نقيض اللاوحدة العدميـة وايضا لافرق بين وحدته لا ولاوحدة له وقد عرفت اجوبتهـا ايضا وقس حال الكثرة عليها و يقال من جانب النـافى لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات فى الوحدة وامتـازت عنها بخصـوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامهـا الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (و يخص

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فى وجودهما) ى فى وجود افرادهما فى الخارج بمعنى ان بعض افرادهما موجودة فى الخارج وهى القائمة بالموجودات الخارجية اولاشئ من افرادهما بموجود فيه بل هى امور اعتبارية ينتزعها العقل من الموجودات لا فى وجود ماهيتهما فانه استقلالا محال وفى ضمن الافراد فرع مسئلة وجود الطبايع يرشـد الى ما قلنـا الدلائل المذكورة قوله (فاثبتـه الحكما) اى القدماء ولذا جعلوا العدد قسما من الكم وزادوا فى تعريف الكيف فيه اللاقسمة والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم امرا عدميا وتمحلوا لكون العدد من الكم بانه على تقدير كونه موجودا قوله (على المأخذ من الجانبين) فأخذ الدليل الاول للمثبت مر فى بحث التعين وأخذ الادلة الباقية مر فى بحث الامكان ومأخذ دليلى النافى مر فى بحث التعين قوله (لو وجـدت الوحـدة) اى وحـدة من الواحـدات لشاركت سائر الواحـدات فى حقيقة الوحدة المطلقة وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للكل وحدة فوجوده غير الوحدة التى هى جزؤها وغير وحـدة الخصوصية لمغايرة وحدة الكل لوحدة الاجزاء فيكون للوحدة وحدة اخرى مغايرة لها بالذات وننقل الكلام الى الوحدة الثانية بانها مشاركة للوحدات فى مطلق الوحدة و ممتازة عنها بخصوصية فلوحدة الوحدة وحدة اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فى الامور الثابتة فى نفس الامر المتغايرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عـدمية فانها لاتتصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هـذا غاية تحرير هذا الدليل لكنه يدل على رفع الايجاب الكلى لا على السلب الكلى اعنى لاشئ من الوحدات بموجودة لجواز ان يكون وحدة الوحدة باعتبارية وانما يستدل الشارح قدس سره على نفى وجودتها بانها لو وجدت لكانت واحدة لانها تساوق الوجود فللوحدة وحدة اخرى لان غرضه ايراد دليل اطلعت على مأخذه فيما مر على انه يرد عليه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها قوله (لتوقف انضمامها الخ) بناء على ان الانضمام حينئذ يكون خارجيا وهو موقوف على وجود المنضم اليه والموجود اما واحد او كثير و يمتنع انضمامها الى الكثير من حيث هو كثير فيكون انضمـامهـا الى الواحـد فالوحـدة السـابقة اما عين اللاحقـة فيلزم الدور او غيرها فيلزم التسلسل قوله (و يمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثانى فظاهر واما اجراء الاول فبان يقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثرات فى الكثرة وامتازت بخصوصية فللكثرة كثرة اخرى لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز قوله (وقد تقدم جوابهما) فى بحث التعين لكن جواب الاول مثل ما تقدم فى التعين وهو ان يقال اشتراك الوحدات فى الوحـدة يجوز ان يكون اشتراكا فى عرضى وحينئذ يكون كل واحدة منها ممتازة بنفسها فلا يكون للوحدة وحـدة اخرى واما جواب الثانى فقريب مما تقدم وهو ان يقال لانسلم توقف الانضمام على وحدة الماهية انما اللازم توقفه على وجودها ولا يلزم من التوقف على احد المتساوقين التوقف عـلى الآخر وهو شريك للجواب المتقدم فى التعين اعنى منع كون انضمام التعين موقوفا على تعين الماهية بل عـلى امتيازها

قوله فاثبته الحكماء) يناقضه ما سيصرح به من ان تعريف الحكماء لاينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد والا لزم التسلسـل المحـال كما سنذكره فى بحث العلة والمعلول

قوله ويقال من جانب النـافى الخ) الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة فلها وحدة موجودة وهلم جرا

قوله بخصـوصية) هى موجودة ايضـا و كل موجود له وحدة فللوحدة وحدة اخرى

قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة) فننقل الكلام الى تلك الوحـدة ويلزم التسلسـل فى الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل فى الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتأمل

قوله وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها) فى اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لايلزمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلم لايجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها ايضا بان يقال الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو عرض لهما كثرة فكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة اخرى طارية لهمـا مع كثرتهما وهكذا فيتسلسل و يمكن الزام التسلسـل باعتبار الكثرة ووحدتها واما الزامها باعتبـار الكثرة وتشخصها اووجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتـأمل

قوله ويخص الوحدة الخ) ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقـال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة وجودية واما عدمية فيكون الكثرة عدما للعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثـل الدليـل المجرى فى الوحدة لاعينه كيف ولايصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ماقيل فى الوحدة

الوحدة) هنا دليل دال على كونها وجودية هو (انه لوكانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التى تقابلها الامتناع ان تكون عدما مطلقا اوعدما لشئ آخر لاتقابله واذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب (واماعدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازى فى باب التعين (والجواب) عنه (ما سبق) هناك بعينه ﴿ المقصد الثالث ﴾ بين الوحدة والكثر مقابلة قطعا اذلايجوز اجتماعهما فى شئ واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) اى ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) اى ليسنا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصى واتحادالموضوع معتبر فى المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين فى موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذالاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصى جوز بمجردملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهماله بسبب تعين الآخرفيه لامر من خارج وليس الحال فى الوحدةوالكثرة كذلك

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (هـنا دليل الخ) قدر الظرف للتنبيه على ان التعبير بالمضارع الحالى باعتبار الذكر فى المتن كما ان مضى الاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله فيما مر واما باعتبار التحقيق فالاطلاع والخصوص كلاهما ماضيان لكون هذا الدليل مذكورا فى كتب القوم وقوله دليل دال الخ للتنبيه على ان فاعل يخص مجموع ماذكر لاان مع اسمها وخبرها كما هو الشايع **قوله** (لوكانت الوحدة عدما) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين العدمى والعدم **قوله** (عدما مطلقا) اى عدما غير مضاف الى شئ والالكان نقيضا للوجود لامساوقاله **قوله** (اوعدما لشئ آخر) سواء اخذ معينا اومبهما ولك ان تدخل هذا القسم فى العدم المطلق بان تريدبه عدما غيرمقيد بشئ معين سواء لم يكن مقيدا اصلا اومضافا الى شئ ما **قوله** (ماسبق) وهوان العدمى لايجب ان يكون عدما لشئ فلايصح الترديد المذكور **قوله** (اى ليس الخ) يعنى ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل مايعرض الذات بدليل قوله لانهمالا تعرضان **قوله** (اى ليستامنسوبتين الخ) اى ليس المراد نفى العروض بالفعل لانه لايلزم ان يعرض المتقابلان بالفعل لموضوع واحد بدلا فانه قديلزم احدهما للمحل وقديخلو المحل عنهما **قوله** (شخصى) اى مالايكون فيه تعدد اصلا ولو بالاعتبار فان المتضايفين قديجتمعان فى موضع واحد بالشخص اذاكان فيه تعدد بالاعتبار كالابوة والبنوة المجتمعتين فى زيد باعتبارين **قوله** (ومعنى ذلك الخ) اى ليس المراد امتناع الاجتماع فى نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قديمتنع اجتماعهما فى نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم والقدرة والوجوب مع التركيب والتحيز بل امتناع الاجتماع فى العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذى هو عبارة عن حصول الشيئين معا اما بامتناع تجويز الحصول او بامتناع المعية والاول ليس بمراد اذالمتقابلان لايمتنع حصولهما فى المحل فضلا عن التجويز فتعين الثانى وامتناع تجويز معيتهما فى المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فنؤل معنى التعريف الى ماذكره الشارح قدس سره فاندفع ماقيل ان المعتبر فى مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد واما انه يجب ان يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا فلا **قوله** (جوز) اى العقل تجويزا مطابقا لنفس الامر **قوله** (بمجردملاحظتهما) اى من غير ملاحظـة مافى الواقع من ثبوت احدهما يشيراليه قوله لكن ربما امتنع وليس المراد انه لايلاحظ شيئا آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلايرد ماقيل ان العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجويز انما كان بملاحظـة ان محـل

قوله اى ليستا منسوبتين) اشارة الى ان ليس المراد بالعروض المنفى العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم احد المتقابلين للمحل

قوله لامر خارج) قيل عليه يشكل بمثل الزوجية المتعينة فى الاربعة لالامر من خارج مع انهما كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولايخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذى هـو الضد المتعين لامن المحـل يدفعان الاشكال

لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزءلها (ولان الوحدة متقدمة) وجوبا (على الكثرة) لانهامبدألها وجزء منها (فلاتكون) الوحدة (متضايفة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لاتقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف (ولاضدالها) اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلاتكون) الوحدة (عدما) لهافلايكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولاالسلب والايجاب لان احدهمالايقوم الآخر (ولاضدا) ايضالان احدالضدين لايقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلاعلى نفى التضايف والتضادلان دلالة التقدم على نفى التضايف ظاهرة جداو يقرب منها دلالته على نفى التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفى ماعدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفى التضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتى الوحدة والكثرة شئ من الاقسام الاربعة التى للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهى المكيالية والمكيلية فان الواحد) اى الوحدة (مكيال للعدد وعادله) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فنى بالكلية (والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشئ من حيث انه مكيال لايكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يجز ان يكون الشئ واحداوكثيرا معا من جهة واحدة والاكان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض و بين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا تقول الوحدة علة والكثرة معلولة لهـا والعليـة والمعلوليـة من الامور

﴿ سيالكوتى ﴾

الوحدة جزء لمحل الكثرة **قوله** (لان موضوع الخ) يعنى اختلاف موضوعهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزأ للكثرة يمنع العقل ان يقيسهما الى موضوع واحد قيل انه يلزم من هـذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا كثرة لجريان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزأ لموضوع اللاوحدة لانها عبارة عن سلب الوحدة وهو لايستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كما فى سائر المتقابلين بالايجاب والسلب فيجوز العقـل نسبتهما الى موضوع واحد وتواردهما على سبيل البدل عليه وماقيـل ان الكثرة الشخصيـة هى الكلية والوحدة الشخصية هى الجزئيـة وقدصرحوا بتحقق التقابل بينهما وقدجعلوه داخـلا فى تقابل العدم والملكة فوهم لان الاتحاد غيرمسلم بل الكلية والجزئية لازمتان لهما ولوسلم فالكلام فى تقابل حقيقة الوحـدة والكثرة لافى افرادهما ولوسلم فالكثرة الشخصية هى الكلية بمعنى كونه كلا لاكليا وكذا الوحـدة الشخصه هى الجزئية بمعـنى كونه جزأ لاجزئيا **قوله** (اذليس الخ) ان اراد ان سلب التقدم وجوبا معتبر فى الضدين فممنوع وان اراد ان التقدم وجوبا ليس بمعتبرفيهما فسلم لكنه لاينافى وجوبه فى بعض الصور **قوله** (لان احدهمالايقوم الآخر) لان المتقوم لايوجد بدون المقوم ويتحقق كل من العدم والملكة والايجاب والسلب بدون الآخر وهذا لاينافى كون الاضافة الى الايجاب والملكة مأخوذة فى مفهومى السلب والعدم **قوله** (لان احد الضدين الخ) لالانه يستلزم اجتماع الضدين لان المحال اجتماعهما فى محل واحد دون الوجود ولالانه لايكون بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط فى التضاد الحقيقى بل لان التقويم يقتضى كون احدهما محصلا لوجود الآخر والضدية تقتضى كونه مبطلاله وماقيل ان البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونه ضدالهما فمدفوع بان البلقة الحاصلة فى كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين فى بعضه واضدادهما انما هو السواد والبياض الحاصلين فى كله **قوله** (ويقرب الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه **قوله** (فان تعقل الملكة الخ) لان تعقل الاضافة المأخوذة فى مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر فلايظهر دلالة التقدم على انتفائهما وان كان تقدمهما فى التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة فى الخارج **قوله** (اذالوحظ الخ)

قوله لايقوم ضده) هذا مجرد دعوى لادليل عليـه سوى ان الضد لايجامع الضد والمقوم يجامع ماقومه ولايخفى فساده لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لايتصف شئ واحد بهما اشتقاقا فى زمان واحد من جهـة واحدة على مانص عليـه الشيخ فى المقالة السابعة من الفن الثانى من منطق الشفاء لاان لايكونا موجودين معا قيل مع ان الواقع خلافه الاترى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانه وفيه لان البلقة يضاد سواد الكل وبياضه لامطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقومالها والتحقيق ان تضاد البلقة فى الحقيقـة تضاد جزئيهاعنى تضاد البياض للسواد والسواد للبياض

قوله ويقرب منها دلالته على نفى التضاد) اى دلالة التقدم وجوبا لامطلق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لايجب تقدم احدهما

قوله فان تعقل الملكه متقدم على تعقل العدم) فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهنى والكلام فى التقدم الخارجى بين الوحدة والكثرة اذعلى تقدير وجودهما يكون الوحدة جزأ خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهنى لم يظهر التعليل على نحو ظهوره فى الاولين والكلام فى عدم الظهور لافى عدم الجريان

قوله اى الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام فى العدد وهو الوحدات لافى المعدود الذى هو الواحد

المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشئ بحيث لاينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة) سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا اوانقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة) كفردين اوافراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشئ بحيث لاينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم (ولايخفى ان تقابلهما) اى تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اى تقابل السلب والايجاب (تقابل بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه (الا ان يجعلا) اى الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذحينئذ جاز ان لايكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم مايدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولاشك ان كون الشئ بحيث لاينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لايتأتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازماله ثم قال (ولايبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لامفهوم الواحد والكثير) يعني انه لايبعد ان يكون مرادهم بقولهم لاتقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لاتقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الابالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لانه لاتقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة

﴿ سيالكوتي ﴾

اذلا مانع في المتضايفين من التقويم سوى ذلك الاستلزام **قوله** (ولايذهب عليك الخ) مع ان اللايق العكس **قوله** (فالاولى الخ) انما قال ذلك لانه يجوز ان يكون ذلك تعريفا بالاخص او للاخص وهو الوحدة والكثرة باعتبار الافراد **قوله** (فبين الخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله الاان يجعلا الخ استثناء منها لئلا يرد ان الاستثناء المذكور غير متجه لان بين المفهومين المذكورين تقابلا بالايجاب والسلب سواء جعل الوحدة والكثرة عبارة عنهما اوعن امرين آخرين يتبعهما ذانك المفهومان **قوله** (وفيه نظر الخ) لوفسر كلام المصنف بانهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى المصدري بكون الشئ لاينقسم وينقسم فيكون كل واحدة من الوحدة والكثرة التي هي صفة عبارة عن عدم الانقسام والانقسام فيكون بينهما تقابل بالايجاب والسلب اندفع النظر المذكور **قوله** (قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف ان بين المفهومين المذكورين في تعريفيهما تقابلا بالايجاب والسلب ولايضر ذلك كون كلا المفهومين اواحدهما مغايرا لحقيقتيهما ولذا قال الاان يجعلا الخ **قوله** (انه لاتقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث انه متصف بالكثرة والوحدة وهو ماصدقتا عليه مطلقا وضمير منه راجع الى الكثير وانما لم يقل ارادوا ماصدق عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه ارادة ماصدقتا عليه من الافراد المتعينة منهما **قوله** (بين مفهومي الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله لامفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه منقسما لان الذات المبهمة خارجة عن مفهوم المشتق كما صرح به الشارح قدس سره في كتبه وهما مفهوم الوحدة والكثرة **قوله** (وقد نقل عنه الخ) زاد في هذا المنقول ارادة الكثرة والوحدة الواردتان على محل

قوله ولايذهب عليك الخ) فان قلت قوله اوانقسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشئ فحينئذ لايدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقايق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظاهر لايفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن يدخل في تعريف الوحدة حينئذ اذ لااشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة تخالفه على ماذكر فانما يصح لوكان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولاضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل وما عبارة عن الاقسام كما دل عليه السياق

قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لان التعريف الناقص بعم ويخص عند القدماء لكن الجامع المانع اولى

قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحيثية مراد فلا يرد زيد

التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة الثانية اياها كماء واحد صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لايقال الوحدة اذا طرأت على محل لاتنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لابالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالمتصور بقي ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا

﴿ سيالكوتي ﴾

واحد مبطل كل منهما للآخر وكل امرين شانهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالا بالشكل الثاني كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه انه لاينتج من موجبتين **قوله** (لايقال الخ) يعني ماذكرت مسلم في الكثرة واما في الوحدة فممنوع **قوله** (بل تبطل الوحدات الخ) اى ذواتها ووجوداتها واذا ارتفعت كل واحدة منها ارتفعت الكثرة المؤلفة منها **قوله** (لان رفع الجزء هو رفع الخ) اى صدقا اذليس في الخارج رفعان يترتب احدهما على الآخر وانما التغاير بينهما بحسب المفهوم في الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية ويصح دخول الفاء بينهما ولذا قال المحققون علية العدم للعدم ليس في الحقيقة الاعدم علية الوجود في الخارج واعتبار العلية بين العدمين انما هو في الذهن وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه هذا وما صرحوا به من ان عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ماقيل ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يتحد عدماهما وانه لوكان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم ان يكون للكل اعدام متعددة بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا انعدمت معا وان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية اوعدمية لاتقوم بمحلين لان هذه الوجوه انما تقتضي التغاير في المفهوم لابحسب الصدق على مايظهر بالتأمل الصادق **قوله** (ولذلك الخ) والسر في ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم ودخول الجزء في الكل **قوله** (فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على ان الجمع ليس اعداما بل احداث صفة الوحدة في الامور المتكثرة كما هو رأى المتكلم فمعنى قوله باقية باعيانها انها باقية بهوياتها ووجوداتها **قوله** (وان زالت تلك الخ) بناء على ان الجمع اعدام للاتصالات المتعددة وايجاد لاتصال آخر كما هو رأى الحكيم ومن لم يتنبه لمنشأ الترديد وقع في ورطة الحيرة فقال ماقال **قوله** (ثم التحقيق الخ) لما ابطل ماقاله المصنف حقق المقام بما لامزيد عليه فثم للتراخي في الرتبة **قوله** (لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا) لانه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما

قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه) هذا كلام ذكر الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا به وصرح الشارح نفسه ايضا في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية اوعدمية لاتقوم شيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظاهر فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شئ مخصوص وفساده ظاهر

قوله بقي ههنا بحث الخ) هذا البحث ايراد على مانقل من المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعها مع انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ماذكره لوتم ادل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده ولان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبامر اعم كالخيرية والشرية ولانه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير متقابلة اسلوبها اذلايمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما نعم لواستدل بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد عليه ماذكر

قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ) قيل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شئ لايقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان اراد انها باقية بشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التي ٢

هو مقصد القوم فى هذا المقام لان بين مفهومى تعريفهما تقـابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقـابل بل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد فى الموضوع ولان الكلام فى حقيقتيهما لافى افرادهما والوحدة المذكورة اعنى الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولانوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست متقومة لها ولانشترط ايضا فى موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيأ واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقـابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق

﴿ المقصد الرابع ﴾

مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية) فانها وان كانت متشاركة فى كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هى صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية) والتركيب والاولية واختـلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثـلا تشارك ماعداها فى انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصـوصة وهى مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من انواع الاعداد (بوحداته) التى مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته

﴿ سيالكوتى ﴾

لا يحكم العقل بامتناع اجتماعهما **قوله** (لان بين الخ) اى ليس مقصود القوم اثبات احدهما ونفى الآخر بين المفهومين **قوله** (مقابلة لماهيـة الكثرة) ولكونهـا مقومة لهـا فى ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ماطرأت عليه **قوله** (مما يتباعدان جدا) قد عرفت ان التقويم ينافى التباعـد **قوله** (ولانوجب الخ) قد عرفت ان التقويم ينافى الضـدية **قوله** (مع ان الوحـدة الخ) قد عرفت ان الكلام فى ماهيتهما **قوله** (ولانشـترط ايضا الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصى لازم فى المتقابلين ولما كان فساد هذه الدعاوى معلوما مما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جمله الشارح قدس سره من المتصلفين ولم يتعرض لبيان فسادها **قوله** (وهو ايضا مردود الخ) حاصله ان المعلوم بالضرورة عدم اتصاف شئ واحد بهما ولا يلزم من ذلك تقابلهما **قوله** (فى كونهـا كثرة) اى فى الكثرة المطلقـة تعبـير عن الشئ بالصفة النفسية له كما يعبرون عن الانسان بالانسانية وعن السواد واللون بالسوادية واللونية كيلا يتوهم ارادة ماصدق عليه فان اخـذت الكثرة بشرط لا كانت مادة وان اخذت لابشرط شئ كانت جنسا وكذا الحال فى الخصوصيات فلا يرد ان الكثرة جنس للمراتب فكيف يكون الخصوصيات صورا نوعيـة ولا يحتاج الى ان يراد بالصور النوعيـة الفصول بناء على كونها مبـدأ لها **قوله** (متمايزة بخصوصيات) داخلة فى قوامها لكونها انواعا وتلك الخصوصيات فى التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لا يزيد عنها ولا ينقص **قوله** (هى صورهـا النوعية) اى بمنزلتها فى كونها مبـدأ للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب **قوله** (واختـلاف اللوازم الخ) اى كون لازم كل واحـدة منها مخالفـا للازم الآخرى فالاختـلاف بمعـنى التخـالف لا بمعنى التعـدد عـلى ماوهم فاورد ان تعدد الملزومات يدل على مخالفة الملزومات فى الحقيقة اذ لا يجوز استناد اللوازم المتخالفة الى القـدر المشترك فلابد من استنادها الى امور مختصة داخلة فيها لئلا يلزم التسلسل فى اللوازم **قوله** (التى مبلغ جملتها الخ) تفسير لمعنى الاضافة المستفادة من قوله بوحداته يعنى تقوم كل عدد بالوحدات

٢ كانت واحدة بالشخص باقية بتشخصها الا انها زالت عنهـا تلك الكثرة وعرضت لها وحـدة حقيقية والحاصل انا لانسـلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون فى الاتصال والانفصـال وماذكره الشارح مبنى على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسميـة التى هى معروضة للكثرة فى الكيزان اذا جعـل تلك المياه فى كوز واحـد وحصول صورة واحدة متصلة فى حد ذاته لامفصل فيها اصلا فلا تقوم حجة على نفاتهما ومنهم المصنف كما سيجئ وايضا ماذكره انما يدل على ان الصورة الجسميـة الواحـدة بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحـدة والكـثرة ولا تقوم برهـانا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجـوز ان يكون موضوعهمـا هيولى الماء الباقية بعينها فى الحالين وقد اتصف فى احديهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفى الاخرى بالوحدة ولو بواسطتهـا ايضا وذلك كاف فى اتحادهما محـلا وما يقال من ان الهيولى ليست فى حد ذاتها واحـدة ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع

قوله كالصمم والمنطقية الخ) والاوليـة هى كون العـدد بحيث لا يعده الا الواحـد كالثلثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والستة والمنطق قد يراد به المجذور اعنى مايكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين فى نفسه وكالتسـعة الحاصلة من ضرب الثلثة فى نفسها ويراد بالاصم الذى يقابله وهـو مالا يكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق مايكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذى يقابله وهو مالا يكون كذلك

وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صورى كلام ظاهرى بل الصـواب ان المركب العددى هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لاحاجة فى ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لا الاعداد) اى ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التى فيه فالعشرة) مثـلا (مجموع وحدات مبلغها ذلك) المذكور الذى هو العشرة اى حقيقة العشرة هى عشر وحدات مرة واحدة (وقال ارسطو انها) اى العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منها (لامكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصـورت حقيقة العشرة بلاشـبهة فلا يكون شئ من تلك الاعـداد داخـلا فى حقيقتهـا (بل هى عشرة مرة واحدة) وربما يسـتدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانيـة ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة اوالاربعة والستة اوالخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركبت من الكل لزم استغنـاء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منهـا كاف فى تقويمها فيسـتغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منهـا مقوما لها باعتبـار القدر المشـترك بين جميعها اذ لا مدخل فى تقويمها لخصوصيـاتها قلت القدر المشـترك بينهـا الذى يفى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطـلوب نعم ربمـا ينقض الدليـل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلامرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات فى تحصل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المنـدرجة فيها مدخل فى تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاسـتدلال

﴿ سيالكوتى ﴾

المختصة به بهذا الاعتبار اى يكون مبلغ جملتها ذلك النوع **قوله** (وليس لها جزء سوى الوحدات) اى الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار لان حقيقتها الوحدات مطلقا والا لاتحدت جميع المراتب فى الحقيقة فلم تكن انواعا **قوله** (كلام ظاهرى) للدلالة على انه فى كل مرتبة سوى الوحـدات البالغة الى تلك المراتب امر آخر حيث قيل ان وحـدات كل نوع اجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقا اجزاء مادية له وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صورى لها **قوله** (وانه لاحاجة الخ) فمعـنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحداته انه لاحاجة بعد اعتبار الوحـدات البالغة الى تلك المرتبة الى اعتبار هيئة عارضة لها فما قال بعض اجلة المتأخرين من ان الحكم بعدم تركب كل مرتبة من الاعداد التى فيه على تقدير اشتمال العدد على الجزء الصورى ظاهر اذ لادخل للجزء الصورى لمرتبة فى حصول مرتبة اخرى واما مع نفى الجزء الصورى عنها فلا اذ العدد حينئذ محض الوحـدات بلا انضمام امر فدخول الوحـدات فى العدد بعينه دخول الاعـداد ليس بشئ اذ لابد من اعتبار الخصوصية فى كل مرتبة والا لم يكن المراتب انواعا ونفى الجزء الصورى بمعنى عدم عروض هيئة لتلك الوحدات المخصوصة لا يقتضى كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات **قوله** (اى ليس تقوم الخ) بل الاعداد التى فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال العشرة خمسـة وخمسة كان رسماله **قوله** (فانك اذا تصورت الخ) يعنى تصور الشئ بالكنه انما يكون بتصور ذاتياته بالكنه فاذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبـة من المراتب كان تلك المرتبة متصورة بالكنـه مع الغفلة عن جميـع المراتب التى فيها **قوله** (لان اشتمال الخ) دفع لما قيل من ان تركبها من الوحدات اولى لانه لازم على كل حال لاشتمال تلك الاعداد عليها بانه لا يفيد الترجيح والا لزم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة لاشتمالها عليها **قوله** (وهذا بالحقيقـة الخ) اذ لافرق بينهما الا بان الاول استدلال بكفايتها فى التعقل

قوله من غير شعور الخ) ربما يوجه كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فعنـد الانضمـام زالت السـتة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدد التركيب من الاعداد وسر امكان التعقـل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات

الاول ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى اقسام الواحد وهو) اى الواحد (اما ان لاينقسم) الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص او ينقسم) الى جزئيات بان لايمنع تصوره من الشركة (وهو غيره) اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لابالشخص (وانه) اى الواحد لابالشخص (كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء اصلا (فهو الواحد الحقيقى وهو) اى الواحد الحقيقى (ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم) اى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاماذووضع) اى قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة المشخصة (اولا) يكون ذا وضع (وهو المفارق) المشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة فاما) ان ينقسم (الى اجزاء) مقدارية (متشابهة) فى الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على رأى من اثبت المقادير وان كان قبوله لالذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص

﴿ سيالكوتى ﴾

بالكنه وهذا بكفايتها فى حصول نفسها وقد يجاب عن النقض بانه لما ظهر بطلان التقوم بالاعداد بقسميه تعين التركب من الوحدات اذ لا ثالث وليس بشئ لان بطلان التقوم بالاعداد انما يظهر اذا لم دليله منقوضا قوله (فى اقسام الواحد) وبه يعلم اقسام الوحدة قوله (وانه كثير وله جهة وحدة) لما كان اتصافه بالكثرة خفيا لكونه باعتبار الجزئيات واتصافه بالوحدة بينا لكونه باعتبار نفسه جعل الاتصاف بالكثرة مناطا للحكم اهتماما بشانه واتصافه بالوحدة قيدا له فاندفع ماقيل ان مايترأى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثيرا بخلاف الواحد بالشخص فانه لايلزمه ذلك قوله (واحد من وجه الخ) اى واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الافراد قوله (اصلا) اى لابحسب الاجزاء المقدارية ولابحسب غيرها محمولة كانت اوغير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتى اما عدم قبول الاقسام الثلثة اعنى الوحدة والنقطة والمفارق المشخصات للقسمة الخارجية فظاهر واما عدم انقسامها الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخلتين فى مقولة من المقولات التسعة فلايكون لها جنس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس واما عدم انقسامها الى الماهية والتشخص فبناء على عدم كون التشخص جزأ للشخص وقيد الشارح قدس سره فى حاشية شرح التجريد الاجزاء ههنا بالمقدارية وقال انما قيدنا الاجزاء بالمقدارية ليدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارق الشخصى فيما لاينقسم على تقدير كون التشخص جزأ للاشخاص ويدخل الاخيران ايضا على تقدير تركبهما من الاجزاء المحمولة انتهى وليس لك ان تحمل عبارته ههنا على ذلك بان تحمل لفظة اصلا على ان لا يكون له اجزاء مقدارية لاحقيقة ولاحسا لانه مع عدم انسياق الذهن اليه مخالف لما سيأتى قوله (ان لم يكن له مفهوم) اى ماهية نوعية قوله (فالوحدة الشخصية) اى فرد من افرادها وذلك لتكون داخلة فى المقسم اعنى الواحد بالشخص وكذا الحال فى البواقى قوله (سوى ذلك) اى عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية قوله (وهو النقطة) عند نفاة الجزء وان اريد اعم من الجوهرية والعرضية يصح على رأى مثبتيه ايضا قوله (وهو المفارق) اعم من ان يكون واجبا اوممكنا قوله (الى اجزاء مقدارية) واما ماينقسم الى اجزاء غير مقدارية اما محمولة اوغير محمولة كالجسم المركب من الهيولى والصورة فليس له اسم معين فى الاصطلاح فلذلك ترك ذكره والمقصود ههنا ذكر الاقسام التى لها اسماء مخصوصة عندهم والا فالاقسام الغير المذكورة كثيرة كالمجموع المركب من امرين لا اجتماع بينهما اصلا وكالمشتركين فى جزء غير محمول اوفى ذاتى لايكون تمام ماهية لاحدهما اوجنسا له يكون عرضا عاما لاآخر اوفصلا لاحدهما وخاصة لآخر اوجنسا له اوعرضا عاما له اذفى عارض غير محمول لايكون من قبيل النسبة

قوله اما ان لاينقسم الى جزئيات) المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لايكون مقولا عليها فمجموع زيد وعمرو واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذى سيذكره اللهم الا ان يدرج فى الواحد بالاجتماع وفيه مافيه

قوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم) ينبغى ان يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون واحدا بالشخص كما لايخفى فان قلت قد ذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة معرف عندهم بكون الشئ بحيث لاينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث لاينقسم كما وقع فى بعض الكتب المعتبرة

قوله وهو النقطة المشخصة) الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلايضر خروجه لكن نجوز كون بعض الامثلة الآتية على رأى المثبت ليس يحسن حينئذ واعلم ان المراد بالمفهوم فى قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لانفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع فى مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام لالشئ والا لم يعرض الوحدة الا للمجردات واما اذا اريد الحقيقية فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه غير ذى وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشئ بالقياس الى معنى ليس هو له وماهو ذاتى لايكون كذلك واعلم ان الواجب تعالى داخل فى المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذى وضع لا ان عدم الانقسام داخل فى مفهومه كما ظن

قوله الى اجزاء مقدارية) قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على اجزاء الوجود المتخالفة فى الحقيقة اعنى الهيولى والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء فى قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية ايضا فمعنى اصلا ان لايقبل القسمة الى تلك الاجزاء ٢

المتصل على وجه لايكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتيه بل نقول هو مايحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او مايحل فى المقدار اوفى محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الامور (و) ينقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ماآن متحدان فى الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) اى بالمحل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض وتحل فى مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور على القول بنفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى تحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة اومتخالفة (وانه) اى الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد) مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر) وهو على انواع واولاها بالاتصال ماكان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لابالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (واماحسا الخ) عمم الواحد بالاتصال لان مثبتى الجزء ايضا يطلقون على الماء الواحد بالاتصال قوله (بل نقول الخ) اى ليس مايكون قبوله لالذاته مختصا بالجسم البسيط بل اعم من ذلك قوله (وهو الواحد بالاجتماع) فالمجموع المركب من زيد وعمرو واحد بالشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسى شرطا فيه وكذا العشرة المركبة من الوحدات والافداخل فيه قوله (متوافقة الحقيقة) عند من يقول بتجانس الجواهر الفردة ولايلزم من ذلك تجانس الجسم المركب والبسيط عندهم لان الاعراض التى بها يخالف الاجسام البسيطة مقومة لها عندهم فالجسم المركب منقسم الى اجزاء مقدارية غير متشابهة كالعناصر مثلا والجسم البسيط الى اجزاء مقدارية متشابهة قوله (واحد بالنوع)لان اجزاءه لما كانت متشابهة اى متفقة فى الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فردا له قوله (وواحد بالموضوع) لانه لابد للاتصال الواحد الذى هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلتين بعد القسمة من محل يقبلهما لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية واما قوله فان تلك الاجزاء الخ فلامعنى له اذليس عند نفاة الجزء شان الاجزاء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصالين وحدوث اتصال ولاحلول تلك الاجزاء فى مادة بل حلول الاتصال اللهم الا ان يأول و يقال المراد من اتصال بعض الاجزاء ببعض حدوث اتصال واحد وضمير كل راجع الى الاتصال لا الى الاجزاء وكذا قوله بخلاف اشخاص الناس لامعنى له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال فى وحدة المادة واشخاص الناس واحد بالاجتماع الا ان لايعتبر فى الواحد بالاجتماع الاتصال الحسى قوله (ما كان الالتحام فيه طبيعيا) اى خلقيا على اختلاف مراتبه ثم ماكان الالتحام فيه صناعيا كالاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه قوله (شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية) لعدم تداخل اطراف اجزائه بخلاف القسم الاول واقوى من الوحدة الاجتماعية للتلازم فى الحركة قوله (واما الواحد لابالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق ان الواحد لابالشخص هو المفهوم الكلى وهو واحد من حيث هو وكثير من حيث الصدق فجهة الوحدة هو نفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو اى مع قطع النظر عن الصدق

٢ لاحسا ولا حقيقة فلايقدح فى شموله للنقطة والوحدة والمفارق الشخصيات تركبها من الاجزاء المحمولة اعنى الجنس والفصل ولاكون التشخص جزأ للاشخاص على تقدير القول بهذين التركيبين لكن تفسيره الواحد الحقيقى فيما سيأتى بما لايقبل الانقسام لابحسب الاجزاء المقدارية ولابحسب غيرها ينافيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقى يطلق على معنيين ويؤيده ماسيذكره هناك بقى فيه شئ آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يختل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ماقيل مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هى منقسمة اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الاربعة والستة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهرى يكفى ههنا كما كفى اتصال الماء حسا على رأى مثبتى الجزء فى الوحدة الاتصالية او يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع

قوله القابل للقسمة الوهمية) بمعنى فرض شئ غير شئ واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه

قوله بل نقول هو مايحل فيه المقدار الخ) هذا اضراب من قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغى ان يعتبر فى الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط لئلا يتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأى الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهى الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا يقدح فى التمثيل بالجسم تركبه من الهيولى والصورة اذ ليستا من الاجزاء المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم الحصر من قوله فهو الجسم البسيط فان قلت توهم الحصر متحقق فى المضرب اليها ايضا مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لوسلم الحصر فالجسم فى بادى الرأى هو الصورة الجسمية كما سيصرح به فى اوائل موقف الجوهر فلاضرر فى هذا الحصر

قوله وهو الواحد بالاجتماع) ههنا بحث وهو ٢

كثير من جهة اخرى (فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اى غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى وافراده واحدة بالنوع (اوجزؤها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) اى تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد فى الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما (اولا) اى لاتكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لها وذلك بان لاتكون محمولة عليها اصلا (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض وان اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة اوعارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا فى العارض المحمول (وقد يسمى) الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولاعرضية للكثرة (الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (ايها) اى اى هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لاشك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية له مقولة عليه فى جواب ماهو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى من الواحد بامر عرضى وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم تقبل انقساما

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اى غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية قوله (كالانسان) مثال لتمام الماهية قوله (فيقال الانسان واحد نوعى الخ) اشارة الى ان الضمير فى قوله وهو الواحد بالنوع راجع الى الكثير لا الى تمام ماهيتها من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سيأتى فالاصطلاح على ان يقال لجهة الوحدة واحد نوعى اى واحد من الانواع وللكثير الذى هو جهة وحدته واحد بالنوع اى وحدته باعتباره كما فصله فى شرح حكمة العين قوله (اى محمولا عليها سواء كان بالطبع اولا ليشمل القسمين قوله (بمعنى انه الخ) وان لم يكن عارضا لهما بمعنى انه قائم بهما قوله (موضوع لهما بالطبع) لكونه موصوفا بهما قوله (اولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متباعدا عن الكثرة بالقياس اليه قوله (اولى بالوحدة) لانتفاء الكثرة فيه من حيث المفهوم والصدق قوله (اولى من الواحد بالجنس) لكونه واحدا من حيث تمام الماهية قوله (لان جنس الشئ الخ) فهو واحد من حيث الماهية وان كان الفصل اقل افرادا كذا فى حواشى شرح التجريد للشارح وفيه اشارة الى ان الواحد بالفصل وان كان اولى من الواحد

(اصلا)

٢ ان الكلام فى الواحد الذى ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى كما ينبئ عنه قوله فى الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته اولا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة اوغير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معا من جهتين لاسيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذى لايكون صادقا على كثيرين فلايكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعنى الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية اوالذهنية

قوله لكنها متوافقة الحقيقة) قيل وحينئذ لافرق بين الشجر والماء فان الشجر ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هى جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض فى حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالتجانس كما صرح به المصنف فى موقف الجوهر فالشجر ينقسم الى امور متخالفة بين العناصر فان قلت غاية مالزم اشتمال كل جزء مقدارى على متخالف الحقيقة لان هذا الجزء المقدارى يخالف ذاك فى تمام الحقيقة اللهم الا ان يعم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح فى موقف الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال

قوله من شانها ان يتصل الخ) فى هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء الخ بيان لكون اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا لايظهر من القول بان من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول فى مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة للاتصال ولو قرئ تحل بالرفع عطفا على مجموع من شانها ان يتصل لا على مدخول ان فقط لايدفع عدم الملاءمة سوى شائبة اللغوية فى التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله فى خلافه اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد يأبى عنه نوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة حالة فى مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت ٢

اصلا لابحسب الاجزاء المقدارية ولابحسب غيرها محمولة كانت اوغير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التى من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة فى هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك فى العارض الذى هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) اى اشتراك الوحدات (فى الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فمنها ماهو وجودى) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسيأتى (ومنها ماهو اعتبارى) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل فى الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولايلزم من عدميتها فى الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لابوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) اى يجوز كونها جزأ منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهرا فى بعض وعرضا فى بعض آخر (فتنبه له) اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات فى الاحكام فانه ينفعك فى مواضع متعددة ﴿ المقصد السادس ﴾ الوحدة تتنوع) انواعا (بحسب مافيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها (فى النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية (وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم) عددا كان اومقدارا (مساواة وفى الشكل مشاكلة وفى الوضع موازاة ومحاذاة) كشخصين تساويا فى الوضع بالقياس الى ثالث (وفى الاطراف مطابقة) كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الآخر (وفى النسبة مناسبة) كزيد وعمرو اذا تشاركا فى بنوة بكر ﴿ المقصد السابع ﴾ الاثنان هما الغيران) اى الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور

﴿ سيالكوتى ﴾

بالجنس من جهة قلة الافراد لكن جهة الجنس اولى منها لكونها ذاتية بخلاف قلة الافراد قوله (والوحدة التى من اقسام الخ) لانه يمكن تصور انفكاك الوحدة منها فالتصور والمتصور فيها كلاهما محالان بخلاف القسمين الباقيين اعنى النقطة والمفارق فانه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما وان كان التصور محالا وماقاله الشارح قدس سره فى حواشى شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذى هو فرد من المفارق لعدم قبوله القسمة الى الاجزاء اصلا اولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فمبنى على كون التشخص جزأ منها كما صرح به فيها فلاتدافع بين الكلامين ولا احتياج الى تكلف بارد بان يحمل الواحد الحقيقى فى قوله وهو المسمى بالواحد الحقيقى على معنى مالايقبل الانقسام الى الاجزاء اصلا وفى قوله من اقسام الواحد الحقيقى على معنى مالايقبل الانقسام الى الاجزاء المقدارية وان يصرف قوله اصلا فيما تقدم عن معناه الظاهر الى معنى لاحقيقة ولاحسا قوله (واذا كانت مقولية الخ) لايخفى ان اللازم مما ذكر كون الواحد مقولا على ماتحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة الى افرادها كذلك فقدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعا الى الوحدات لكن الكلام فى لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم ووجه اللزوم انه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولة بالتشكيك على افراده كان حصول الوحدة فى معروضاتها مختلفة فكان بعض افراد الوحدة اولى بالوحدة من البعض الآخر ايضا فتدبر قوله (فتكون تلك الوحدات الخ) اى يجوز ان يكون كذلك قوله (ولايلزم من عدميتها فى الجملة) اى باعتبار بعض افرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الافراد بخلاف ما اذا كانت متحدة الماهية فانه لايجوز اختلاف افرادها بالوجود والعدم لما مر مرارا من ان كل ما من شانه الوجود فى الخارج لايجوز الاتصاف به الا بعد وجوده فيه كيلا يلزم السفسطة قوله (اى الاثنينية تستلزم التغاير) اى فى الوجود سواء

٢ الاجزاء متصلة اولا وهذا ثم فى قوله وتحل فى مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليفهم

قوله بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغى ان يراد بالكثرة بعض افراد الجنس لا مجموعها والا لم يبق للغير معنى

قوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقى الخ) الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقى الذى جعل الوحدة من اقسامها هو الذى مر فى صدر المقصد اعنى مالاينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقى المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقى لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقى بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب من الاجزاء الذهنية ايضا وبهذا التوجيه يندفع مايتوهم من ان ماذكره ههنا مخالف لما ذكره فى حواشى التجريد حيث قال ثمه ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لابحسب الاجزاء الكمية اى المقدارية ولابحسب الاجزاء الحدية اى غير المقدارية سواء كانت محمولة اوغير محمولة فانها توجد فى الحد ايضا كما مر ولابحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ماعداه ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصى فى قوله ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساما الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التى من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقى بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة انه صرح اولا بانه اولى من الكل فيؤل الى ماذكره فى شرح التجريد فتأمل

قوله فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) اى يجوز ان يكون كذلك على مامر من الشارح فى بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر حينئذ

قوله جاز كونها جوهرا فى بعض) اى ليس عرضية الوحدة فى بعض مانعا لجوهريتها فى بعض آخر لان جوهريتها فى بعض جاز

قوله وفى الجنس مجانسة) وقد يطلق بمعنى التماثل كما يقال الجواهر الفردة اما متخالفة اومتجانسة

الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجود ان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم فخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لاتوصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولاعدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذلا تمايز فيها) ولابد فى الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بمايكون طرفاه عدمين فان قلت اليس قدمر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى قلت اليس اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ماصدقت هى عليه ولابد فى الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) ايضا (اذلاتثبتها) فلايتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (مالاينفك) اى مالايجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) اى المذكور الذى هو الصفة والجزء (لاهو ولاغيره) اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذلايجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم فى الغيرين (و) قولهم (فى حيز اوعدم

﴿ سيالكوتى ﴾

كانتا متغايرتين بالذات اوبالاعتبار فلا ينافى ماتقدم فى مباحث الوجود من ان التغاير نفس الاثنينية اومستلزم لها ففيه اشارة الى ان قوله الاثنان هما الغيران وان افاد حصر المسند اليه فى المسند اوالعكس الا ان المقصود هو الاول لان الثانى لانزاع فيه قوله (الاعدام) اى المعدومات التى من جملتها الاعدام ايضا لان خروج الاعدام انما هو باعتبار انها معدومة لامن حيث ذواتها فيشمل المعدومات كلها قوله (فانها لاتوصف الخ) دليل للاخراج المفهوم من الخروج وقس عليه الدلائل الآتية اى انما اخرجت لانها ليست من افراد المحدود قوله (من الصفات الثبوتية) اى الموجودة كالاختلاف والتضاد قوله (وهذا اعم) اى ماذكرنا من دليل عدم كونه من افراده المحدود اعم مماذكره المصنف لافادته عدم كون المعدوم والموجود ايضا من افراده بخلاف ماذكره المصنف قوله (ولابد فى الغيرين من التمايز) اذلابد فيها من الاثنينية اتفاقا وهى لاتتحقق بدون التمايز قوله (لاختصاصه) اى القول المذكور بمايكون اى لغيرين يكون طرفاه عدمين اومعدومين وذلك لان الدليل المذكور سابقا وهو انها اى المعدومات نفى صرف لااشارة اليها اصلا انما ينهض على عدم تمايزها لاعلى عدم تمايز المعدوم والموجود لان الموجود ليس نفيا صرفا وماقيل ان التميز ثبوتى كالتغاير فكما لايتصف العدم والوجود بالتغاير لايتصفان بالتميز ايضا فالدليلان متساويان فليس بشئ لان التميز اعتبارى عند المشايخ كما مر فى بحث ان المعدوم ثابت ام لا قوله (اليس قدمر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهنى الخ قوله (فتدبر) حتى يظهر لك صحته وفساده فانه ان اريد بمفهوماتها المعانى الكلية وبماصدقت عليها افرادها كان فاسدا فانه كما ان مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء كذلك فرده وهو عدم السواد المخصوص ممتاز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذاكانت متميزة كيف تصدق على ماليس بمتميز وان اريد بمفهوماتها ماحصل فى العقل من حيث حصولها فيه وبماصدقت هى عليه نفس تلك المعدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلى كان صحيحا بلاشبهة لمامر من ان التمايز بينهما انما هو فى العقل الا ان النافين للوجود الذهنى لايقولون ان الحصول العقلى وجود ذهنى بل هو تعلق بين العالم والمعلوم ولاشك ان الغيرين لابد من التمايز بينهما فى انفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلى لانهما من اقسام الموجودين فى الخارج قوله (اذلاتثبتها) اى اخراجهم الاحوال بناء على عدم القول بها لابناء على انها ليست من افراد الغيرين كالعدمين واما ماقيل من ان اخراج ماليس عندهم ممالامعنى له فمدفوع بان المراد خرج مايقول به البعض قوله (وكذا يلزم الخ) مامر

قوله فانها لاتوصف بالتغاير عندهم) هذا تعليل لاخراج المفهوم من الكلام لاللخروج واماعلة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ فى التعريف بهما وكذا الكلام فى قول المصنف اذلاتمايز فيها كما لايخفى

قوله لاختصاصه بمايكون طرفاه عدمين) وذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم بالضرورة واعلم ان ماذكره الشارح انما يظهر اذاجاز ان يقوم التمايز بشئ بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والافلا تمايز بين الموجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لايتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود اومعدوم آخر بناء على ماسبق من ان كل متميز فله وجود امافى الذهن اوفى الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال اوسلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم ايضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لاتمايز فى الاعدام حكم بعدم التمايز بينهما مختص بما يكون طرفاه عدمين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم فى نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى اوضم اليه ولافى الموجود والمعدوم لصح وفيه تأمل

قوله فتدبر) ليظهر لك فساده فانه كما ان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل عن الشارح والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب ماصدقت هى عليه لايلائم اصول المتكلمين كيف لاوقد صرح الشارح فى بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات يحتاج اليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته وصرح المصنف فى بحث القدرة من الالهيات بان الامتياز فى المعدوم موجود عند اهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ماصدقت هى عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم

قوله وخرج به الاحوال اذلاتثبتها) قيل فيه سماجة اذلا احوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعنى لانثبتها لانحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل

قوله وكذا يلزم الخ) فيه شائبة استدراك اذقد قال فيمامر ولاعدم ووجود الظاهر ان المراد بهما معدوم وموجود لانفس العدم ٢

ليشمل المتحيز وغيره) وكان الشيخ الاشعرى قدعرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه باناذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان العدم ينافى القدم فغير التعريف الى مافى الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلوكان الجزء غير الكل لماكان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلانسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف فانك اذاقلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والالزم ان لايكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولايخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة اومفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها مالايقال انه عين ولاغير وهى مايمتنع

﴿ سيالكوتى ﴾

من قوله ولاعدم ووجود كان بيانا لعدم كونهما من افراد المحدود بناء على دليل الشارح قدس سره دون دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما عن الحد فلاتكرار وانما قال يلزم ان يخرج ولم يقل يخرج اشارة الى عدم تصريحهم بخروجهما لكنه يلزم من حدهم والى استبعاده فان القول بان الواجب تعالى ليس عين المعدومات ولاغيرها مما يأباه العقل السليم قوله (ليشمل المتحيز وغيره) اى التعميم لاجل الشمول المذكور واما التقييد بهما فلا خراج جواز الانفكاك فيماعداهما من الصفات فلايرد ان ترك التقييد بهما كاف فى الشمول والمراد بالمتحيز المتحيز بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد قديما كان اوحادثا وغير المتحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة فانه لم يجز الانفكاك بينهما فى التحيز لكن يجوز فى العدم وليس المراد به المفارق لانهم لايقولون به قوله (باناذافرضنا الخ) يعنى ان الجسمين الموجودين فى الخارج اذفرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة لان الشك فى قدمهما ليس شكا فى غيريتهما لعدم اعتبار الحدوث فى الغيرين مع انه لايصدق التعريف المذكور عليهما فلايرد ان مادة النقض يجب ان تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم ولو كفى فى النقض امكانهما فى بادى الرأى يلزم النقض بالمفارقين اذا فرض وجودهما لانهما غير موجودين عندهم فالشك فى وجودهما شك فى غيريتهما فلايكون مادة النقض متحققة قوله (فان العدم الخ) اى طريان العدم ينافى القدم لانه اما قديم اومستند اليه بطريق الايجاب وكلاهما يمتنع طريان العدم عليه قوله (اماالخمسة فقط) اى بشرط عدم الزيادة عليها قوله (وامامع تمام آحاد الخ) واماالخمسة مطلقا فليس لها وجود الافى ضمن هذين قوله (فذلك هو العشرة نفسها) اى من حيث التحقق فلايرد ان الخمسة المقارنة مع الاحاد الاخر ليست بعشرة انما هى بمجموعهما قوله (ولوكانت الصفة الخ) وكذا لوكان الجزء غير الكل لان مع زيد يده قوله (ولايخفى الخ) يعنى انهم لم يصرحوا بالتعميم لكن يلزم من استدلالهم المذكور قوله (سواء كانت لازمة الخ) تعميم الصفة الى اللازمة والمفارقة غير صحيح اذلالزوم بين الاشياء عندهم فالصواب قديمة كانت اوحادثة قوله (وقيل انهم الخ) يعنى بعضهم خصص نفى الغيرية بالصفات القديمة بخلاف الصفات المحدثة فانها مغايرة لموصوفاتها قوله (قال الآمدى الخ) تأييد للقول المذكور قوله (من الصفات) اى الموجودة قوله (كصفات الافعال)

٢ والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصلى بما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كما لايخفى

قوله فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع وجود الآخر ان لايكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما ممتنعا مع وجود الآخر والعدم لاينافى ذلك فلا فساد فى التعريف وفيه نظر لجواز ان يفرض احد الجسمين القديمين علة مستلزمة للآخر

قوله فان القدم ينافى العدم) لان القديم اما واجب بالذات اوممكن مستند الى الموجب بواسطة شرط قديم لايكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لالزوال علته القديمة

قوله فغير التعريف الخ) قال هذا التغيير ليس كما ينبغى لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لايكفى وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفى امكان الجسمين القديمين فى النقض هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمفارقين القديمين متجه على مافى الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان تغيير الشيخ التعريف اورود السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع فلايكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه ولايخفى مافيه من التعسف

قوله ورد عليه بان المراد الخ) فان قلت المراد هو الخمسة فى ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعا فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التى فى ضمن العشرة فقط فلانسلم ذلك وان اردت لزومها مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها

قوله وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال) فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التى لاتقع ٢

انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى اوغيرها (واورد عليهم المتضافان) كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين فى العدم اذ لايجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر وفى الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين (ولايلزمهم فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لاوجود لها عندهم (لكن يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى) فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الحيز ايضا لامتناع تحيزه (لايقال) فى الجواب عن هذا الايراد (يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود) بان يوجد البارى ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر فى العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن البارى فى الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك احدهما عن الآخر فى الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولايجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين فى كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك عنه فى العدم فقط اوالحيز فقط كان كافيا فى دخولهما فى الحد (لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف) فى الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل فى الوجود) اى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا فى تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء فى العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذى ذكره الآمدى مردودا بما ذكرنا (فقيل) فى الجواب عن الايراد (المراد جواز

❊ سيالكوتى ❊

وهى القدرة من حيث تعلقها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ماقيل ان صفات الافعال اعتبارية عند الاشعرية فلاتكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه **قوله** (من الصفات النفسية الخ) اى الثابتة بالنظر الى نفسه من غير اعتبار التعلق بشئ **قوله** (فانهما غير موجودين) اى لانسلم انهما متغايران لانهما غير موجودين عندهم والوجود شرط فى الغيرية **قوله** (وحينئذ فقد انفك الخ) لما كان المذكور فى التعريف قيد فى العدم لافى الوجود اشار الى ان الانفكاك فى العدم والانفكاك فى الوجود متلازمان **قوله** (والحاصل الخ) لايخفى عليك ان الايراد المذكور مبنى على ان المعتبر فى الغيرية الانفكاك من الجانبين وان خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجل ذلك كما قرره سابقا فهذا الحاصل لامحصل له والجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ لامعنى له والحق ان حاصله ان الانفكاك من الجانبين فى العدم والحيز اعم من ان يكون من كليهما فى العدم اومن كليهما فى الحيز اومن احد الجانبين فى العدم بان يوجد احدهما مع عدم الآخر كالواجب تعالى ومن جانب آخر فى الحيز كالعالم وحينئذ مطابق الجواب مع الايراد ولايتجه الجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ والدليل على ماقلت انه تعرض لبيان الانفكاك من الجانبين الا انه اقام لفظ فى الوجود مقام فى العدم دفعا لتوهم نسبة العدم الى البارى واما على ماذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك البارى عن العالم فى الوجود كناية عما يلزمه من انفكاك العالم عنه فى العدم فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى فى العدم والحيز معا لمجرد الاستظهار ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف **قوله** (اى لكان جواز الخ) اشار بذلك الى ان قوله لجاز علة الجزاء اقيم مقامه وليس بجزاء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير لو كفى الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه جاز انفكاك الموصوف الخ **قوله** (وحيث كان الخ) اشار بهذا التقدير الى ان قوله فقيل الخ معطوف على مجموع السؤال والجواب

٢ صفة الا للموجودات العينية كامر والظاهر ان صفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التى لاوجود لها فى الخارج

قوله اذ ليسا بمتحيزين) او عم التحيز للتبعى لاندفع المتضافان وفى القول بانتفاء التحيز التبعى ايضا بناء على عدميتهما اعتراف باندفاع الايراد وفيه المطلوب

قوله ولايلزمهم فانهما غير موجودين) لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان الاجتماعين والافتراقين متغايران قطعا اللهم الا ان يعمم التحيز للتبعى فحينئذ لابد وان يتحقق الانفكاك بحسب التحيز

قوله لامتناع انفكاك العالم عن البارى فى العدم) الظرف قد تعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما فى هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما فى قوله لايقال يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود الخ فاندفع ما يتوهم من ان حق العبارة لامتناع انفكاك البارى عن العالم فى العدم لايلتفت اليه فتأمل

قوله لانا نقول لو كفى الخ) الجواب السابق للآمدى كما سيذكره الشارح فحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لايرد عليه لانه صرح بان الصفات التى حكم عليها بكونها لاعينا ولاغيرا هى الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هى فى الجزء الصورى ولايخفى بعده

قوله فقيل فى الجواب الخ) لايرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما ليسا بغيرين وقد يعترض بانه يلزم مما ذكر ان لايكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار وهذا خلاف ماعليه الجمهور فتأمل

الانفكاك) من الجانبين (تعقلا) لاوجودا (ومنهم من صرح به) فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولايمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (البارى) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالبارى والعالم فانه لايجوز انفكاك العالم عن البارى فى الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين فى الوجود بل فى التعقل ولاخفاء فى جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر فى التعقل واما اذا زيد فى التعريف قيد فى عدم اوحيز فلاصحة لهذا الجواب اذ لايجوز ان يقال يتعقل البارى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا اوغيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا اوغير مطابق (واعلم ان قولهم) اى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل (لاهو ولاغيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة) بين النفى والاثبات اذ الغيرية تساوى نفى العينية فكل ماليس بعين فهو غير كما ان كل ماهو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بانه نزاع لفظى) لاتعلق له بامر معنوى وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين مايجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى آخر قد لايكون عينا ولاغيرا واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك انه (لايمتنع التسمية) بل لكل احد ان يسمى اى معنى شاء باى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق) انه بحث معنوى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (من الجانبين تعقلا) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء لكنه لايجوز العكس بقى انه يلزم حينئذ تغاير بعض الصفات مع بعضها ولعل ذلك القائل يلتزمه فانه لانص من المشايخ فى ذلك **قوله** (يجوز العلم بكل منهما الخ) اى الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره **قوله** (فى وجود البارى) اى فى الجزم بوجوده **قوله** (وهذا الجواب الخ) يعنى قوله المراد جواز الانفكاك تعقلا صريحا فى انه تحرير للتعريف المذكور بحيث لايرد عليه النقض وهو انما يصح لو لم يكن قيد فى عدم اوحيز مذكورا فى التعريف فلا يرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تعقلا مقام فى عدم اوحيز فلا يرد ما اورده الشارح قدس سره تبعا لشارح المقاصد **قوله** (اذ لايجوز ان يقال الخ) فيه ان جواز الانفكاك فى عدم تعقلا لايقتضى جواز تعقل كون المنفك معدوما بل يتحقق بان يتعقل كون المنفك عنه معدوما والمنفك موجودا فيجوز ان يتعقل البارى موجودا مع عدم العالم وان يتعقل العالم متحيزا مع تحيز البارى بل الانفكاك من الجانبين متحقق فى الواقع وقدم ذلك لكن حينئذ يكون قيد فى حيز لادخال العالم مع البارى لالادخال الجسمين القديمين اذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر **قوله** (نزاع لفظى) اى راجع الى الاصطلاح كما يشير اليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا دل الشرع والعرف واللغة بيانا لمناسبة الاصطلاح للامور الثلثة **قوله** (لاتعلق له بامر معنوى) اذ كل منهما يسلم مدعى الآخر اشار بهذا الى ان معنوى بمعنى تعلقه بمعنى اللفظ **قوله** (انه بحث معنوى) اى متعلق بامر معنوى بحيث ينفى كل واحد دعوى الآخر على ماسيجئ بيانه واما على ماحمله الشارح قدس سره نظرا الى ظاهر العبارة فلايصلح محلا للنزاع اذ لابد فى الحمل من التغاير من وجه والاتحاد من وجه اتفاقا

قوله فلاصحة لهذا الجواب قيل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله فى عدم اوحيز بان لايذكر او يذكر التعقل مقامهما و يقال الغيران موجود ان جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ماذكره ولك ان تقول قول المصنف المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به يأبى عما ذكره الباحث فتأمل

قوله اذ لايجوز ان يقال تعقل البارى معدوما الخ) فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما فى العدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل وهو ليس بنص فى انه يجوز ان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلك ان تحمله على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر ومآله الى انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر واما قولنا يجوز الانفكاك بينهما فى حيز فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما فى حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الامر اذ لاضرورة تدعو الى حمله على خلاف الظاهر فليتأمل

قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الخ) قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما سيشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهى البطلان

قوله والحق انه بحث معنوى) لان النزاع فى كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنوى بلا شك فلاعبرة لما قيل تقريرا المراد يؤيد كون النزاع لفظيا لان النفيين لايرجعان الى شئ واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا ومنكر المغايرة بحسب الوجود فى الخارج والهوية الخارجية بمعنى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهى هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ماهو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة كذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق وذلك لان المتنازع فيه هو النفى الثانى اعنى لاهو غيره وان رجع الى غير مارجع اليه النفى الاول ثم ان المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره فى الموقف الخامس لامشايخ اهل السنة ولو سلم فالجمهور ٢

و (ان مرادهم) بما ذكروه انه (لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (فى الحمل) على مامر فى تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اى المشايخ (قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (فى الذهن والاتحاد فى الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهنى (نعم المعلوم) المحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه (وهذا كلام لاغبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ فى اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها فى تمثيلاتهم وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لافى المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ماقالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحياة والارادة و يلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو فى بعض الاشياء فتستروا من هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات ﴿ المقصد الثامن ﴾ الاثنان لايتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شئ ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففى الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء وفى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هى البياض و يطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (وان مرادهم الخ) او حمل كلامه على ماذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية مغايرة لهوية الآخر اذلم يقم دليل على امر سوى التعلق كما سيجئ فى بحث العلم ولذا فسر القاضى البيضاوى فى تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة فالترجيح احد المقدورين ويكون قوله كما يجب الخ تنظيرا لاتمثيلا لم يرد ما اورده الشارح من ان الكلام فى مبادى الصفات الخ نعم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل لكن المصنف فى توجيه قولهم صفاته لاهو ولاغيره قوله (كون الصفات الخ) لما تقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا وان خالف فيه الآمدى قوله (كونه تعالى موجبا بالذات) فلايكون الايجاب نقصانا لجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقص مشكلة قوله (فستروا عن هذا الخ) لايخفى ان التستر ينافى جعلها من الاعتقاديات والذى عندى انما وقع من الشيخ الاشعرى هو ان صفاته تعالى ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما والباقى من الحاقات المشايخ توجيها لكلامه ومقصوده ان صفاته تعالى ليست متأخرة عن وجوده لكونها مقتضى ذاته كوجوده فلايكون ذاته تعالى فاعلة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلايكون ذاته تعالى بالقياس اليها موجبا ولامختارا فلايلزم شئ من المحذورات كما ان ذاته تعالى ليس موجبا ولامختارا بالنسبة الى وجوده عند القائلين بزيادته وكما ان الاربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لاايجابا ولااختيارا بل الزوجية مجعولة بجعلها قوله (بطريق المجاز) فان الشئ الاول لما كان باقيا فى حالة الاستحالة والتركيب اما بجزئه او بنفسه فكأنه اتحد بالشئ الثانى قوله (شيئا آخر) ذاتا او صفة قوله (اعنى التغير الخ) اى ليس المراد المعنى المصطلح اعنى التغير التدريجى

٢ قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة

قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى) فيه ان القول بالتغاير فى المفهوم لايتوقف على القول بالوجود الذهنى وهو ظاهر وقد اشرنا اليه فى بحث ان الوجود زائد على الماهية ام لا

قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ) وايضا الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت فى كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ الاشعرى صرح بان المفارقة يسمى اغيارا على مانقله الآمدى

قوله والظاهر انهم فهموا الخ) هذا انما يصح على مايقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على مانقله الآمدى من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك ههنا من احد الجانبين لامنهما معا

قوله فدفعوه بذلك) ان كان المراد بهذا الدفع التفصى عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلاحاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لاذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ماذكره يدفع قدم غير الله تعالى لاتعدد القدماء وتكثره لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة

قوله مستندة الى الذات الخ) وكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره

قوله و يلزم ايضا كون الصفات حادثة) انما لم يقل و يلزم ايضا كونها حادثة لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم فى الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل فى الاربعة لافى الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث الصفات حينئذ بناء على ماهو المشهور واما على ماذكره الآمدى من جواز قدم اثر المختار فلا نعم يلزم فى الاربعة تقدم الشئ على نفسه او التسلسل فليتأمل

قوله فتستروا عن هذا الخ) الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقا الحدوث وان لزم كلا وجهى التستر لزوم تعدد الواجب

شئ الى شئ ثان فيحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لاشك فى جوازه بل فى وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقى الاتحاد فهو ان يصير شئ بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين الاول ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقى باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (هذا) اى عدم اتحاد الاثنين (حكم ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ماينبغى (فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف وتغاير (بالذات فلايعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلايمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه فى نفسه (ربما يزاد توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (امر ثالث) غيرهما (وان عدم احدهما) فقط (فلا) اتحاد ايضا (اذ لايتحد المعدوم بالموجود) بديهة والا كان موجودا ومعدوما معا (وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد ايضا (والغرض) بهذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصور المراد) على الوجه الذى هو مناط الحكم (وظن بعض الناس انهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظرى (فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين اولم يتحدا) اى لانسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لاواحدا وانما يكونان كذلك لولم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع ﴿ المقصد التاسع ﴾ الاثنان

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الكيف بل المعنى اللغوى وهو التغير مطلقا قوله (من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه) كلمة او للتعميم اى لايكون فيه شئ من الزوال والانضمام فالاتحاد الحقيقى مباين للاتحاد المجازى فما قيل انه اعم من المعنى الاول المجازى وهم قوله (لانه المتبادر الخ) لكماله فى معنى الاتحاد والتبادر علامة الحقيقة مالم يصرف عنه صارف فلا يرد ان المتبادر من لفظ الوجود عند الاطلاق الوجود الخارجى مع انه ليس حقيقة فيه بل فى المطلق قوله (فان الاختلاف الخ) هذ تنبيه على نفس الحكم لااستدلال على لابداهته كما لايخفى قوله (يعنى ان التغاير الخ) اشار بهذه العناية الى ان قوله بالذات ليس فى مقابلة الاعتبار وان المراد بقوله لايعقل التعقل المطابق للواقع الذى مآله الامكان قوله (مع وضوحه فى نفسه) اشار به الى ان زيادة التوضيح بالنظر الى كونه واضحا فى نفسه لابالنسبة الى التوضيح الحاصل من قوله فان الاختلاف لان التنبيه المذكور من القوم متقدم على ماذكره المصنف بقوله فان الاختلاف الخ قوله (فيقال الخ) هذا التنبيه جار فى وجهى الاتحاد كما يظهر فى التدبر ونص عليه الشارح قدس سره فى حواشى شرح التجريد قوله (اى بقيا موجودين الخ) فسر به ليصح مقابلته بقوله ان عدما بعد الاتحاد قوله (فلا اتحاد ايضا) لبقاء الاثنينية كما كانت قوله (فيمنع) عطف على ظن والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلا بالقياس الى الظن وان كان الظاهر صيغة الماضى بالنظر الى زمان التكلم قوله (الاثنان الخ) لايخفى ان حصر الاثنين فى الاقسام الثلثة غير صحيح لاخذ قيد الوجود فيها فالامور الاعتبارية خارجة عنهما ولاخذ قيد المعنى فى الضدين فالجواهر الغير المتماثلة خارجة عنهما وعن المتخالفين لامتناع

قوله هذا حكم ضرورى فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هى مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل فى احوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانية ومحمول على التأويل بل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرمانى * تواونشوى وليك اكر جهد كنى * * جايى برسى كز تو توى برخيزد *

قوله فان الاختلاف بين الماهيتين الخ) فيه انه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين

قوله فيقال ان عدم الهويتان الخ) الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص باول معنى الاتحاد الحقيقى والتنبيه على الباقى يعلم بالمقايسة

قوله اى بقيا موجودين) وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد

قوله فيمنع امتناع الاتحاد) فائدة الاختيار على الماضى الذى يستدعيه السوق استحضار للصورة الغريبة

قوله اولم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر) فان قيل هما اما موجودان باحد الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما و بقاء للآخر او بهما معا فيكونان اثنين او بغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث يجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لايقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا فى محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لولم يتحد ذاتاهما بان كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا

عنداهل الحق) من المتكلمين (ثلاثة اقسام لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع
لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (احدها المثلان وهما الموجود
ان المشتركان فى) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية مالا يحتاج فى وصف الشئ به الى
تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التى
تحتاج فى الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة
النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ماتدل على معنى زائد على الذات
وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية
مالا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) اى يلزم المشاركة فى الصفات
النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المثلان هما الموجودان اللذان
يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة اخرى المثلان (ما يسد
احدهما مسد الآخر) فى الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا (ولان الصفة النفسية)

❊ سيالكوتى ❊

اجتماعهما فى محل وحد اذلامحل لها وكذا الواجب مع الممكن وبماذكرنا ظهران وجه الحصر الذى
ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورود المنع على قوله فالضدان وقوله والا فالمتخالفان فالوجه
ان يقال المقصود ان الاثنين يوجد فيه الاقسام الثلثة وماذكره الشارح قدس سره بيان لطريق
حصولها وان اردت الحصر فلابد من تخصص الاثنين بالاعراض ومن القول بان القسم الاول اعم
من المقسم لان المثلين قد يكونان من الجواهر **قوله** (عنداهل الحق) خلافا للفلاسفة فانهما عندهم
اربعة اقسام ولبعض المتكلمين فانهما عنده قسمان كما سيجئ **قوله** (مالا يحتاج فى وصف الشئ)
اى توصيفه به الى تعقل امر خارج عن نفس ذلك الشئ بان يكون منتزعا من نفسه او من جزئه
كالحيوانية للانسان فما لا يكون منتزعا من نفس الشئ صفة معنوية سواء كانت موجودة كالتحيز
اومعدومة كالحدوث وبما حررنا لك اندفع التحير الذى عرض لبعض الناظرين حيث قال لايخفى
ان الظاهر من هذه العبارة ان يكون الصفة النفسية مالا تكون زائدة على ذات الموصوف وحينئذ
يتوجه ان مفهوم لفظ الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الانسان وان اريد انها
مالا تكون مفتقرة الى ملاحظة امر خارج مغاير للموصوف اى مالا يكون اضافيا يشكل بالتماثل لانه
اضافى وان اريد انه لايعال بغير الذات فيشكل بالوجود وان اريد انه لايكون مغايرا للذات فى الخارج
يتناول سائر الاعتبارات **قوله** (كالتحيز) فان التوصيف به يحتاج الى ملاحظة الحيز والحدوث
فانه يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شئ منهما منتزعا من نفس الانسان مثلا **قوله** (تدل على
الذات) اى نفسه دلالة اللازم على الملزوم **قوله** (دون معنى زائد) اى خارج عنها اشار
الى ان مايدل على جزء الذات داخل فى الصفة النفسية **قوله** (وكونها زائدة على الذات) فلا
يكون منتزعا من نفس الذات فيحتاج فى الوصف به الى ملاحظة امر سوى الذات فلا يصدق التعريف
عليها **قوله**(مع كونها من صفات النفس) اما اذا كانت معللة بالصفات الحقيقية فهى داخلة فى الصفة
المعنوية **قوله** (مالا يصح) اى يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق فالصحة
فى مقابلة البطلان لا بمعنى الجواز فلا يرد ان توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن انما المحال
ارتفاع المتوهم **قوله** (فيما يجب ويمكن ويمتنع) اى بالنظر الى ذاتهما فلا يرد ان الصفات منحصرة
فى الاقسام الثلثة فيلزم منه اشتراك المثلين فى جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما **قوله** (فى الاحكام
الواجبة الخ) اى بالنظر الى ذاتهما وتلازم التعريفات الثلثة ظاهر بعد التأمل **قوله** (ولان
الصفة النفسية الخ) علة لقوله فالتماثل امر ذاتى الخ والجملة عطف على قوله وهما الموجودان
واصل الكلام فالتماثل امر ذاتى لان الصفة النفسية لانه لما قدم الدليل وصار الفاء لمجرد ترتب

قوله ثلثة اقسام) انحصار الاثنين فى الثلثة
مبنى على ان لاتعدد بين المعدومين ولا بين معدوم
وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين
مع عدم اندراجهما فى شئ من الاقسام الثلثة لان
كلا من الثلثة موجودان على تفسيره للاهم الا ان
يقال التعدد لايستلزم الاثنينية وفيه بعد لايخفى
ولكن لامشاحة
قوله فى جميع الصفات النفسية) قيل ثبوت
التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق
الاشتراك فى جميع الصفات النفسية ومن جملتها
التماثل على ماصرح به بعيد هذا فيتوقف
التماثل على نفسه واجيب تارة بتخصيص الصفات
بغير التماثل واخرى بان التماثل يتوقف على التماثل
لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات
النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور
قوله مالا يحتاج وصف الشئ به الى تعقل امر
زائد) قيل اى غير هذه الصفة وقيل الكلام مبنى
على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر
قوله والوجود) فان قلت وصف الممكن
بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت
ممنوع نعم وجوده فى نفس الامر من الفاعل
لكن لاتوقف فى التعقل
قوله كالتحيز والحدوث) فان الاول زائد على
ذات الجوهر لانه باعتبار الجسمية وتعقله والثانى
زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق
وتعقله واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية
مخالف لما فى ابكار الافكار حيث صرح فى بحث
المخالفين فى موضعين بان الحدوث من الصفات
النفسية
قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات)
من الاحوال ما يصح خلو الموصوف عنها
كعالمية زيد مثلا لكن الاحوال التى جعلوها
من الصفات النفسية على هذا التفسير هى
الاحوال اللازمة كما سيشير اليه الشارح
من قريب
قوله مالا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها)
اى ارتفاعها المتوهم فلا ينافى ماسبق من امكان
توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك ان تقول
الصحة ههنا مقابل البطلان والمعنى ما يبطل
توهم ارتفاعها اى لايكون ذلك التوهم على
طبق الواقع
قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع) لعل المراد ٢

كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه
(امر ذاتى ليس لمعنى زائد) يعنى ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو
صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتى الاحوال منا كالقاضى ففيه) اى فى كون التماثل من الصفات
النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال
تارة انه) اى التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير)
فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (اخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات
النفسية بل هو منها (ويكفى) فى اتصاف الشئ بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشئ حال انفراده
عن غيره فى الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون
تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جملتها التماثل (لا تعلل بالغير)
اى بامر موجود مغاير لمحالها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره
فلا يضر (ثم من الناس من ينفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا اثنينية)
فضلا عن التماثل (او اختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده
ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك
فى جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) اى اكثرهم المثلان (هما المشتركان فى اخص وصف
النفس فان ارادوا انهما مشتركان فى الاخص دون الاعم فمحال) لامتناع تحقق الاخص
بدون تحقق الاعم (والا) اى وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك فى الاخص والاعم جميعا
(فما ذكرناه) فى التعريف من الجمع المحلى باللام (اصرح) فيما هو المراد من الاشتراك فى الكل
ولهم ان يقولوا الاشتراك فى الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره
على الاشتراك فى الاخص (مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة) لان التماثل يقع
صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى اخص وصف النفس كان
تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعنى السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما
اعنى البياضية ولاشك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد
وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين
مخالفا لمجموعها فى البياض فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال

❊ سيالكوتى ❊

المدلول على الدليل زاد الواو العاطفة **قوله** (مايعود الى نفس الذات الخ) اى يكون منتزعا
من نفسها من غير مدخلية امر خارج عنها **قوله** (من الصفات النفسية الخ) قدر الخبر
وجعل ماهو الخبر فى المتن تعليلا له اشارة الى ان فى المتن اختصارا باقامة سبب الخبر مقامه
قوله (بالاحوال اللازمة) اى بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها او يقال بحصر
الصفات النفسية عنده فى الاحوال **قوله** (فان صفات الاجناس) هى اخص من النفسية
لانها لابد ان تكون مشتركة بخلاف النفسية كالانسانية والوجود **قوله** (فى اخص وصف
النفس) اى فى وصف لا اخص منه **قوله** (ولهم ان يقولوا الخ) يعنى ان قيد الاخص ليس
احترازيا بل لتحقيق ماهية التماثل **قوله** (مع انه يلزمهم الخ) يعنى ان المعتزلة لا يجوزون
تعليل الحكم الواحد بالنوع متمسكين بشبهة هى انه لو جاز ذلك تعلل العالمية بالعلم تارة وبالقدرة
اخرى مع ظهور بطلانه فيلزمهم على هذا التعريف تعليل التماثل الذى هو حكم واحد بالنوع
بعلل مختلفة كما بينه الشارح قدس سره **قوله** (وهذا الاعتراض مشترك الالزام)
اى بين المعتزلة واصحابنا القائلون بالحال واما اصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل

٢ فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والاجاز
ان يستند بعض هذه الامور الى الشخص المخصوص
فتأمل
قوله ولان الصفة النفسية) لمتبادر من السياق
انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية
ولذا غير الشارح اسلوب المصنف وقدر الخبر
لقوله فالتماثل وجعل قوله لانه امر ذاتى تعليلا
لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على
كونها مايعود الى نفس الذات لكن تفريع قوله
فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل
بامر زائد على الذات انما يظهر فى الجملة على تقدير
ان يراد بالامر الزائد فى تعريف الصفة النفسية
غير تلك الصفة اذ لو بنى الكلام على ان الوصف
عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس
الذات لا بغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح
فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل
قوله المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة)
قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح
بل الصفات وقيل لا صفة نفس عند القائل
بالحال الا الحال
قوله قالت المعتزلة) قيل المراد باخص وصف
النفس وصف لا اخص منه لا انه اخص من جميع
اوصاف النفس لتحقق التماثل بين افراد نوع
من المركبات مع ان فصلها يساوى نوعها ولا
يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية
فى الحقيقة لان الكلام فى الانسانية والناطقية
سواء عدوا نوعا وفصلا ام لا فليتدبر
قوله بعلل مختلفة) قيل لهم ان يقولوا بعد
تسليم وحدة المتماثلين ان العلة اخصية الوصف
واختلاف الانواع لا يضر كالمشى يقتضيه
الحيوانية انسانا كان او فرسا اورد بان علة التماثل
هو الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف
النفس لا فى مفهومه ولاشك ان ماصدق عليه
اخص وصف النفس فى البياضين هو البياضية
وفى السوادين هو السوادية وانهما متخالفان
حقيقة فتأمل
قوله مشترك الالزام) قيل هذا نقض اجمالى
والتفصيل فيه ان يقال ان اريد تعليل حكم واحد
شخصى فلا نسلم الملازمة وان اريد تعليل حكم
واحد نوعى فلا نسلم بطلان التالى والحق ان هذا
التفصيل لا يرد لان الكلام الزامى واكثر المعتزلة
وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متحدة به ٢

من الاشاعرة لايجوز ونه ايضا (وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل) التماثل حينئذ (على رأيهم) اذمن قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمه قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلايجوز تعريفه بالاشتراك فى اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كامر (اولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى) بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين و يزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعتزلة المثلان (هما المشتركان فى صفة اثبات وليس احدهما بالثانى) قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك فى الصفات السلبية لايوجب التماثل (و يلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان فى صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه ايضا (مماثلة الرب للمربوب) اذ يشتركان فى بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين فى صفة وجودية متماثلان لامطلقا بل فى تلك الصفة وحينئذ يلزمه ان السواد والبياض متماثلان فى اللونية مثلا قلت فيلزم انيكون البارى مماثلا للمخلوقين فى بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا (وثانيها) اى ثانى الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) اى قولنا معنيان (يخرج العدم والوجود) فانهما ليسا معنيين اى عرضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف العرض (و) يخرج (الجوهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والعرض) وهو ظاهر ايضا (و) يخرج (القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لايسمى عرضا فهذه الامور لاتضاد فى شئ منها (و) قولنا (يمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن

﴿ سيالكوتى ﴾

المذكور فلا اعتراض عليهم **قوله** (اما واجب) اى واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف **قوله** (مع انه لم يجوز كونه الخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله فيلزم لقوله تعالى ليس كمثله شئ وفيه ان نفى المماثلة عنه تعالى اما باعتبار انه لااشتراك بينه تعالى و بين الممكنات الا فى اللفظ واما باعتبار ان المراد الاتحاد فى الماهية وهذا لاينافى كونه مماثلا لها فى بعض العوارض واما عدم الاطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم واعلم ان هذا السؤال والجواب بعد ملاحظة ماسيجئ من قول المصنف وعليه يحمل قول النجار تكرار الاان يقال انه اورده الشارح قدس سره ههنا لبعد العهد **قوله** (يستحيل لذاتيهما) اى يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات ولاينافى ماسيأتى من ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب وفيما عداهما بالواسطة ولايرد انه كيف يدخل عند المعتزلة فى هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب والجهل القائم بجزء مع ان امتناع اجتماعهما بواسطة الحكمين اللازمين لهما **قوله** (فانهما ليسا معنيين) كلاهما او احدهما وان استحال اجتماعهما فى محل واحد فالخروج بالنسبة الى باقى القيود او المراد به عدم الدخول وكذا الحال فى قوله الاعدام **قوله** (ويخرج الاعدام) اى المعدومات التى من جملتها الاعدام فانه لاتضاد بينهما ولا بينها و بين الموجودات وان وجد استحالة الاجتماع فى بعض الصور واخر ذكر الاعدام على خلاف قوله والجواهر لان ذكر العدم والوجود بعده يستلزم التكرار **قوله** (ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعها فى محل واحد اذ لامحل لهما **قوله** (فان القديم القائم بغيره) وكذا القديم القائم بذاته وان استحال اجتماعه مع الحادث فى محل اذ لامحل له الاانه لظهوره لم يتعرض له **قوله** (لايسمى عرضا) اى عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذى هو ماسوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه **قوله** (العلم بالحركة والسكون) اى العلم

٢ لكنهم لايجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستدلين عليه بانه لوجاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة و بالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من الاصحاب فانهم كالمعتزلة فى التجويز والاحالة على الاصحاب مطلقا وقيل بل الكلام برهانى لان الواحد بالذات لايعلل بعلتين سواء كان شخصيا اولا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز ان يعلل تحصلها بعلل كثيرة كما ذكره الشارح فى تعريفات علية الفصل وفيه ان المعلل بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لاطبيعته ولانزاع عندنا فى جوازه له

قوله فيكون التماثل المعلل بالمجموع الخ) لايخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلابد ان يراد مجموع ماعداه فان قلت تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ماسبق من انه لانفس الذوات قلت مراده من كونه لانفس الذوات انه ليس معللا بامر زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض

قوله اما واجب فلا يعلل) قيل تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال تعليله بصفة عارضة

قوله ويلزمه ايضا مماثلة الرب) فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس احدهما بالثانى وليس احدهما بسبب الثانى فلايلزم مماثلة الرب للمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما ثانيا ليخرج الفصل مع النوع والجنس لان احد هذه الثلثة هو الآخر اذ يحمل عليه اللهم الاان يقال المراد الموجودان ولاوجود الا للاشخاص وقيل المراد ليس احدهما قائما بالثانى ليخرج الصفة مع الموصوف

قوله وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الخ) انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال فى القسمين الاخيرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر واختاره على عرضان ايشعر بترادفهما واراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ الاستحالة هو الذات لاالمتعلق ولااستلزام احدهما مايستلزم سلب الآخر فلا ينافى ماسيذكره من ان التقابل الذاتى انما هو بين السلب والايجاب فقط ٢

ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم و الوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعنى من جهة واحدة وقع فى حيز معنى النفى وهو قيد للمنفى فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال شئ فيه لاتخصيصه واخراج شئ عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور و يرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل فى الحد ماخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ماخرج بقوله معنيان كما لايخفى على ذى مسكة وايضا الفاء فى قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها لان العقل لايوجب (تضادا فى الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبح والحل والحرمة) فى الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لابد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف لجعل قوله فلا يوجب

﴿ سيالكوتى ﴾

بان هذا الشئ متحرك والعلم بان هذا الشئ ساكن فى آن واحد واما تصور حركته وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتها والعلم عند الجمهور صفة حقيقية يتعدد بحسب التعلقات فلا يرد ما قيل ان العلم تعلق بين العالم والمعلوم فيكون خارجا بقيد معنيان **قوله** (بل لاستلزامهما الخ) بناء على ان المطابقة معتبرة فى العلم عندهم فلو اجتمع العلمان فى شخص واحد لزم اجتماع المعلومين اعنى كون شخص واحد متحركا وساكنا فى آن واحد فتدبر فانه ممازل فيه الاقدام بناء على الخلط بين الاصطلاحين فى العلم **قوله** (هذا هو الظاهر) اى تقدير يخرج هو الظاهر **قوله** (وقع فى حيز معنى النفى) اشار بزيادة لفظ معنى الى ان النفى انما يفيد العموم اذا كان معناه متوجها اليه ولايكفى مجرد الوقوع فى حيز النفى لجواز كونه قيدا للنفى فيفيد التخصيص والى ان النفى اعم من ان يكون صريحا اوضمنا كما فيما نحن فيه **قوله** (فحقه ان يفيد الخ) اذ توجه النفى الى المقيد فيجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الاصل وان يكون بانتفاء القيد ولذا قيل نقيض الاخص الاعم من نقيض الاعم وانما قال حقه لانه قد يكون انفى التقييد فقط ولذا قال اهل البيان ان كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفى والاثبات ذلك القيد ولعل الاول فى المقام البرهانى والثانى فى المقام الخطابى **قوله** (واخراج شئ عنه) وكيف يمكن الاخراج به والحال ان الصغر والكبر والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة **قوله** (احتراز عن خروج الخ) فيقدر ههنا يدخل بمعونة القرينة العقلية وان كان السياق يقتضى تقدير يخرج **قوله** (انها امور الخ) يعنى انها ليست من افراد المحدود وكيف يمكن ادخالها فى الحد والقول بان دخولها على تقدير وجودها تكلف **قوله** (وايضا) معنى يلزم اخراج المخرج **قوله** (انما يدخل الخ) لان التعميم انما حصل فيه **قوله** (كهذه الامور وكالحسن والقبح الخ) يعنى ان قوله كالحسن والقبح الخ مثال الامور الاعتبارية لان المعطوف عليه وحرف العطف مقدر فى الكلام اذ لاوجه له وفيه تنبيه على انه ليس معناه كما لايوجب العقل الحسن والقبح والحل والحرمة عندنا اذ لاجامع بين التضاد و بين الحسن والقبح حتى يقاس عدم ايجابه على عدم ايجابها **قوله** (راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة الامرين يعتبرهما العقل بعد ملاحظة الشرع والعقل والاتصاف بها فى الخارج بل فى الضمير فقط **قوله** (فلا تضاد بينها) اى بين هذه الصفات الاعتبارية **قوله** (لان المتضادين لابد ان يكونا معنيين)

قوله والاعدام) لاولى تقديم بيان خروجها على بيان خروج العدم والوجود ليفيد

قوله لايسمى عرضا) واما الاعراض القديمة القائمة بالمجردات او بالافلاك فلم يثبت عندنا

قوله يخرج العلم بالحركة والسكون) اى العلم بحركة شئ وسكون ذلك الشئ بعينه فان هذين العلمين يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقيهما

قوله فحقه ان يفيد تعميم الحد) لانه اذا كان قيدا للمنفى يكون النفى راجعا اليه فينفيه وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيد المنفى اعنى الاجتماع بل قيد النفى اعنى الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد واخراج شئ عنه وان شئت فقل الاجتماع فى محل اعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع فى محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض الاخص اعم

قوله و يرد عليه انها امور اعتبارية الخ) وقد يتعسف و يقال يجوز ان يكون التقييد تقييدا على التنزل وتقدير كون الاضافات اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع فى تعريفات القوم كما ينقل الشارح فى تعريف الحكماء للجسم الطبيعى بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهرى الذى يقول به المعتزلة غاية الامر ان الاحتراز ههنا عن الخروج وثمه عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح فى ان الضدين لابدان يكونا موجودين فى الخارج وهذا لايصح على رأى جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع انهما اعتباريان عندهم عن التعلق الذى من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كما سيأتى فى مباحث العلم فتأمل

كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لايوجب تضادا فيه ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين مأخوذ فى حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لاوجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور فى تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هنا (واما اتحاد المحل) الذى لابد من اشتراطه فى المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما فى زمان واحد فى محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا

﴿ سيالكوتى ﴾

اى امرين قائمين بالغير فى الخارج ليصح القول باجتماعهما فيه بخلاف ما اذا كان امرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فانه يكون استحالة الاجتماع بينهما فى الاعتقاد وحكم العقل وبما حررنا لك ظهر اندفاع امرين احدهما ان قوله لان المتضادين الخ فى قوة قولنا ان المتضادين لايكونان اعتباريين ففيه مصادرة والثانى ان عدم ايجاب العقل للتضاد بين الامور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجودين فى المتضادين غير ظاهر و بعد اعتبار الوجود لادخل للعقل فى عدم الايجاب قوله (كلاما مستأنفا) اى ليس تعليلا للاخراج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين فتقدير الشرط والجزاء لبيان المعنى لالصحة الكلام قوله (كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة) اى مالا يكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجودا فيه اولا واذا لم يقل مالا يكون الصفات الموجودة كالصغر والكبر فانهما عبارتان عن قلة الاجزا وكثرتها فى الخارج وكالقرب والبعد فانهما عبارتان عن كون الجوهر فى الحيز بالقياس الى كون جوهر آخر فيه فاندفع مانقل عن الشارح قدس سره انه يرد عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعا وقد صرح بجريان التضاد فيها على مازعمه نعم يرد عليه ماسبق من انها خرجت بقوله معنيان فكيف يدخلها الا ان يراد بالمعنى مايقوم بالشئ فى الخارج سواء كان موجودا اولا قوله (فان العقل لايوجب تضادا فيه) اذ لاحصول لهما فى المحل حتى يتصور استحالة الاجتماع فيه قوله (الاحكام) اى الاحكام الشرعية الخمسة قوله (لان التعلق الخ) يعنى ان الخطاب المتعلق بفعل المكلف وان كان ازليا لكن لايطلق عليه الحكم الا من حيث تعلقه بالفعل والتعلق امر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل وليس قائما بالفعل لحصوله قبل وجوده فلا يتصف الاحكام بالتضاد وان كانت متصفة باستحالة الاجتماع فى اعتبار العقل قوله (وكذا الافعال بمعنى التأثيرات) لابمعنى الآثار فانه ليس فى الخارج الا المؤثر والاثر والتأثير امر انتزاعى يتصف به المؤثر فى العقل ولا تضاد بين الافعال ايضا هذا ماعندى فى حل هذا الكلام والله اعلم بالمرام قوله (وستعرف الخ) معطوف على قوله ثم ان ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره قوله (فائدة ظاهرة) وهى ادخال المتضايفين قوله (فالاولى حذفه هنا) لعدم ظهور الفائدة ولذا لم يقل فالصواب وماقيل ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان لايكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم وافتراق بالنسبة الى آخر فدفوع بان الكون الموجود امر شخصى يعرض له اعتباران فالموجود فى الخارج لاتعدد فيه وان اعتبر مع الاضافة فهو امر اعتبارى لاوجود له وكذا ماقيل ان فائدته ادخال السواد والبياض اللذين فى البلقة والخطين اللذين فى السطح لان الاجتماع فى الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاء الاجتماع فى المحل الواحد فى الصورة الاولى وكون الخطين والسطح والنقطة من الامور الاعتبارية عند المتكلمين قوله (فلم يشترط المعتزلة) وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما فى الجملة سواء كان فى محل واحد اوفى محلين قوله (قالوا الخ) يعنى ان هذا العلم والجهل

قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقل الخ) نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعا فقد صرحوا بجريان التضاد فيها على زعمه

قوله بخلافه ههنا فالاولى حذفه) اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد اذله فائدة ظاهرة ههنا ايضا وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجتمعان فى محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لامن جهة واحدة وسيأتى ان شاء الله تعالى ان الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لابالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لايكون الابين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجئ فى مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجة من ماهياتهما بل لايتعدد كون فيما ذكر من التصور فان فيه كونا واحدا عرض له انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه فى ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سيأتى مع انهما يجتمعان فى محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ماهو به بالنسبة الى قيام زيد ولا على ماهو به بالنسبة الى كتابته مثلا

العلم بالشئ) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشئ (بجزء آخر من القلب (والا اتصف الجملة بهما) اى ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشئ وجاهلة به معا (اذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شئ (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) اى لمجموع ذلك الشئ عندهم بل زادوا عليه) اى على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا فى التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لافى محل) اى ليستا فى ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولافى غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما فى ذاته اعنى كونه مريدا وكارها معا لشئ واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لايتعدى عن محلها وان المعنى اى العرض لايقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لايجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعى الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علالم ذلك بالتضاد بينهما السنم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لايثبتان فى جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما (وثالثها) اى ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما غير الاولين) اى غير المثلين والضدين (فرسمه) اى رسم الثالث ان يقال المتخالفان (هما موجودان لايشتركان فى صفة النفس) اى فى جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل من جهة) فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمتخالفين (غير المثلين فيكفى) فى رسمهما حينئذ ان يقال هما

﴿ سيالكوتى ﴾

من حيث قيامهما بمحلين فلا يكون اتحاد المحل شرطا فلا يرد انه اذا كان قيامهما بمحلين مستحيلا كان قيامهما بمحل واحد مستحيلا بطريق الاولى فهما داخلان وان اعتبر اتحاد المحل والمراد الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمى وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب اذا كانا متعلقين بشئ واحد لاعند من يقول بتماثلهما قوله (بجزء من القلب) هذا على ماذهب اليه المليون من ان محل العلم القلب كما يدل عليه ظاهر الآيات وانه مركب من اجزاء لاتتجزى فلا تغتر بخلط المذاهب قوله (بل زادوا عليه) اى بعضهم وهو ابو الهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الى انه تعالى مريد بارادة حادثة لافى محل قوله (وسيرد عليك) اى فى آخر بحث العلة والمعلول ان حكم الصفة لايتجاوز عن محل الصفة فالقول بان الصفات التابعة للحيوة اذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل قوله (وان المعنى اى العرض لايقوم الخ) اى فى بحث الاعراض فالقول بالارادة الحادثة لافى محل باطل قوله (يرد عليهم الموت والحيوة) على تقدير وجودية الموت كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى ﴿خلق الموت والحيوة﴾ وحاصله انا لانسلم ان بين العلم والجهل المذكورين تضادا فان امتناع اجتماعهما لايستلزم التضاد كما فى الموت والحيوة عندكم فالايراد المذكور منع وسند وليس بنقض على مايوهمه قوله ويرد عليهم الموت والحيوة قوله (قال صاحب القنية الخ) لما لم يثبت ان القائل بعدم التضاد بين الحيوة والموت وبانه وجودى واحد بل انما ثبت القولان منهم فلعل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جدا نقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وانه اورد الاعتراض بالموت والعلم قوله (مع انهما ليسا بضدين عندكم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما لكن لايخفى انه لافائدة حينئذ بالتقييد بقوله عندكم قوله (وليس المانع من ذلك تضادهما) لان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع اجتماع حكميهما

قوله فانه يضاد قيام الجهل الخ) تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى نعم قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سيأتى فى مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز

قوله يرد عليهم الموت والحيوة) اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما

قوله قال صاحب القنية الخ) قيل كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضدا للحيوة على تقدير وجوديته فنقل كلام القنية اشارة الى احتمال خلل فى النقل من المصنف فان كلامه فى العلم والموت لافى الموت والحيوة لكنه يندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما فى تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكأن المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ماذكره المص مأخوذ من ابكار الافكار فان الاعتراض هناك بالموت والحيوة

قوله فخرج عن الحد المثلان) اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوى لها والحد ثانيا بناء على انه مفهوم اصطلاحى فالظاهر ان ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثا نظرا الى الاحتمالين اولان المراد بالعبارات معنى واحد اذ قد تستعمل مترادفة

(موجودان لايشتركان فى صفة النفس) اى فى جميعها فيخرج المثلان و يكون الضدان قسمامن المخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفى الاشتراك المذكور فى تعريف المخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفى الاشتراك فى جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لاينافى ان يشتركا فى بعضها فلذلك اشار اليه والى مايتفرع عليه فقال (ولايضر الاشتراك) بين المخالفين وان كانا ضدين (فى بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كامر (وهل يسميان) اى هل يسمى المخالفان المشاركان فى بعض الصفات النفسية اوغيرها (مثلين باعتبار مااشتركا فيه) من الصفة النفسية اوغيرها الهم فيه (تردد) وخلاف (و يرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة فى اطلاق الاسم قال القاضى والقلانسى من الاشاعرة لامانع من ذلك فى الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل فى غير ماوقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسى بان كل مشتركين فى الحدوث متماثلان اى فى الحدوث (وعليه) اى على ماذكر من اطلاق المتماثلين على المخالفين باعتبار مااشتركا فيه (يحمل قول النجار فى تعريف التماثل) بالاشتراك فى صفة اثبات (فالله مماثل عنده للحوادث فى وجوده عقلا) اى بحسب المعنى (والنزاع فى الاطلاق) اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (ومأخذه) اى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فالنجاران يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كامر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الاختلاف فى الغيرين عائد ههنا فمنهم من لايصف الصفات) اى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من اقسام التغاير ولاتغاير بين تلك الصفات كامر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدى عن القاضى القول بالاختلاف نظرا الى مااختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضى لايشترط الغيرية فى التخالف فبالاولى ان لايشترطها فى التماثل ايضا فلايكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين ﴿ المقصد العاشر ﴾ كل متماثلين فانهما لايجتمعان واليه ذهب الشيخ) الاشعرى وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المخالفين والمتضادين كما انقسما على رأى بعضهم الى المتماثلين والمخالفين على ماعرفت والحق انه لاوجوب عليه ولادخول لهما فى حد المتضادين اما الاول فلان

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فانه صفة نفسية) اى منتزعة من نفس العرض حتى لوتصور عرض غير قائم بمحل لايكون عرضا بخلاف التحيز للاجسام فانه منتزع باعتبار الحيز حتى لوتصور جسم من غير حيز يكون جسما فاقيل الفرق بين القيام بالمحل والتحيز بان الاول صفة نفسية والثانى معنوية بحكم وهم قوله (مثلين) اى مقيدين بتلك الصفة لامطلقا فانهما المتشاركان فى جميع الصفات النفسية قوله (واعلم ان الاختلاف الخ فى الغيرين) اى مفهوم الغيرين عائد ههنا اى فى التماثل والاختلاف فانه لابد فى الاتصاف بهما من الاثنينية وان كان كل اثنين غيرين يكون صفاته تعالى متصفة باحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لاتكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغى ان يفهم قوله (كل متماثلين فانهما لايجتمعان) اما لانتفاء المحل كما فى الجوهرين اولانتفاء الاجتماع فيه كما فى العرضين ولذا لم يقل فى محل واحد ومن زاد هذا القيد خص المتماثلين بالعرضين كما فى شرح المقاصد قوله (قسمة ثنائية الخ) بان يقل الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والافهما متخالفان و ينقسم المتخالفان الى المتماثلين وغيرهما قوله (لاوجوب عليه) سواء كانا داخلين فى حد المتضادين اولا

قوله والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ) سيذكر فى اوائل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشئ قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى الغير وعد ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به اعنى المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر فى مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتيا لما تحته اذ لوكان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل و بين الحدوث فى كون الاول صفة نفسية للاعراض والثانى صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج فى وصف الحادث به الى تعقل امر زائد عليه وهو العدم السابق المعتبر فى مفهومه محل تأمل على ان مفهوم العرض اوكان ذاتيا لما تحته كان مفهوم الجوهر اعنى المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية فتدبر

قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه) قيل وعلى هذا ينبغى جواز ان يقال المربوب مماثل للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب اذ ذلك الاطلاق لايستلزم هذا الاطلاق

قوله فلايكون هذا الخلاف مبنيا الخ) قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط التغاير فى التماثل والاختلاف ومنهم القاضى ومنهم من اشترط والمشترطون ان قالوا بالتغاير بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما ايضا فمراد المصنف بقوله عائد اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير لان الوصف بالتغاير شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور لاالقاضى حتى يرد ماذكره الشارح وهذا القول ليس ببعيد الا ان الآمدى لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله اعلم

قوله واليه ذهب الشيخ الاشعرى) سيجئ فى المقصد الثانى من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان لااشتراك بين شيئين من الموجودين الافى الاسماء والاحكام فما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لايجتمعان لابد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير فى كلامهم ٣

امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ماتوهم بل لما سيأتى واما الثانى فلان المثلين قديكونان جوهرين فلايندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا قلت لااندراج ايضا اذليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الاترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين فى حد الضدين معنيان لايشتركان فى الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الاشرذمة) منهم فانهم (قالوا لاتجتمع حركتان) متماثلتان فى محل (لنا) فى اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) اربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما فى محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) ايضا لان الذات اعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلاامتياز الابالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلاامتياز بينهما حينئذ اصلا فلااثنينية فلاتماثل لانه فرع الاثنينية (الثانى الالزام فى العلمين النظريين) اى لوجاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظرى بشئ جاز ان يقوم به ايضا علم نظرى آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر فى المعلوم الثالث انه) اى الاجتماع على تقدير جوازه (لايجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا فى محل واحد جاز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين (فيجوز اتصافه) اى اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر (وانه) اى ذلك الضد (ضد) ايضا (له) اى للمثل الباقى فيلزم اجتماع السواد الباقى مع ضده هذا خلف (الرابع اوجاز) اجتماع المثلين (لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ليس لتضادهما) اى لتخالفهما فى المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الاثنينية بما سيجئ فهما نوعان متباينان وان اشتركا فى امتناع الاجتماع قوله (واما الثانى) اى عدم الدخول فى الحد سواء كان الدخول موجبا لجعلهما قسما من المتضادين اولا اذ لو خص بالموجب لجعلهما قسما من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فان قلت الخ كما لايخفى قوله (كانا مندرجين فى الحد قطعا) فلايصح جعل المتماثلين مطلقا قسما للمتضادين فهذا الاعتراض منشؤه قوله فلايندرجان تحت معنيين وليس اثباتا للمقدمة اعنى دخولهما فى الحد قوله (لذاتيهما) يعنى ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما بل للمحل مدخل فى ذلك فان وحدته رافع للاثنينية بينهما حتى لوفرض عدم استلزامها رفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام فاندفع بما حررنا ماقيل ان تجوز البعض اجتماعهما انما يفيد ان امتناع اجتماعهما ليس ببديهى وانه يحتاج الى الواسطة فى الاثبات وهو لايستلزم الواسطة فى الثبوت قوله (وايضا المراد الخ) اى لانسلم الدخول المذكور لم لايجوز ان يراد بالمعنيين مالايشتركان فى الصفة النفسية كما يرشد الى ذلك ايراد الحد المذكور بعد حدهما ههنا فقوله يرشدك الخ تأييد للسند فالمناقشة بان مثل هذا لم يعهد قرينة للتقييد فى الحد فى استعمالاتهم وانه انما يتم لوكان حد الضدين مذكورا بعد حد المثلين فى كلام الشيخ الاشعرى ايضا ليس بشئ قوله (على جواز اجتماعهما مطلقا) اى يدعون الموجبة الكلية و يقولون كل متماثلين يجوز اجتماعهما الاقليل منهم فانهم يستثنون منها الحركتين المتماثلتين بناء على ان تماثلهما باتحاد المتحرك ومافيه الحركة والمبدأ والمنتهى واذا كان كذلك يرتفع الاثنينية عنهما قوله (فلااثنينية فلاتماثل) بخلاف ما اذا تعاقبا على محل واحد فان عوارض المحل مختلف فى الوقتين قوله (بشئ واحد) اى بالذات والاعتبار فلايتجه انه قد يتصور الشئ بوجهين بالنظر فقد اجتمع العلمان النظريان بشئ واحد قوله (اذ يلزم النظر فى المعلوم) لان احد النظرين يكون مقدما على الآخر لامتناع توجه النفس قصدا الى شيئين والفرض ان المعلوم شئ واحد بالذات والاعتبار فيلزم ان يكون النظر الثانى فى المعلوم من حيث انه معلوم فيلزم تحصيل الحاصل قوله (اوجاز الخ) خلاصته ان الجواز المذكور يستلزم رفع الامان عن الحكم المعلوم بالبديهة

٣ ثم المفهوم من ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه ان كل عرضين متماثلين كسوادين و بياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد اللهم الاان يحمل على التشبيه اى كضدين ولا يخلو عبارته عن الايماء الى ذلك

قوله اذليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان المتماثلين متحدان ذاتا وكلمة لذاتيهما تقتضى تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا اريد بالذات الماهية لاالهوية ولادليل عليه قلت بل دليله انه لوحمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المخالفين كالسواد الحال فى هذا المحل والحلاوة الحالة فى ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما بهويتهما اذ لايجوز الانتقال على شئ منهما حتى يتصور اجتماعهما فى محل

قوله فلا اثنينية فلاتماثل) لايقال لوتم ماذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا ايضا لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل فى احد الزمانين عوارض مخصوصة وفى الزمان الآخر عوارض اخرى فلايكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ ههنا يدعى اتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولاشك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان فى محل مع وجود الامتياز بينهما قلت اولا ماذكرته مبنى على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل احدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه فى جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه فى جانب آخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين ولا كلام فيه

قوله اذيلزم النظر فى المعلوم) هذا مبنى على امتناع حصول المثلين معا من نظر واحد فتأمل

قوله الثالث الخ) فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لايبقى زمانين عند اهل الحق بل بقاؤه بتجدد الامثال فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطارى عليه مثل آخر فيجتمع الضدان على انه لوصح ان زوال احد الضدين من المحل مصحح لاتصافه بالضد ٢

المعين (سوادواحد) لكنا نجزم بذلك (وفيها) اى فى هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه (اذعدم التمايز فى نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولامحذور فيه (و) كذا (الثانى) منظور فيه (لانه لايوجب السلب الكلى) الذى هو المدعى اعنى قولنا لايجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعنى العلمين النظر بين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى اعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولايستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لايجامع العلم بما ينظر فيه على ماسلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما (و) فرع (ان المحل لايخلو عن الشئ وضده) وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز زوال شئ منهما عنه واما الثانى فلجواز ان يخلو المحل عن الشئ الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولاحاجة بنا الى وقوعه قلت لانسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقى (والرابع) ايضا منظور فيه (الالتزام) اى نلتزم انه لايمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا (لهم) اى للمعتزلة فى اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك) الاختلاف فى لونه بحسب تكرير الغمس (الالتضاعف افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين (والجواب ان كل واحد منها) اى من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) فى الشدة والضعف (وتتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثانى يزول الاول) عنه (ولايتصور اجتماعهما) فى ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ قال الحكماء المتقابلان امران لايجتمعان فى زمان واحد) لاشك ان المتبادر من لفظ الاجتماع مايغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قديقال

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (الى اسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط واموراها مناسبة لكل واحد منهما قوله (وعدم التمايز) اى على تقدير تسليم لزومه قوله (لايجامع العلم بماينظر فيه) اى بالوجه الذي يحصل من النظر والافالعلم بالمنظور فيه فى الجملة شرط للنظر لامتناع طلب المجهول المطلق قوله (واما الثانى فلجواز الخ) الصواب فلانه واقع كالفلك فانه لاثقيل ولاخفيف فيجوز ان يكون فيما نحن فيه من ذلك القبيل فلايلزم اجتماع المثلين واما جعل الجواز الذى هو متفرع على منع الحكم الكلى سنداله فغير معقول وايضا المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحينئذ لاورود للاعتراض المذكور قوله (فى اثبات الخ) اشار باطلاق الحكم الى انه لايثبت مدعاهم اعنى الموجبة الكلية قوله (الالتضاعف الخ) الحصر ممنوع لجواز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم فى قبول اجزاء الصبغ اولاختلاف اجزاء الصبغ فى التصبيغ قوله (والجواب ان كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فان الالوان المختلفة فى صورة تبدل الفواكه من الخضرة الى السواد تتوارد بدلا عليها فكذلك فى صورة الصبغ ولذا لم يجب بالمنعين السابقين قوله (ان المتبادر من لفظ الاجتماع الخ) يعنى ان لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية فاذا كان زمان حصول امرين فى ذات واحدة متعددا لايتحقق المعية بينهما اصلا لافى الزمان ولافى الذات بخلاف مااذا اتحد زمان حصولهما وان كان فى ذاتين فانه يتحقق المعية بينهما بحسب الزمان ومن هذا علم

٢ الآخر اصح ان انتفاء احد الضدين فى محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر والافلابد من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود اعنى الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل فى محل المثل الآخر مصحح لطروضده المستلزم لاجتماع الضدين فتأمل

قوله الرابع لوجاز الخ) قيل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا لماذكر الامام الاول لم يذكر هذا والآمدى لماذكر هذا لم يذكر الاول

قوله الى اسباب مفارقة) اما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين بما يخصه من العوارض المختلفة مع الاشتراك فيما ذكر واما الفواعل لابالاختيار التى بين احدها واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر فى بحث التعين

قوله وكذا الثانى منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بان ماذكره ليس دليلا على المدعى بل هو نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام وكفى بصورة واحدة نقضا ولهذا قال الآمدى فيه وهذا المسلك قوى جدا وهذا مبنى على ان مدعى الخصم هو الايجاب الكلى وستعرف مافيه

قوله وفرع ان المحل لايخلو عن الشئ وضده) المناسب لقوله فى تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف اى وفرع ان المحل لايخلو عن الشئ وجواز ضده لان ذلك القول صريح فى ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لالزوم نفس الاجتماع وحينئذ يطابق الرد للمردود ولايحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف مااذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح

قوله اى نلتزم انه لايمكننا الخ) وقد يقال فى الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والافلامعنى لقوله لوجاز لم يمكننا الجزم الخ ولايخفى مافيه فتأمل

قوله لهم الجسم يغمس الخ) قيل مدعاهم الايجاب الكلى والمذكور على تقدير التمام يدل على الايجاب الجزئى الا ان يجعل فى قوة المنع فان الايجاب الجزئى يناقض السلب الكلى الذى هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بان السواد فى زيد مثل السواد فى عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لايدعون الايجاب الكلى قطعا بل الايجاب الجزئى فدليلهم موافق لمدعاهم واما جعله فى قوة المنع فتمحل ظاهر ارتكبه القائل ٢

ولوعلى سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (فى ذات واحدة) وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين فى زمان واحد فى ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعنى وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما ان لايكون احدهما) اى احد المتقابلين (سلبا للآخر) منهما (اويكون والاول) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الابالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسيأتى بيان احوالهما فى آخر الموقف الثالث (والافهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولايتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين (وقديشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية (دون الحمرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولابين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا (قالوا) اى الحكماء (وقديلزم احدهما) اى احد المتضادين (المحل امابعينه كالبياض) اللازم (للثلج اولابعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (للجسم) فانه لا يخلو عنهما معا

﴿ سيالكوتى ﴾

ان الاجتماع مغن عن اعتبار وحدة الزمان لاعن اعتبار وحدة الذات قوله (ولوعلى سبيل المجاز) بان يراد منه مطلق الحصول قوله (فصرح بوحدته) اما مستعمل فى معناه الحقيقى ووحدة الزمان لتصريح ماعلم ضمنا اوفى مطلق الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد المذكور للتقييد وعلى التقديرين افاد القيد المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع فى الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب قوله (لادخال المتضايفين) قيل وكذا لادخال مثل السواد والبياض القائمين بجسم واحد لاقسمة فيه فى الخارج ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على ان المثلين داخل فى المتقابلين على ماهو مقتضى هذا التعريف وايضا الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه و برودة من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول اولا ليشمل الايجاب والسلب والعدم والملكة على ماسيجئ ولذا قال فى ذات ولم يقل فى محل اوموضوع ولااتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به اذ لايقال انه اسود وابيض بل بعضه اسود و بعضه ابيض وان حلولهما فى كل الجسم وكذا الاتصاف للسطح بالخطين بل بالتناهى بهما والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطأة لايقتضى اتصاف الجسم بهما لان الحمل انما يقتضى اتحادهما بحسب الوجود المحمولى لا اتحادهما فى الوجود الرابطى فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالسواد المتحد باللاحركة ولااتصاف له باللاحركة قوله (الا بالقياس الى الآخر) قال المصنف فى بحث الاضافة قولهم المضاف مايعقل ماهيته بالقياس الى الغير لايراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك بل ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلايتم تعقله الا بتعقل الغير فعلم انه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلهذا نفى التوقف فى تعريف الضدان دون الاستلزام قوله (ضدين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة كذا قال الشيخ قوله (بالحقيقيين) لكونه المعتبر فى العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ قوله (التضاد المشهورى الخ) هذا هو المسطور فى الكتب وفى شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط فى التضاد المشهورى ايضا غاية الخلاف قوله (وجب جعل الخ) اى ان اريد الحصر وان اريد بيان اقسامهما المبحوث عنها فى العلوم الحقيقية على مافى شرح حكمة العين فلاحاجة الى ذلك قوله (للجسم) اى

٢ لاالضرورة مع ان لفظ لهم وقول الشارح فى بيانه فى اثبات الخ ينادى على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلى وحاصله ان مابالذات لايزول بالغير فلوكان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا فى هذه الصورة فثبت ان لامانع بالذات فثبت الجواز الكلى الذاتى وفيه ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما ايضا ولهذا اخرج المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع فى بعض المواضع بخصوصية لاتوجد فى آخر

قوله كدرة) ضدا لصفو الكهبة لون ليس بخالص فى الحمرة وهوفى الحمرة خاصة وذلك الشئ يحلك حلوكة اى اشتد سواده

قوله الالتضاعف افراد السواد) قيل بل الحق ان اجزاء صغارا من الصبغ تنشب ثم مثله ثم مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم آخر وآخر وفيه بعد ايضا

قوله والسواد كهبتان) الكدرات الثلث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كهبتان ولاحاجة فى ذلك الى اربع كدرات على مايتوهم

قوله وبالثانى يزول الاول) مثلا المرتبة التى استحقت لاسم الكدرة زالت فى الغمسة الثانية واصيرورتها قوية حصلت مرتبة اخرى استحقت بخصوصيتها اسما آخر وهكذا لان الصبغ الحاصل فى اولى المراتب زال فى ثانيتها

قوله فى ذات واحدة من جهة واحدة) لايخفى ان تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلابد من العناية بان المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين عندهم من اقسام المتخالفين اوان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اشرنا اليه فى تعريف المتضادين ولاتعدد فى ماهية المثلين

قوله فتعريفهما انهما متقابلان الخ) يندرج فيه الاستعداد مع الكمال ولاضير لانهما ضدان

قوله التضاد المشهورى الشامل الخ) يسمى هذا التضاد بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف فى التضاد ٢

فاحدهما لابعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا (اما مع اتصافه) اى المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) اى عن ذلك الوسط امّا باسم وجودى كالمزّ المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (او بسلب الطرفين كما يقال لاعادل ولاجائر) لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لاثقيل ولاخفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (اودونه) اى دون الاتصاف بوسط (فيخلو المحل (عن الوسط) ايضا (كالشفاف) الخالى عن السواد والبياض وعن كل مايتوسطهما من الالوان (وايضا قد يمكن تعاقبهما) اى تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لايخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه و يوجد الآخر فيه فى آن واحد (اولا) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لايخلو عنهما (كالحركتين الصاعدة والهابطة) فانه لايجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا) يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لايكون الابين انواع جنس واحد) اى لاتضاد بين الاجناس اصلا ولابين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته (ولايكون) التضاد فى هذه الانواع (الابين الانواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب (ومايتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لاتضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية و بتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملايما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات اوشرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لاتضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هى كونها فضيلة

﴿ سيالكوتى ﴾

المطلق ان جعل حال الحدوث داخلا فى السكون اوالجسم الباقى ان لم يجعل داخلا فيه واعتبر فيه اللبث قوله (كالمزّ المتوسط) بناء على انه طعم بسيط بين الحلاوة والحموضة وان حصل من خلط الجسم الحلو والحامض وكذا الفاتر قوله (اثبات حالة متوسطة) بل خلوه عنهما قوله (وايضا الخ) تقسيم آخر للضدين قوله (الابين انواع جنس واحد) المراد به الانواع الاخيرة ولو اراد الانواع الحقيقية لكفى لكن ليس الاجمال كالتفصيل قوله (بين الاجناس) اى من حيث انها اجناس فلا يرد ان الاجناس قد تكون انواع جنس واحد كالاقسام الاربعة للكيف فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله الابين انواع جنس واحد قوله (اصلا) سواء كانت مندرجة تحت جنس اولا كالاجناس العالية قوله (تحت جنس واحد) بل تحت جنسين قوله (ان الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان او بالملايم والمنافر قوله (ضدان) لايخفى ان كونهما ضدين يقتضى ان يكون قيد من جهة واحدة فى تعريف المتقابلين لادخالهما ايضا لاجتماعهما فى شئ واحد من جهتين قوله (وجودية) اى لايكون مأخوذا فى مفهومه السلب لانه عبارة عن عدم الخير قوله (فليس شئ الخ) اى لانسلم كونهما ذاتيين لما تحتهما فلا يرد النقض بهما على قولنا لاتضاد بين الاجناس واما اذا اورد النقض بهما على قولنا لاتضاد الابين الانواع الاخيرة فالجواب هو الاول قوله لان الخيرية الخ) سند للمنع اورده بصورة الاستدلال تروبجا واشارة الى قوة المنع فالايراد على قوله وقد تعقل الاشياء الخ بان التعقل بالكنه ممنوع والتعقل بالوجه لايفيد نفى الذاتية خارج عن قانون المناظرة

٢ المشهورى ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح ايضا بان الضدين فى التضاد المشهورى لايلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فهو لايكون قسيما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب

قوله كالبياض اللازم للثلج) القول بلزوم البياض للثلج كلام مخيل لجواز تصفره مثلا بمثل الزعفران لكنه مناقشة فى المثال

قوله كالحركة والسكون للجسم) اما مطلقا عند من يجعل الكون اول الحدوث سكونا اوللجسم الباقى عند غيره

قوله وايضا قد يمكن تعاقبهما) هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين اقسام التقسيمين بالحيثيات فلا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لابعينه للمحل فى مادة واحدة مثلا

قوله مع الذهول عن كونها خيرات اوشرور) هذا انما يتم لوثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهو فى حيز المنع فالاقرب فى الاستدلال ان يقال ماثبت للشئ مقيسا الى الغير لايكون ذاتياله والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل

قوله متضادة للتهور الخ) التهور صفة يحصل بها الاجتراء على مالايفيد الالحوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون والجنون فنون

قوله قد عرض لها صفة الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع ولوسلم انهما نوعان اهما فلانسلم انهما متضادان لان الكلام فى التضاد الحقيقى والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون ضدا لشئ منهما

اورذيلة ولاتضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احديهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ماذكر فى الملخص فان اردت تطبيق مافى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه الاول من جوابى الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكه فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض اى هذه الامور الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لايكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور والجبن بل لاتضاد) حقيقيا (الابين الاطراف) كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة (كل ذلك) الذى ذكرناه من ان الاجناس لاتضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقى لايكون الا واحدا (ثبت بالاستقراء) وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعى (والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين) لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان فى الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال فى المتماثلين (والثانى)

﴿ سيالكوتى ﴾

(فى غاية البعد) فانها بين الطرفين اعنى التهور والجبن قوله (انما التضاد بين عارضيهما الخ) وهذا العارضان اعتباريان ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين فالامر الاعم المعتبر جنس لهما وهما نوعان اخيران بالنسبة الى حصصهما فلا يرد النقض بهما على قولنا لاتضاد الابين الانواع الاخيرة لجنس واحد قوله (فان اردت الخ) فيه اشارة الى ان التطبيق محتاج الى نوع عناية وتصرف بان يراد بقوله نحو الفضيلة والرذيلة مايصدقان عليه و بقوله والخير والشر مفهوماهما قوله (اشارة الى التوهم الثانى) والعدول عما فى الملخص للاشارة الى ان النقض ليس مختصا بالتهور والشجاعة بل سائر الاطراف ايضا كذلك وذكرهما فى الملخص لمجرد التمثيل قوله (بالعرض) اى بالتبع لابالذات لان التضاد بالذات بين عارضيهما ولاحاجة الى جعل الباء بمعنى فى وصرف العبارة عن المتبادر قوله (اشارة الى التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهوماهما اذ ليس بين كل ماصدقا عليه تضاد قوله (ان الفضيلة والرذيلة الخ) فالمراد منهما مفهوماهما كما فى الخير والشر وهو الظاهر المتبادر و يكون النقضان واردين على القاعدة الاولى قوله (اشار الى الجواب اولا الخ) فالجوابان من شبهة واحدة منشاؤها صورتان فكل واحد من الجوابين جواب عن كلا النقضين فكان الظاهر الواو وانما اورد كلمة او نظرا الى عموم قوله ومايتوهم يعنى مايتوهم بخلاف ذلك لايخلو عن هذين الامرين قوله (بل بين العوارض التى يجوز الخ) اشارة الى ان جواز دخولهما تحت جنس واحد كاف لنا وان النافض للقاعدة الثانية يلزمه اثبات عدم الدخول قوله (فالشجاعة الخ) اى على تقدير كونهما ضدا حقيقيا قوله (على تقدير وجودهما) يعنى ان المتضايفين قد اختلف فى وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين فى الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد انهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد ان مادة الافتراق يجب ان تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالاخصية ولان المتكلمين قائلون بدخولهما فى تعريف الضدين قوله (وكذا الحال فى المتماثلين) اى فى بعض المتماثلين على القول بامتناع اجتماعهما فانهما داخلان فى تعريف الضدين للمتكلمين خارجان عن تعريفهما للحكماء لاعتبار

قوله اذ ليست احديهما فى غاية البعد الخ) هذا لايدل على نفى التضاد مطلقا بل على نفى التضاد الحقيقى وقد عرفت ان الكلام فى ذلك فلاغبار

قوله اشارة الى التوهم الثانى) ففى العبارة حذف المضاف اى نحو نوعى الفضيلة والرذيلة والتزام هذا الحذف افيد لتعدد السؤال حينئذ بخلاف التوجيه الثانى

قوله وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض) اى فى العرض كما فى جلست بالمسجد فعلى هذا تطبيق الجواب ظاهر

كالتهور والجبن الخ) التهور افراط طرف القوة الغضبية والجبن تفريط طرفيها والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الى ماتشتهيه والخمود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة الافراط فى القوة لدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسطة الحكمة

قوله ثبت بالاستقراء)فان البرهان الذى اوردوه على هذا المطلب لايتم لكن اعترض على اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه الاول ان معنى الاستقراء فى انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عن الفجور والعفة مثلا سوى انه لايكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثانى انه ان اشترط فى التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لا استقرائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لابين الطرف و بعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما فى انواع اللون والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون شيئان متساويان و يكونان معا فى غاية الخلاف الثالث والاستقراء هو الذى دل على انتفائه الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة فى عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ماذكروا من ان التضاد الحقيقى لايكون الابين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لايكون فى الالوان الابين غاية السواد وغاية البياض و يمكن منع اختلاف السوادات ٢

وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل الامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له) اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى (فى ذلك الوقت كالكوسج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم اللحية عمن من شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد) اى يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شانه اللحية فى ذلك الوقت (فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة (اوجنسه القريب اوالبعيد) فالاول (كالعمى للعقرب) فان البصر من شان جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه اوجنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنساله (فهو العدم والملكة الحقيقيان) فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى والمشهورى فى المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل الامر الوجودى (فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان) ثم ان ههنا مباحث ❊ الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم فى تعريفهما الموضوع بدل الذات وارادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر و يظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول

❊ سيالكوتى ❊

قيد غاية الخلاف فيه وهذا لا ينافى ماذكره الشارح قدس سره سابقا من عدم دخولهما فى تعريف المتكلمين لان المراد منه بجميع افرادهما قطعا لان المتوهم جعله دليلا على وجوب جعلهما قسما من المتضادين **قوله** (نسبتهما الى الخ) بان يعتبر التقابل بينهما بالنسبة الى قابل الامر الوجودى كذا فى شرح حكمة العين فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهو المذكور فى التجريد لكن قال المحقق الدوانى ان مجرد الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفى فى العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان يكون النسبة اليه مأخوذة فى مفهوم العدمى **قوله** (فى ذلك الوقت) اى الذى اعتبر نسبتهما اليه **قوله** (كالكوسج) اى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال للقابل للامر الوجودى **قوله** (يعنى كونه الخ) فالمرجع مذكور معنى **قوله** (لا للامرد) اى لا عدم اللحية للامرد يرشد الى ذلك قوله لا كعدم القيام بالغير للمفارق فقوله يقال الخ بيان لحاصل المعنى وليس اشارة الى التقدير فى النظم **قوله** (بل بحسب نوعه) اضراب عن مقدر اى فلا يعتبر قبوله له فى ذلك الوقت بل فى وقت آخر اما بشخصه كمرد الاسنان للصبى أو بحسب نوعه الخ فالقسم الاول متروك واعلم ان عبارة المتن محتاج الى تكلفات فى التطبيق على المراد جرأ المصنف على ذلك ظهور المقصود **قوله** (لا كعدم القيام الخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه الخ بحسب المعنى كأنه قيل وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك كالامثلة المذكورة لا كعدم القيام بالغير للمفارق **قوله** (الذى ذكرناه) اشارة الى تذكير اسم الاشارة **قوله** (وعرفوا الخ) فالمراد بامرين المتخالفان **قوله** (اذ لا موضوع لها) اما لانتفاء المحل كما فى المفارقات والجسم والهيولى او بانتفائه للاستغناء كما فى الصور الجسمية والنوعية **قوله** (بين الصور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية و بالعناصر لان الصور النوعية للافلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل توارد هما عليه فلا تقابل

٢ والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لما تحته

قوله لان المتضائفين على تقدير وجودهما الخ) ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن للحكم باخصية الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج فى تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة

قوله قيل وكذا الحال فى المتماثلين) اى يدخلان فى الضدين كدخول المتضائفين وقائله المتوهم الذى يوجب على الاشعرى ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المصنف عد المثلين ضدين فى المقصد السادس من مباحث الاين فاما محمول على هذا القيل واما على سبيل الشبه كما قلنا

قوله اعم من ذلك) اى من قبول ذلك القابل للامر الوجودى فى ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودى وقبوله اياه فى وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه الى آخره

قوله اذ لم يجعل الجوهر جنساله) واما اذا كان جنسا له فالقيام بالغير من شان جنس المفارق اعنى الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول فى الموضوع

قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ المتبادر من نفى الاجتماع فى موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفى راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل

قوله و يظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الافاضل ان اريد بامتناع الاجتماع المذكور فى تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فى ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى القائم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشئ هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال

فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل واحد على قياس البصر والعمى ❊ الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

❊ سيالكوتى ❊

بينهما **قوله** (لا بحسب الصدق الخ) يعنى ان المراد بالحلول مقابل الحمل سواء كان حقيقيا اوشبيها به كاتصاف محل الملكة بالعدم فانه اتصاف خارجى يشبه بالحلول كما سيجئ فلا يرد ان اللابياض ليس له حلول فى المحل فانه مختص بالموجودات **قوله** (على قياس البصر والعمى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول اظهر لكون المحل القابل معتبرا فى العدمى **قوله** (وجوديان) اى ليس السلب داخلا فى مفهوم شئ منهما **قوله** (بجواز كونهما عدميين) منع لقوله وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وقوله كالعمى واللاعمى اشارة الى النقض بما يكون احد العدميين سلبا للآخر **قوله** (بان العدم الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدميين والتعرض لعدم مقابلة العدم نفسه استطرادى لعدم مقابلته للعدم المضاف اذ الكلام فى العدميين **قوله** (لاجتماعهما فى كل موجود الخ) يعنى لابد فى المتقابلين من نسبتهما الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتى العدمين المضافين واسطة اصلا بان يكون كل منهما من الامور الشاملة كالشئ والممكن العام او كلاهما شامل لجميع الموجودات كالقيام بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بين عدميهما لانتفاء نسبتهما الى محل واحد وان كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الايراد عليه باللاممكنية واللاشيئية و بعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانهما عدميان لا يجتمعان فى موجود مغاير لما اضيف اليه لعدم الواسطة بين ما اضيفا اليه واما ما قاله الشارح قدس سره فى حواشى التجريد بانه يكفى فى نفى التقابل بين اللاممكنية واللاشيئية كونهما بحيث لو وجد احدهما فى مفهوم وجد الآخر فيه ففيه ان فرض وجود مفهوم بينهما محال فيجوز ان يستلزم المحال اعنى امتناع الاجتماع واما ايراد شارح التجريد من ان عدم الحول عما من شان شخصه ان يكون احول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار فلا يصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه فجوابه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين **قوله** (واما العمى فهو انتفاء الخ) يعنى ان اللاعمى مفهوم عام لا يمكن اتصاف المحل به من حيث عمومه فلا يكون من حيث هو مقابلا للعمى بل اما فى ضمن انتفاء البصر اوانتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودى والعدمى فلا نقض وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين اذا كان احدهما سلبا للآخر **قوله** (فهو البصر بعينه) اى من حيث الصدق وان تغايرا فى المفهوم فالتقابل بينهما فى الحقيقة تقابل بين الوجودى والعدمى و بهذا اندفع ما اورده الشارح قدس سره فى حواشى التجريد من ان التغاير بينهما فى المفهوم لا شبهة فيه وان كانا متلازمين فى الوجود **قوله** (فالتقابل بينهما) اى بين اللاعمى والعمى بالايجاب والسلب لانه فى الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وان كان بحسب

قوله قد يسمى تباينا) انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالنائم واللا نائم

قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان) نقل عنه ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الآخر واما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام فى ذلك فستعرف ان الشارح رده فى حواشى التجريد واعلم انه يكفى فى نفى التقابل بين العدمين انه لو وجد شئ مغاير لما اضيفا اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح فى حواشى التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجرى فى اللاشيئية واللاممكنية اذ يجتمعان فى شئ من المفهومات المحققة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما فى مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكفينا فى نفى التقابل بينهما و بهذا يندفع ما يقال بعد تسليم انتفاء اضافة احد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما قيل على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شان شخصه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عما من شان شخصه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان

قوله فهو البصر بعينه) رده فى حواشى التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لمجرد حرف السلب فى اللفظ فقط

قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب) اورد عليه انه ان اراد ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل ٢

ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذا المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى اعنى ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل فى قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين ❁ الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضاد ان المذكوران امران موجودان فى الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات فى الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما فى الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود فى المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا فى الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا فالمتقابلان ههنا

❊ سيالكوتى ❊

الظاهر بين العدمين **قوله** (متخالفان فى المحل) لكون احدهما مقيسا الى اللازم والآخر الى الملزوم **قوله** (تنبيها الخ) حال من فاعل ضمير عدل اى منبها وفيه بيان فائدة اقامة السلب مقام عدمين وليس مفعولا له لان علة العدول دفع الاعتراضين السابقين لا التنبيه المذكور **قوله** (مع تصريحهم الخ) يعنى ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع النقض لكنه مخالف لتصريحهم **قوله** (يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج) اى قد يكون كذلك اذ لا يلزم فى الضدين كونهما موجودين بل ان لا يكون السلب جزأ من مفهومهما وكذا الحال فى المتضايفين انهما قد يكونان من الامور الذهنية كالعلية والمعلولية وفى الملكة والعدم نحو الكلية والجزئية بخلاف الايجاب والسلب فانه لا يكون لهما وجود فى الخارج اصلا **قوله** (واما الايجاب والسلب) بمعنى ثبوت النسبة وانتفائها اللذين هما جزآ القضية وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها فانه يطلق الايجاب والسلب عليهما كما نص عليه المحقق التفتازانى فى شرح العضدى لا بمعنى ادراك الوقوع وادراك اللاوقوع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمان من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله **قوله** (امران عقليان) اى موجودان فى العقل دون الخارج وان كان الخارج ظرفا لنفسهما فيما اذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كالجسم والسواد **قوله** (فاذا حصلا فى العقل) هذا صريح فى ان المراد بالايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع فما فى شرح التجريد من ان الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى الادراكين وهم **قوله** (كان كل منهما الخ) اى الثبوت واللاثبوت عقدا لان المراد بحصولهما فى العقل الاذعان بان النسبة واقعة اوليست بواقعة **قوله** (فالمتقابلان) اى الثبوت والانتفاء

٢ السلب والايجاب فممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع لكن لا كلام فيه انما الكلام فى تقابل سلب سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا

قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل او المراد بالجسم العنصرى فالمناقشة فى اللزوم بوجود الحركة فى الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع

قوله على ان المراد بالوجودى الخ) قيل ان جعل مثل العمى والبصر حينئذ من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزأ من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء آخر وحينئذ لا كلفة فى ذلك

قوله فيدخل مثل العمى الخ) فامر من ان احد المتقابلين فى هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المصنف

قوله واما عدم اللازم)اعتراض على المصنف وقوله مع تصريحهم من تتمة الدخل ولا يحتمل التقرير اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزأ من المجموع البتة كما تحققته

قوله الثالث الخ) مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل

قوله قد يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا) كأنه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود فى الخارج للملكة بل للمتضادين ايضا

قوله بحسب اتصاف المحل به) فالمراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض فى محالها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية

قوله واما الايجاب والسلب الخ) قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان فبينهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتأمل

يوجدان فى الذهن وهو وجود حقيقى لهما او فى القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازى وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد ❁ الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب فى الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية التباعد ومتدافعان فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فى المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر ❊ خاتمة ❊ للمقصد الحادى عشر

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وهو وجود حقيقى لهما) بناء على ان الحاصل فى الذهن ماهيات الاشياء لا اشباحها **قوله** (وهذا معنى ما قيل الخ) اى ان المتقابلين ههنا موجودان فى الذهن لا ان تقابلهما باعتبار الوجود فى الذهن وقيامهما به فانه تقابل التضاد فعلى تحقيق الشارح قدس سره يكون النسبة موردا للايجاب والسلب بمعنى انه يمتنع اتصاف النسبة الحكمية المخصوصة بهما فى الذهن فى زمان واحد واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية موردا لثبوت المحمول وعدم الثبوت بناء على ظاهر ما نقله عن الشفاء من ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد محال ولا يخفى ان ما اعتبر الشارح قدس سره اظهر لان الثبوت واللاثبوت صفة النسبة فى نفسها وانما يتصف الطرفان بهما بالعرض فاعتبار الموضوع موردا اليهما دون النسبة تكلف **قوله** (فلا تقابل بينهما الخ) اذ الحيوان المقيد بالناطق واللاناطق مثلا كلاهما حاصلان معا فى الذهن والخارج **قوله** (حينئذ) اى حين عدم اعتبار نسبته الى شئ **قوله** (ولا سلب فى الحقيقة) لانه عبارة عن رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب وانما قال فى الحقيقة لوجود السلب منه فى الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون اذ لو اريد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكة داخلين فى القسم الثانى ولم يصح تمثيله للسلب والايجاب بقوله نحو الانسان واللاانسان وبما حررنا اندفع ما قيل انه اذا لم يكن السلب منه حقيقة يصدق عليهما انهما امران ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر فيكونان من المتضادين فلا يلزم خروجهما عن الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف نعم يلزم على التقسيم المشهور **قوله** (ادراك وقوع الخ) اى تصوره كما نص عليه فى حواشى التجريد ولم يرد به اذعان ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم ان مذهب الشارح قدس سره ان التقابل بين الايجاب والسلب بمعنى الادراكين **قوله** (كما اشرنا اليه) فيما سبق بقوله بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع الخ **قوله** (الا ان يبنى على الشبه الخ) اى شبه الاعتبار الثانى بالاعتبار الاول فى كون المفهومين فى كل منهما فى غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود

قوله ولا سلب فى الحقيقة) قيل فيه نظر اذ حينئذ لا يرد مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض نقضا على المصنف لانهما داخلان على تقديره فى المتضادين لان المتضادين على تفسيره المتقابلان اللذان لا يكون احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك فى صدقه على البياض واللابياض مثلا على تقدير انتفاء السلب فى الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلمة لا فى مفهوم اللابياض يكفى فى خروج البياض واللابياض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفى عن مفهوم المتضادين والمتضايفين يعمه اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد

قوله فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث عد الانسان واللاانسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل فى الاربعة مطلقا وقد يجاب بان الشيخ قال فى الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل فى الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذى ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على احد قسمى العام على سبيل الشبه والمجاز ثم من حصر التقابل فى الاربعة واراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر

(التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر واولاه) اى لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) اى استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافى بين السلب والايجاب بالذات وفى سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافى فى الذات اقوى وايضا (فالخير فيه انه ليس بشر وهو) اى نفى الشر عن الخير امر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه خير وهو ذاتى) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا ينفى) عنه (كونه عارضا) له وهو نفى الشرية (وكونه ليس خيرا ينفى) عنه (الذاتى) الذى هو الخيرية (والتنافى للذاتى اقوى) فى النفى وامتناع الاجتماع من التنافى للعرضى (فهو) اى تقابل السلب والايجاب (اقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما) اى فى التضادين (مع السلب) الضمنى (امر آخر زائد وهو غاية الخلاف) لمعتبرة فى التضاد الحقيقى

المرصد الخامس فى العلة والمعلول

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب

سيالكوتى

اى معنى كان سواء كان وجوده فى نفسه اووجوده لغيرو بالسلب لاوجود اى معنى كان سواء كان لاوجوده فى نفسه اولا وجوده لغيره على ماوقع فى الشفاء فحينئذ يدخل نحو البياض واللابياض بالاعتبار الثانى فى المتقابلين بالايجاب والسلب وبماذكرنا ظهر ان ماقيل من ان مافى الشفاء من تعميم الايجاب والسلب يدفع ماذكره الشارح قدس سره ليس بشئ لان خلاصته ان تقابل الايجاب والسلب بحسب الحقيقة لايوجد فى المفردين وبحسب الظاهر يوجد فيهما اذ نحو البياض واللابياض خارج عنه اذ اريد بالايجاب والسلب ماهو فى الحقيقة وهو لاينافى التعميم المستفاد من الشفاء **قوله** (التقابل بالذات) بمعنى انتفاء الواسطة فى الاثبات والثبوت والعروض كما يدل عليه تعليل الشارح قدس سره **قوله** (انما يثبت فيها التقابل لان الخ) فى جميعها يتحقق الواسطة فى الثبوت فهذا الحكم لاينافى ماتقدم من ان الوحدة والكثرة لاتقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيلية لان بالذات هناك فى مقابلة بالعرض **قوله** (بتوسطهما) اى هما واسطة فى الثبوت **قوله** (ان التنافى فى الذاتى اقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب **قوله** (غاية الخلاف المعتبرة الخ) يعنى ان غاية الخلاف وان تحقق فى المتقابلين فى الايجاب والسلب فهى ليست بمعتبرة فيهما بخلاف المتضادين فيكون تنافيهما اشد **قوله** (لما كانت الخ) يعنى انه لما كانت حال العلية والمعلولية فى عدم شمول كل واحد منهما بجميع الموجودات بناء على ان برهان التطبيق قام على وجوب الانتهاء فى طرف العلة والمعلول فلابد من علة لايكون معلولا ومن معلول لايكون علة وشمولهما لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الذاتى والامكان الخاص اورد مباحثهما فى الامور العامة وفيه اشارة الى ان مافعله الامام فى كتابه الملخص والمباحث المشرقية حيث جعل الوجوب والامكان من الامور العامة دون العلية والمعلولية تحكم وماقيل ان مراده ان ايراد مباحثهما فى الامور العامة مبنى على التفسير الثانى للامور العامة لا على تفسير المصنف لانه يلزم ان يكون مباحث العلية مذكورا استطرادا فليس بشئ اما اولا فلان بناء ايراد المصنف على تفسير لم يذكره مما لامعنى له وقرأة اورد على المجهول يجعل كلام الشارح قدس سره لغوا واما ثانيا فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو سلم فهو لازم فى الوجوب ايضا كما ذكره الشارح قدس سره سابقا واما ثالثا فلان التفسير الثانى وهو ماشمل المفهومات باسرها لا الموجودات فقط واما رابعا فلانه حينئذ يصير قوله كالوجوب والامكان مستدركا

(اورد)

قوله وغيرهما من الاقسام الخ) اما فى تقابل التضاد والتضائف فظاهر واما فى تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا

قوله والتنافى للذاتى اقوى) اعترض عليه بان العرضى اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن رافعه منافيا لمعروضه لايقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقار فى التأثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لايكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتى اذا كان رفعا للماهية نفسها كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتى اقوى فى النفى والمعاندة من الرافع للعرضى لان رفعه مستلزم لرفع الماهية لانفسه

قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد) قائله صاحب التجريد على مافى بعض نسخه ورد بانه لايتصور الخلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى

قوله لما كانت العلية والمعلولية الخ) لايخفى ان المناسب لما اورده المصنف فى اول الموقف الثانى من تفسير الامور العامة بما لايختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض ان يقال ايراد مباحثهما فى الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهرا فى العلية عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق فى المقصد الرابع من المرصد الخامس فى احكام النظر وسيصرح به فى المقصد العاشر من هذا المرصد ايضا من انه لاعلاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولاعلية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان حمل مباحث العلة مع عمومها وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيدا اشار الشارح الى ان وجه ايراد مباحثهما فى الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذى نقله نفسه ٢

اورد مباحثهما فى الامور العامة وفيه مقاصد) عشرة

المقصد الاول

تصور احتياج الشئ الى غيره ضرورى) حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضرورى مطلقا اولى بان يكون ضروريا (فالمحتاج اليه) فى وجود شئ (يسمى علة) له (و) ذلك الشئ (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتى واما ناقصة والناقصة (اما جزء الشئ) الذى هو المعلول (او) امر (خارج عنه والاول ان كان به الشئ بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة) لايقال صورة السيف قد تحصل فى الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشئ به (بالقوة كالخشب له) اى للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادية مايختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل مايعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التى توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (ولها) اى المادة (اسماء) متعددة (باعتبارات مختلفة فمادة) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهى التحليل) وقد يعكس و يفسر كل

سيالكوتى

قوله (تصور احتياج الشئ) ولو بالوجه **قوله** (كل احد) قدر على الاكتساب اولا **قوله** (مطلقا) اى الضرورى بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان **قوله** (فالمحتاج اليه) سواء كان بنفسه او باعتبار اجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل واما ذاته اعنى المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة و الصورة الذى هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه كما سيجئ **قوله** (فى وجود شئ) اشار بذلك الى ان العلية فى العدم مجرد اعتبار عقلى مرجعه عدم علية الوجود للوجود **قوله** (اما تامة كما سيأتى اوناقصة) يعنى ان القسمة الاولى متروكة فى الذكر اختصارا بقرينة قوله و يسمى جميع مايحتاج اليه الشئ علة تامة والكلام فى ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتاج اليه اولا سيجئ تحقيقه **قوله** (ان كان به الشئ بالفعل) الباء للملابسة اى مايقارن لوجوده وجود الشئ بمعنى ان لايتوقف بعد وجوده على شئ آخر فيخرج مادة الافلاك واجزاء الجزء الصورى لمادة المركب كصور الخشب للسرير فانها اجزاء مادية بالنسبة الى المركب وحمل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته فى مابه الشئ بالقوة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل سيان بعيدان بواسطة الصورة **قوله** (لايقال الخ) ليس مراده النقض بالصورة النوعية للسيف الحاصلة فى الخشب بان يقال الصورة النوعية للسيف حاصلة فى الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ماوهم لان نوع الصورة السيفية ونوع السيف لاوجود لهما بالفعل بل بالصورة الشخصية الحاصلة فى الخشب المخصوصة كما هو الظاهر المتبادر من العبارة **قوله** (مع ان السيف الخ) لعدم ترتب آثار السيف عليه **قوله** (الصورة السيفية المعينة) وهى التى تحصل فى الحديد المعين **قوله** (بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل مايشبه السيف وتحقق فرد من نوع الصورة السيفية لايستلزم تحقق فرد من السيف انما يلزم ذلك لوكان نوع الصورة السيفية مختصا بنوع السيف ولو سلم الاستلزام فنلتزم تحقق فرد من السيف ايضا ونقول ان الآثار المرتبة على السيف الحديدى ليست آثارا لنوع السيف بل لصنفه وهو السيف الحديدى فتدبر فانه زل فيه اقدام الناظرين **قوله** (وليس المراد بالعلة الصورية الخ) اى فى عبارات القوم **قوله** (بل مايعمهما الخ) فاطلاق المصنف الصورة والمادة على العلة الصورية والمادية مبنى على التسامح **قوله** (ولها اسماء) اى يطلق على المادة هذه الاسماء ولو باعتبار بعض افرادها وهى المواد الجوهرية فلا يرد ان العلة

٢ فى صدر الموقف الثانى لا على تفسير المصنف ولايبعد ان يقرأ اورد فى عبارة الشرح على صيغة المجهول

قوله واستغناؤه عن امور) ذكر الاستغناء اما استطرادى اولانه عدم الاحتياج وضروريته يستلزم ضرورية الاحتياج الذى كلامنا فيه

قوله على التصديق الضرورى مطلقا) اى بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبية اطراف البديهى ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا للتصور اى بالكنه او بوجه ما فانه كاف فى المطلوب

قوله فالمحتاج اليه فى وجود شئ يسمى علة) قيل المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التى هى عينه يكون جزأ من العلة التامة والجزء لايكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة فى الصورة المذكورة لاتتقدم على المعلول لازمانا ولاذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لامجموعهما والالزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ماذكره المحققون من ان اجزاء العدد الذى يتوهم تركبه من الاعداد هى الوحدات لاتلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزأ من العشرة وقد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل فى قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزأ من العشرة بناء على ما سبق من امكان تصورها بالكنه بدون تصوره وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع وكذا لزوم كون جزء العلة علة ممنوع واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم فى جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ فى تفسير العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة فى العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انما يلزم فى المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالمحتاج اليه اعم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل واحد من اجزائه المتعددة نظيره ماذكره الشارح فى حواشى الطوالع من ان معنى قولهم الحد التام تعريف بالداخل دخول جزء من اجزائه ٢

من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) اى الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان فى قوامها (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما من الباقيين المشاركتين اياهما فى علية الوجود (والثانى) اعنى مايكون خارجا عن المعلول (اما مابه الشى كالنجار له) اى للسرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واما ما لاجله الشى كالجلوس عليه له وهو الغاية) اى العلة الغائية (وهاتان) العلتان اعنى الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لاتوجدان الا للمركب) وهو ظاهر (والغاية لاتكون الا لفاعل بالاختيار) فان الموجب لايكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن (فلها) اى للغاية (علاقة العلية والمعلولية) بالقياس الى شئ واحد لكن باعتبار وجودها الذهنى والخارجى (ويسمى جميع مايحتاج اليه الشئ) فى ماهيته ووجوده اوفى وجوده فقط (علة تامة) وفى لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب فى العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله (وانها) اى العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولامانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر فى جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (اومع الغاية كما فى البسيط) الصادر عن المختار (وقد تكون مجتمعة من الاربع) المذكورة (كما فى المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما فى المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه اوخارجة عنه واما التقدم الزمانى فيجوز الا فى العلة الصورية فانها مع المعلول فى الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركبها من اربع اوثلاث (فمجموع امور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لاشك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء) الصورية

❊ سيالكوتى ❊

المادية للاعراض لايطلق عليها هذه الاسماء **قوله** (مابه الشئ) الباء للسببية فان الفاعل هو المعطى لوجود الشئ **قوله** (كالنجار) التمثيل مبنى على المسامحة فانه فاعل للحركات المعدة للسرير **قوله** (وهو الفاعل) والمجموع من الواجب والممكن وان كان فاعله جزأ منه لكن ليس فاعليته الا باعتبار فاعليته للممكن فيكون خارجا عن المعلول **قوله** (دون الماهية) باعتبار قوامها فهذا لايتوقف على عدم كون الماهيات مجعولة **قوله** (لاتكون الا للفاعل بالاختيار) وان كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية **قوله** (تشبيها الخ) من حيث ترتب كل منهما على الفعل **قوله** (بحسب تصوره وحصوله فى الذهن) من حيث ترتبه على المعلول **قوله** (اوفى وجوده فقط) كما فى المعلول البسيط **قوله** (نوع اشعار الخ) انما قال ذلك لانه يمكن توجيهه بان المراد به ما لايحتاج الى امر غيره **قوله** (ومن تتمته) فكأنه قيل مايحتاج اليه الشئ الممكن فى وجوده فلا يعتبر فى جانب العلة لان ماهو معتبر فى المحتاج لايعتبر فى المحتاج اليه وما اورد عليه من اعتباره فى جانب المعلول لايقتضى عدم اعتباره فى جانب العلة كالعلة المادية والصورية مدفوع بان المعلول فى المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية كما نص عليه فى الاشارات فلا يكونان معتبرين فى جانب المعلول قيل انه يشكل بالتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على الماهية التى هو نفس الوجود الخاص والوجود السابق والجواب انه ليس شئ منها مما يحتاج اليه المعلول بل هى امور اضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بانه امكن فاحتاج فاثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد فانما هى

٢ **قوله** والعلة اما جزء الشئ) المقسم فى عبارة المتن هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لاعلة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة فى المقسم

قوله والاول ان كان به الشئ بالفعل) الباء للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة هى السبب القريب لحصول الشئ بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التى يلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لابها ويخرج ايضا كل من جزئى الصورة المركبة اذا ثبت اما جزؤها الاول فظاهر واما جزؤها الثانى فلان لجزئها الاول مدخلا قريبا فى وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الحصر فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولاشك فى عدم دخوله فى تعريف المادة مع دخوله فى المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشئ بلا واسطة اعنى المحتاج اليه اولا وبالذات والمعلول انما يحتاج اولا وبالذات الى كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزئها فانما هو ثانيا وبالعرض وبهذا التقرير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان ما عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا جواز اخراج كل من جزئى الصورة بهذا الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل الملام

قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة) اى تعينا نوعيا باعتبار حلولها فى المادة الحديدية والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص منها

قوله عين تلك الصورة) اى الصورة السيفية المعينة تعينا نوعيا

قوله بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف اى شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوما وبطلانا

قوله وان كان الشئ به بالقوة) المناسب لماسبق ان يقرر هكذا وان كان مابه الشئ بالقوة ليفيد الحصر ويخرج كل من جزئى المادة على قياس

والمادية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولايتصور تقدمها) اى تقدم الماهية (على نفسها فضلا عنها) اى عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية (اليها) والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل لايجدى ههنا نفعا بخلافه فى باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هى الفاعل وحده اومع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسما) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه من جملة مايحتاج اليه الشئ فى وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة فى الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) والتأثير (ولايكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل

❊ سيالكوتى ❊

فى الملاحظة العقلية وليس فى الخارج الا المعلول الممكن اوالعلة الموجبة اووجوده فتدبر فانه دقيق واما رفع المانع فان اريد به المانع فى نفس الامر فيجوز ان لايكون فيه مانع وان اريد به المانع الفرضى فانما يستلزم التركيب الفرضى لافى نفس الامر **قوله** (ولايتصور الخ) لاشك ان المعلول فى الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة يستلزم تقدم الماهية على نفسها ولعمرى كيف خفى هذا على الفحول **قوله** (ان مجموع المادة الخ) قد يقال ان المادة والصورة متفرقتين معتبرتان فى جانب العلة ومن حيث الحلول والاجتماع عين المعلول فلا تقدم للشئ على نفسه ورد بان الحلول والاجتماع ان كان مما يتوقف عليه المعلول يكون معتبرا فى العلة ايضا فيلزم تقدم الشئ على نفسه وان لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره فى المعلول والجواب انه لازم لوجود المعلول وان لم يكن موقوفا عليه **قوله** (لان التغاير بالاجمال الخ) لان الكلام فى تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتا لاتصورا **قوله** (فكيف يتصور الخ) لانه يلزم حينئذ تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين وهذا معنى قوله فضلا عنها مع انضمام امرين آخرين **قوله** (وهو الشرط) اى مايتوقف الشئ على وجوده ولايكون من الاقسام المذكورة فالتعرض لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيدا للسؤال والجواب الآتيين **قوله** (فانه من جملة مايحتاج اليه الخ) الاول لاثبات اصل العلية والثانى لاثبات كونه ناقصة **قوله** (انه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء اى جزء حقيقة وان لم يكن جزأ ظاهرا او بالفاعل اى جزء مما هو فاعل حقيقة فان الفاعل حقيقة مايتصف بالفاعلية بالفعل واما ذات الفاعل فهو من شانه الفعل **قوله** (هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلا بنفسه او بمدخلية امر آخر فالمراد بمابه الشئ مايستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه او بانضمام امر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملا على ذكر امور ثلثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى ان كلا منها مما يحتاج اليه المعلول وعلى انها ناقصة انما المتروك تفصيله وبيان اشتماله على الامور الثلثة وقس على هذا التقرير فى جانب المادة بان المادة هو القابل والقابل لايكون قابلا بالفعل الا بحصول الشرائط فالمراد بمابه الشئ بالقوة الجزء الذى يكون به الشئ قابلا له بالفعل سواء كان بنفسها او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكر هذا ذكرا للامور الثلثة انما المتروك التفصيل وبما ذكرنا اندفع ما قيل سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ماذكرنا من الشرائط والآلات ورفع المانع

٢ ما تحققت لكن الشارح اعتمد على السياق فى افادة الحصر فلم يبال بتأخير الجار والمجرور مع انك قد عرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد ماقاله الشيخ فى الشفاء من ان المادة هى مالايكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما اشرنا اليه

قوله وليس المراد بالعلة الصورية والمادية الخ) المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله فى حاشية المطالع وحاشيته الصغرى اطلاق المادة والصورة فى تعريف الفكر على سبيل الشبه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تأمل كما قد نبهناك عليه فى مباحث النظر

قوله والثانى اعنى مايكون خارجا عن المعلول) قد يكون مابه المعلول جزأ منه كما فى المركب من الواجب والممكن فينبغى ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن ثم كون النجار فاعلا للسرير انما هو بحسب متفاهم العرف والا فهو فى التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير

قوله واما مالاجله الشئ كالجلوس الخ) ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة فى الخارج كما صرح به ولايستقيم هذا فى نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن علية في الذهن اى باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل المعنى حينئذ تصوره

قوله والغاية لاتكون الا لفاعل باختيار) مراده ان العلة الغائية لاتكون الا للمختار لانه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا اومع الغاية كما فى البسيط الصادر عن المختار مبنى على مذهب غيرهم اوعلى التجويز والاحتمال الصرف

قوله وفى لفظ الجميع نوع اشعار الخ) انما قال نوع اشعار ايماء الى امكان توجيهه بان المراد ان ٢

الادوات من تمة الفاعل وماعداها من تمة المادة (فان قلت) اذا جعل ارتفاع الموانع جزأ للفاعل اوالقابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة) الشاهدة بان العدم لايكون كذلك (قلنا عدم المانع لاتحقق له في نفس الامر ولاتميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه) اى عدم المانع (قد يكون كاشفا عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فانه) اى عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه) اى في الامر الممتد الذى هو المسافة (للسقوط الا انه ربما لايعلم) الشرط الوجودى المعتبر في علة الوجود (الابلازم عدمى فيعبر عنه بذلك) اللازم العدمى كما في المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) اى ذلك العدمى (مؤثر) في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هى ايضا موجودة بوجود اجزائها بامرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لاتجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوزان يتوقف التأثير في الوجود على امر عدمى كما تجوز توقفه على امر وجودى فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشئ في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذلابد من عدمه الطارى على وجوده فاقبل

﴿ سيالكوتى ﴾

والمعد مما يحتاج اليه المعلول ولايصدق عليه انه جزء منه ولامامنه ولا مالاجله ولا نعنى بعدم الحصر في الاقسام الاوجود شئ يصدق عليه المقسم ولايصدق عليه شئ من الاقسام وقد يقال في توجيهه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى الفاعل المستقل والة بل بالفعل واحتياجه الى ماذكر انما هو بواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك الامور من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشئ بلاواسطة ورد بانه يخرج عن القسمة العلة الغائية لانها علة لعلية الفاعل فيكون علة بالواسطة **قوله** (اذاجعل الخ) اشار بتقدير الشرط الى ان الفاء في قوله فعدم المانع للدلالة على ان منشأ السؤال ماتقدم كان مورده ذلك وان هذا السؤال لاتعلق له بالجواب عن بطلان الحصر لان اعترافه بان رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف لعدم بطلان الحصر به **قوله** (وانه خلاف الضرورة الخ) فانا اذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة علته بل هذا مركوز في طبايع الحيوانات العجم **قوله** (مبدأ) اى موقوفا عليه للوجود في الخارج فانه فرع التميز والثبوت فيه والتميز العقلى لايكفى فيه **قوله** (نعم انه الخ) هذا هو الجواب وماسبق كان تقريرا لماقاله السائل من ان العدم لايكون جزأ من علة الوجود وخلاصته ان الموقوف عليه هو الشرط الوجودى بناء على ماثبت من امتناع التوقف على العدمى الا انه لجهالته عبر عنه بلازمه العدمى واقيم مقامه فقيل انه جزء العلة تجوزا **قوله** (له قوام) اى يحصل في الخارج بحدده بمايحيطبه احتراز عن فضاء لاقوام له كفضاء خارج العالم فانه لايمكن النفوذ فيه **قوله** (ولكن يجوز ان يتوقف الخ) فانه لاشبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المانعة له في العقل والتوقف لايستدعى التميز الخارجى كمازعمه المصنف فان التوقف امر اعتبارى مرجعه صحة الترتب بالفاء فيكفيه التميز العقلى بمعنى ان العقل اذا لاحظ العدمى ولاحظ وجود المعلول يحكم بترتبه على ذلك العدمى لاعلى وجوده العقلى فلا يرد انه متوقف على الوجود وان التوقف ثابت بينهما وان فرض انتفاء العقول فلا يكفيه التميز العقلى فلابد من القول بانه كاشف عن الوجودى **قوله** (من حيث وجوده وعدمه معا) بان يتوقف على عدمه بعد الوجود كما في المعداو على وجوده بعد العدم كالانهضام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه ثانيا واما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وان كان مقارناله

٢ لايبقى شئ يحتاج اليه الا ان تكون مركبة البتة

قوله وذلك غيرواجب الاترى الخ) فان قلت للعلة ماهية ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب واو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلاشك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لايستدعى احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولاوجود مطلقا عند الشيخ الاشعرى ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين العلة مع تمام وجود المعلول فليتأمل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجوبه كما تقرر عندهم فحينئذ يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزأ من العلة التامة وان اشار اليه صاحب التنقيح وانكر بهذا سبق الوجوب غير صحيح للزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه اثر العلة التامة متأخرا عنها مع لزوم تقدمه على تقدير كونه جزأ منها وهو محال لكن اشار الفاضل التفتازانى الى جوابه بان الوجوب عندهم تؤكد الوجود فلم يعتبروه جزأ من العلة التامة بل اعتبروه اثرالها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلااشكال هذا غاية مايقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لايضر في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفا عن شرط وجودى فالامر ظاهر اذ لايتوقف المعلول على شرط وجودى اصلا والافالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضيا لاحقيقيا هذا بقى ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان فاعليته وان ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لايمنع اعتباره في جانب العلة ايضا الايرى ان كلا من الجزء الصورى والمادى مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلوكان الامكان جزأ من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لماكان الامكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره فليتأمل

قوله والعلة الناقصة متقدمة) قد نبهناك ٢

من ان العلة التامة للوجود لابد ان تكون موجودة اريد به ان ماله مدخل بوجوده لابد ان يكون موجودا وماله مدخل بعدمه لابد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لابد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزأ للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزأ له انه جزء له حقيقى بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقى فباطل وان اراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولامحذور فيه لايقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شئ منهما مادة ولاصورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعنى بشرط لاشئ يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة اونقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجى فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة مايتوقف عليه الشئ في وجوده اما جزء له اوخارج عنه والثانى اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (من ان العلة القامة للوجود الخ) والتخصص بالوجود بناء على ان العلية اصالة في الوجود وعلية العدم للعدم مرجعها عدم علية الوجود للوجود **قوله** (مما لم يحكم الخ) فان البديهة بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله **قوله** (ولاقام عليه برهان) فان البرهان انما قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى فاعل يكون وجوده لذاته **قوله** (فان قلت الخ) يريد ان هذا التحقيق انما يتم اذا لم يجعل عدم المانع جزأ من الفاعل اما اذا جعل جزأ منها يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوما **قوله** (ليس معنى كونه جزأ الخ) اى على هذا التحقيق انه جزء حقيقى له كما ذهب اليه المصنف بل انه من تتمته فكأنه جزء منه **قوله** (وهذا المقدار الخ) اى كونه معتبرا في جانبه كاف في الاعتذار لانه ثبت بهذا القدر التعرض له في اقسام العلة حيث اريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولايتوقف على كونه جزأ حققة **قوله** (لايقال الخ) اعتراض على اصل الحصر المذكور ولاتعلق له بالتحقيق **قوله** (وليس شئ منهما الخ) فيه ان عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية ممنوع وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لايضر **قوله** (وايضا الخ) فيه انه من الشرائط المعتبرة في جانب الفاعل **قوله** (الجنس اذا اخذ الخ) سواء كان للمركب اوللبسيط وكذا الفصل فاندفع ما في شرح المقاصد ايضا من ان هذا انما يتم في المركب لان جنسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط **قوله** (يسمى صورة) اى بالقياس الى المادة فلاينافى ماتقدم من ان كل واحد منهما اذا اخذ بشرط لاشئ كان جزأ ومادة للنوع **قوله** (الاجزاء العقلية) اى مايتوقف عليه الوجود العقلى سواء كانت محمولة كالجنس والفصل اذا جوز التركب من الامور المتساوية اوغير محمولة **قوله** (فجعل من عدادها)فالضمير في قوله فهو المادة راجع الى مابه الشئ بالقوة اعنى قيد القسم لاالى الداخل الذى به الشئ بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا الحال في قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعلول شرطا لوجوده كالهيئة السريرية عند من لايقول بجزئيتها للسرير **قوله** (ولك ان تقول الخ) لما كان ادخال بعض اقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق محتاجا الى تكلف اورد تقسيما لاشائبة

٢ على ان مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وان كان جزأ من العلة التامة

قوله واما تقدم الكل من حيث هو كل) فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق اثر العلة التامة وان كانت مركبة فهى سابقة عليه والسابق على السابق اولى بان يكون سابقا فتأمل

قوله فضلا عنها مع انضمام امرين آخرين) توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين تقدما ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة وايضا يلزم من التقدم في صورة الانضمام مع تقدم الشئ على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك ان الفسادين افحش من الواحد وهذا معنى قوله فضلا عنها الخ

قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لايجدى ههنا) لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لاتصورا والتغاير المذكور لايجدى فيه وانما يجدى في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب التعريف ومماينبغى ان يعلم ان قوله بخلافه في باب التعريف ليس شرحا لكلام المصنف بل هو استطرادى وقع في اثناء بيان الحاصل والافقد ذكر المصنف فيما سبق ان معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء من اجزائه عليه لاان يكون الحد نفسه متقدما على المحدود بالتغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل وان قال به القاضى الارموى فليتأمل

قوله وجزء ايضا من العلة التامة)هذا تأكيد لقوله فانه من جملة مايحتاج اليه الشئ في وجوده قيل ولك ان تحمله على التأسيس بناء على ان في لفظه ايضا اشعارا بانه كسائر الاجزاء لا انحطاط له حتى لايعد به ولايعد من العلة وانت خبير بان التشبيه يشعر بالانحطاط في المشبه

قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) قيل هذا لايفيد لان مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا داخل في المقسم لان المعلول يحتاج اليه ولايصدق عليه انه جزء المعلول ولامامنه ولامالاجله ولامعنى لعدم الحصر الا وجود شئ يصدق عليه المقسم ولايصدق عليه شئ من الاقسام ولايفيد كونه جزأ من بعض الاقسام واجيب بان مراده ان الشرط مثلا جزء ٢

والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود اوما لاجله الوجود اولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجوديا وهو الشرط اوعدميا وهو عدم المانع والاول اعنى مايكون جزأ اما ان يكون جزأ عقليا وهو الجنس والفصل اوجزأ خارجيا وهو المادة والصورة

﴿ المقصد الثانى ﴾ الواحد بالشخص لايعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول اوعلل) الواحد بالشخص (بمستقلتين) اى لواجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجا اليهما) اى الى كل واحدة منهما (للعلية) اى لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) اى عن كل واحدة منهما (اذبالنظر الى كل واحد منهما) اى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصى (واولم يوجد الامر (الآخر) اذالفرض ان كل واحد مستقل (وهو) اى جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون فى زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما لايقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة

﴿ سيالكوتى ﴾

من التكلف فيه **قوله** (الى الصورة الجوهرية) اى المعينة فانها محتاجة فى وجودها الى المادة وان كانت مطلقها علة لوجود المادة **قوله** (وحدها) اى بالقياس الى مجموع الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل فى القسم الاول **قوله** (اما وجوديا الخ) واما المعد فهو داخل فى الشرط باعتبار وفى عدم المانع باعتبار **قوله** (جزأ عقليا) اى جزأ له فى الوجود العقلى وليس المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية **قوله** (وهو الجنس والفصل) ومافى حكمه **قوله** (اوجزأ خارجيا) اى جزأ فى الوجود الخارجى **قوله** (لايعلل بعلتين مستقلتين) اى يمتنع ان يجتمع عليه علتان يكون كل منهما كافيا فى وجوده وكذا توارد الناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين كالمادتين والصورتين والفاعلين وماقيل ان هذا الحكم لايصح عند الاشاعرة لانحصار العلية عندهم فى ذاته تعالى فوهم اما اولا فلان مذهب الاشاعرة انحصار الفاعلية فى ذاته تعالى كما سيجيء فى المقصد الثالث لا انحصار العلية مطلقا وكيف يقول عاقل بعدم احتياج الكل الى الجزء وعدم احتياج العرض الى الموضوع واما ثانيا فلان الحكم بامتناع اجتماعهما لايتوقف على وجود هما فى الخارج **قوله** (الاول الخ) خلاصته ان العلية تقتضى الاحتياج الى كل منهما والاستقلال عدم الاحتياج فيلزم اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد فى زمان واحد من جهة واحدة اعنى الوجود وقدعرفت سابقا ان الاحتياج بديهى التصور اوعرف باللفظى قيل هو ان لايمكن حصول شيء بدون شيء آخر فاقيل فيه بحث لانه ان اريد بالاحتياج كونه بحيث لايمكن وجوده الابايجادها بخصوصها اياه فلانسلم ان العلة يجب ان يكون كذلك وان اريد به مجرد الاستناد المصحح للفاء فلاينافى الاستغناء عنه بغيره والجواب عنه ان المعلول لايستند الاالى مالايتحقق الابه فلوكان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة فى الحقيقة هى القدر المشترك بينهما لاشيء منهما بخصوصه وحينئذ يمكن اختيار كل من شقى الترديد ولايخفى تقريره ثم قال و يظهر لك مماقررنا ان توارد العلتين على معلول شخصى محال مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع اوعلى سبيل التعاقب اوعلى سبيل البدل وان ماذكره الشارح قدس سره فى جواب لايقال مندفع مما يقضى منه العجب اما اولا فلان ترديد الاحتياج فى المعنيين غير حاصر لماعرفت فى معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعنى الاول مختص بالفاعل المستقل الذى لايمكن ان يكون غيره فاعلا والمعنى الثانى معنى التقدم الذاتى واما ثانيا فلان المعلول مستند الى كل واحدة من علله الناقصة اذلامعنى للاستناد الاتوقف الوجود عليه فكيف يصح ان المعلول لايستند الاالى مالايتحقق الابه ولوكان كذلك لكان قولهم الواحد الشخصى لايعلل بعلتين لغوا من الكلام واماثالثا فلانا

٢ للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اى بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه اولا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلاضير فى خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لايذكر العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بانها مؤثرة فى مؤثرية الفاعل لافى وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لااولا وبالذات

قوله اى باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع) ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى فى السؤال بذكر الشرائط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفا للخاص على العام لخفا امره

قوله قد يجعلان من تتمة الخ) لاشك ان جعل الادوات من تتمة المادة بعيد جدا والاولى جعلها من تتمة الفاعل كما سنذكره الان قوله ومنهم من جعل الخ ر بما يشعر بترجيح الجعل الاول على الثانى

قوله (فان قلت الخ) يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الى ماسيذكره الشارح بقوله فان قلت لما جعل الخ وحينئذ لايرد مااشار اليه بقوله ثم التحقيق الخ

قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد) كلامه فى حاشية المطالع يفيد انحصار العلة التى يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها فى المعد فالكاف مقحمة بحسب المعنى اوبالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن ان يناقش فى الانحصار بان نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع انه من اثر المعد قال فى حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذى هو القوة القريبة اعنى ان يتهيأ القابل للمقبول تهيأ كافيا لقبوله مقارنا لعدمه حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بالامكان الاتصاف فانه لازم له لايفارقه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لماكان اثرا للمعد لازماله ادرج فى عداده ولم يعده من اجزاء العلة التامة استقلالا

قوله فاقيل من ان العلة التامة للوجود الخ) لايخفى ان حاصل ماذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التى لها مدخل فى وجود المعلول ولاشك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لابد ٢

هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلايجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد اوالى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لوامكن ان تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلوم بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولايمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ ان لاتكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احداهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء

﴿ سيالكوتى ﴾

لانسلم انه لوكان كل واحد من الامرين بحيث يصح استناد المعلول اليه كان العلة فى الحقيقة هى القدر المشترك بينهما لاشيء منهما بخصوصه وهل النزاع الافيه **قوله** (فلا استحالة فى اجتماعهما) لاختلاف جهتى الاحتياج وعدمه **قوله** (لانا نقول الخ) يعنى ان الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بجهة وحيثية حتى توجب تغاير محلهما بالاعتبار بل مطلق انما التعدد والاختلاف فى السبب فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه فى شيء واحد بالذات والاعتبار وان كان سببهما متعددا **قوله** (وهو ايضا محال) اى امكان المحال ايضا محال فيمتنع اجتماع العلتين على معلول واحد شخصى وهو المطلوب **قوله** (اذا لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا امكن تعاقبهما يستحيل تواردهما على سبيل البدل لكن الاستحالة حينئذ لاستحالة التالى كما يدل عليه قوله اذ لوامكن الخ **قوله** (وامتنع حينئذ وجود الاخرى) امتناعا بالغير يدل عليه التقييد بقوله حينئذ **قوله** (اذ لوامكن الخ) تعليل لقوله وامتنع الخ لالقوله اذا لم يمكن تعاقبهما على ماوهم **قوله** (ووجد بايجاد الثانية) بذلك الوجود ليكون التوارد على معلول شخصى **قوله** (لزم اعادة المعدوم) والكلام فى التوارد لافى الاعادة فلايرد ماوهم من ان هذا انما يتم اذا لم يجوز اعادة المعدوم وانما لزم الاعادة لانه لايجوز ان يكون وجود الثانية فى آن عدم الاولى لانه يلزم وجود المعلول وعدمه معا اذ المفروض انعدامه فى آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية فى الآن الثانى فيكون اعادة للمعدوم وبهذا اندفع ماقيل انه يجوز ان يوجد العلة الثانية فى آن عدم العلة الاولى فيزول فى ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى و يحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلايلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولاتحصيل الحاصل اذ الوجود الثانى مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب التصور ولابد لابطاله من دليل آخر يثبت ان المعلول الشخصى اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر يزول شخصه و يصير شخصا آخر فلايتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص **قوله** (وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده) لاامرا زائدا على وجوده اعتباريا اوحقيقيا ليكون علة مستقلة فى افادة ما فاده الاولى **قوله** (تفيد بقاء الوجود الخ) سواء قلنا انه زائد على الوجود اوهو الوجود فى الزمان الثانى **قوله** (ان لاتكون علة مستقلة) لاحتياجها فى افادة البقاء الى اصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى و بما حررنا لك اندفع الشكوك التى اوردها الناظرون ان تأملت حق التأمل فلانطول الكتاب بايراد ما اوردوها **قوله** (وان امكن ان يوجد الخ) فالتوارد انما هو فى اعتبار العقل فقط

٢ ان تكون موجودة بهذا المعنى فلاوجه وجيها للتخصيص بالموجود حينئذ ولااشارة فى ذلك القول الى خصوصيات تلك الامور حتى يوجه التخصيص بان بعضها انما يجرى فى الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة التامة لاتنحصر فيما ذكره اذ المعدوم الذى مدخليته بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه

قوله ماله مدخل اوجوده) ضمير وجوده راجع الى ما الذى هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله اوجوده صفة لمدخل اى مدخل كائن لوجوده ويصح بحسب المعنى جعله بدلا من له وقس عليه نظيريه ولايظن ان الضمائر راجعة الى المعلول فانه لايصح وفى بعض النسخ بوجوده بالباء السببية وكذا فى نظيريه وهو اظهر

قوله قلت ليس الخ) هذا لاينافى ماسبق من المص من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزأ من ذات الفاعل

قوله واما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ) وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربهما اكتفى فى الاعتذار بذكر احدهما

قوله اى لواجتمع عليه علتان مستقلتان) وجه التفسير التنصيص على المراد ورفع ابهام العبارة عدم جواز التعليل بمستقلين ولوعلى سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتأثير كما سبق الفهم من العبارات الواقعة فى الاستدلال كتأثير احداهما وكلتاهما فيه وكونه اثرا لهما واما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح فى تقرير الوجه الثانى فاطلاق التأثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لايدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة فى العلة التى ثبت عدم جواز تعددها بناء على كونها حينئذ ضرورية غير مبرهن عليها كما ظن لان كفاية هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة فى المعلول المخصوص بالفعل استقلالا بما فيها لايفيد ضرورة عدم كونهما مع امور مخصوصة اخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجتمعتين لايكاد يصح لانها جملة ما يتوقف عليه الشيء ولايتوقف المعلول على شيء ٢

لايقال التوارد على البدل محال مطلقا لانه اذا كانت احداهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلى الخارج والتدوير يجوز توارد هما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصى يتوقف على انه لايجوز ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دورا ❁ الوجه (الثانى امان يكون لكل واحد منهما اثر) اى تأثير (فكل) اى كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض (اولاحدهما) فقط اثر (فهى العلة) دون الاخرى (اولا) اثر (لشئ منهما فلاشئ منهما بعلة) وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) اى تعليل الواحد الشخصى بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما حال مايجذبه الآخر على السوية فى القوة والسرعة) وحينئذ لايجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذى لاجزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولايجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولاشك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث وغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لاعلة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولامحذور فى ذلك (واما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) اى تعليل الواحد بالنوع

❁ سيالكوتى ❁

قوله (حركة الشمس) اى بحسب الرؤية فانها فى الحقيقة لحاملها قوله (مغايرة للواقعة الخ) لان احديهما قائمة بالخارج والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتى الحامل الموافق والتدوير ولاقيام للحركة بالشمس حقيقة حتى يتوارد الاصلان عليها قوله (اى تأثير) فسر الاثر بالتأثير لانه اذا فرض توارد العلتين على الواحد الشخصى الذى هو الاثر كان الاثر لكل منهما قطعا فلا معنى للترديد بان يكون لكل منهما اثر اولايكون قوله (وليس يلزم منه الخ) لانه انما يلزم اذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص قوله (فيستغنى الخ) اى اذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى الخ قوله (هذا رجوع الى الوجه الاول) لان الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الاخرى ليس محالا لان تأثير الاخرى فرع احتياجه اليها اذ لاتأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا وهو كاف فى اثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للترديد المذكور لغوا فاندفع ماتوهم من ان كون دليل مقدمة من دليل آخر لايقتضى ان يكون الثانى رجوعا الى الاول قوله (كجوهر فرد) اذ لو كان جسما مركبا من جوهرين لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما على التوزيع قوله (على السوية فى القوة والسرعة الخ) اذ لو اختلفا فى القوة والسرعة كان الحركة معللة بالقوى والسريع للاولوية قوله (لامتناع اجتماع المثلين) اى الحركتين المتماثلتين كما مر نقلا عن بعض المعتزلة قوله (مستندة الى مجموعهما) وان كان كل واحد منهما كافيا فى حصولها بشرط الانفراد وهذا منشاء توهم التوارد قوله (اى تعليل الواحد بالنوع) لايخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد بالنوع يستلزم خلو الجملة الواقعة خبرا عن العائد الى المبتدأ وان يكون ذكر المثلين مستدركا اذ يكفى ان يقال واما الواحد بالنوع فيجوز تعليله الخ وايضا الواحد بالنوع هو الافراد المتفقة الحقيقة والطبيعة

(بمستقلتين)

٢ منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع علتان كل منهما يكفى فى وجود المعلول بلا انضمام شئ آخر ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو عافيهما وتفسير العلة التامة بجملة مايتوقف عليه الشئ بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول اليها فما هو الجواب فهو الجواب

قوله فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه) اورد لفظ الامكان ايماء الى ان المدعى عدم امكان الاجتماع وان قوله لايعلل معناه لايمكن ان يعلل

قوله واما توارد هما على سبيل البدل) اطلاق العلة التامة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور وقيل لان احداهما اذا وجدت المعلول واستحال حينئذ وجود الاخرى صح توقف المعلول عليه واما اطلاقها على الاخرى حينئذ فبمعنى انها علة تامة على تقدير ان تكون هى الموجدة للمعلول وفيه انه يشعر بان يثبت التوقف بعد الايجاد وبما حققناه اندفع مايقال وجود المعلول الشخصى امان يتوقف على احديهما لا بعينها فلايكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد فى العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الابوجودها فلايكون الاخرى علة

قوله فان عدم المعلول بعدم الاولى) اورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية فى آن عدم العلة الاولى فيزول فى ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان ماهية المعلول لم تخل عن وجود قط ولاتحصيل الحاصل اذ الوجود الثانى مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور ولابد لابطاله من دليل اذ ثبت ان المعلول الشخصى اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر يزول شخصيته ويصير شخصا آخر فلا يتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص ولك ان تقول بعبارة اخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون فى الزمان الثانى او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية فى آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودى العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا ٢

بمستقلتين على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد فى ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين فى الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها (ثم انه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بان المخالفة) التى هى من الاضافات (امر ثبوتى) موجود فى الخارج وكذا الحال فى التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال فى الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها

❁ سيالكوتى ❁

واحد نوعى كما صرح به فى بيان اقسام الوحدة وحمله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير مع كونه راجعا الى المثلين وهو تأويل بالواحد بالنوع يأبى عنه قوله على معنى ان فردا منه الخ فانه صريح فى ان المعلل هو الطبيعة باعتبار الافراد لابحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج اليه اذا كان المعلل هو الطبيعة النوعية واما اذا كان المعلل المثلان فلاحاجة الى ذلك بل يصير مستدركا قوله (مستقلتين) اى مختلفتين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعلولين لايستدعى تماثل علتيهما قوله (الا ان عارضيهما متماثلان) لاتحادهما فى ماهية المخالفة وتعددهما باعتبار التشخصين الحاصلين من المعروضين قوله (اماوحده) ان قلنا ان المخالفة من لوازم الماهية او منضما الى غيره ان قلنا انها من لوازم الوجود الخارجى بناء على اشتراط الوجود فى المتخالفين قوله (انما يصح عند من يقول الخ) اذ الكلام فى تعليل المثلين باعتبار وجودهما فى نفسه لاباعتبار وجودهما الرابطى اعنى اتصاف المحل بهما كما نبه عليه بقوله اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كيف وتعليلهما من حيث الاتصاف بعلتين مختلفتين مما لاشبهة فيه اذ للمحل مدخل فى الاتصاف وهو قد يكون مختلفا فيهما بخلاف وجودهما فى نفسه فانه لامدخل للمحل فيه بل فى تشخصهما قوله (واما التمثيل بان طبيعة الخ) رد لما فى المباحث المشرقية واما الواحد النوعى فالصحيح جوازا استناده الى علل كثيرة وكيف لااقول بذلك وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهى معلولاتها فان الجنس انما تقوم فى الوجود بسبب اقتران الفصل به قوله (وانما لم يمثلوا الخ) تعريض لشارح المقاصد قوله (فان العلة الخ) يعنى سواء نظر الى الطبيعتين او الى الافراد والمتحقق ههنا تعليل واحد بواحد لاتعليل واحد بمتعدد قوله (كان كل من العلة والمعلول متعددا) اى كان كل منهما متعددا بالشخص مع اتحاد افراد كل منهما فى الحقيقة وليس المقصود ههنا جواز تعليل الافراد المتماثلة من المعلول الواحد بالنوع بالافراد المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع بل جواز تعليل الافراد المتماثلة بعلل مختلفة وقوله قال فى الملخص تأييد له فاندفع ماتوهم من ان كون المعلول النوعى مستندا الى علتين انما يتصور بان يكون كل فرد منه مستندا الى علة وهو المراد من استناد المعلول النوعى الى علتين فقوله وان اعتبر افرادهما كان كل الخ محل نظر قوله (فان قيل الماهية الخ) وورود هذا

٢ وذلك لاينافى استقلال العلة كما لاينافى صورة التوارد ايجاد احدى العلتين بالفعل للمعلول استقلالا والاخرى المعدومة بمعنى انها لو كانت هى الموجودة بدل العلة لكفى العلة الاولى فى وجود المعلول على انهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول بعد الفاعل وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذى ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لايهمنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية باى وجه كان وايضا امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو المبنى لتمام الدليل

قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين) ضرورة ان التغاير بين الحركتين ليس بمجرد ان المعلول الواقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتى ينافى ماجوزه سابقا من توارد العلتين على معلول شخصى على سبيل البدل ابتداء كيف وانه ظاهر البطلان واوضح اصير اليه من اول الامر فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضرورى مبنى على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعى ايضا بناء على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذ لم يعتبر حركة الاوج وباصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس

قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعنى الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين فى بادى النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان اريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلانسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنيا عن الاخرى وباعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغناء فى الجملة فلا نسلم بطلان اللازم فيحتاج الى ان يقال المراد هو الاول ويلزم مما ذكرناه حينئذ ٢

اوللوازمها (الحاجة الى احديهما علل الامران) اى الفردان المتماثلان منها (بها) اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ اولازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استغنت عنهما) اى عن كل واحدة من العلتين (فلاتعلل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لامتناع تعليل الشئ بماهو مستغن عنه (قلنا هى) اى تلك الماهية (تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) اى نختار ان الماهية لاتحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هى محتاجة الى علة مالابعينها ولايلزم من ذلك ان لايكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان تكون هذه المعينة تقتضى ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان تكون علة لها فهى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب فيه (التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة مالابعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لالاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقدجاز عدم احتياج المعلول الى ماهو علة له حقيقة (فلايلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين) المستقلتين (الى كل منهما اى الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اى الى علة ما (الذى لاينافى الاجتماع) وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصى معللا بعلتين مستقلتين ولايكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لاينافى الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعن مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة وقد خبط فى تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ماجاءك من الحق هذا ثم الصواب فى الجواب

﴿ سيالكوتى ﴾

الاعتراض بالنظر الى المتن واما على مابينه الشارح قدس سره بقوله لاعلى معنى ان الطبيعة النوعية الخ فلاورود له اذلاوجود للطبيعة فلايتصف بشئ من الحاجة والاستغناء ومن هذا علم ان الاعتراض مبنى على وجود الطبايع فى الخارج كما هو مذهب الاوائل **قوله** (لامتناع الخ) اذالتعليل فرع الاحتياج **قوله** (قلنا هى) اى تلك الماهية الخ اوقرر الجواب بان تلك الماهية النوعية لكونها امرا مبهما يقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين اى تعيين الماهية وجعلها متعينة اى شخصا ناش من جانب العلة لان وجودها على النحو الخاص انما هو لخصوصية فى ذات العلة تعين ذلك النحو من بين سائر الانحاء فيكون الماهية من حيث هى معللة بعلة ما ومن حيث انها متعينة معللة بعلة متعينة فلا يلزم شئ من المحذورين لم يرد اعتراض المصنف لان مبناه على ان المراد من التعيين فى قوله والتعيين من جانب العلة تعليلها بالمعينة كما صرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام فى المباحث صريحة فى هذا المعنى حيث قال فان المعلول يحتاج الى علة ما ثم ان استناده الى تلك المعينة بعينها ليس لامر عائد الى المعلول بل لان ذات العلة لماهى هى مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانبها ولعل فى قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ما قلنا **قوله** (تكون معللة بهما) والتعليل بهمالايقتضى الاحتياج اليهما بخصوصهما ولايلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج **قوله** (الى ماهو علة له حقيقة) وهى المعينة فانها المعطية لوجودها لاالمطلقة **قوله** (الى شئ منهما) اى ليس المراد رفع الايجاب الكلى كما هى المتبادر بل السلب الكلى وهو ظاهر **قوله** (ثم الصواب الخ) اى بعد بطلان جواب الامام الصواب هذا بناء على عدم وجود الطبايع فى الخارج على زعم المتأخرين وقدعرفت تقرير الجواب بحيث لايرد عليه

٢ اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول

قوله لامتناع اجتماع المثلين) قدمر ان شرذمة من المعتزلة لم يجوز اجتماع الحركتين فالبعض المستدل هو تلك الشرذمة

قوله ولغيرهم ان يجيبوا الخ) قيل هذا الجواب فى غاية السقوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع اجتماع العلتين المستقلتين بينا غنيا عن الاحتجاج عليه بما ذكر من الوجهين فتأمل

قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام ان المراد استقلال كل منهما حين انفراده بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لاشك انه يجوز ان ينفرد احدهما بعد ما اجتمعا وان يتبادلا فى الانفراد فقدجاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل ودعوى تبدل الحركة الشخصية ينافى ماذكره فى مباحث الاكوان من ان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر بعده وقبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قدصرح هنالك ايضا بان اثرهما متغايران وان ذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية وفيه ما ستعرفه

قوله اى تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين) قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين بالنوع اذهو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلانزاع لاحد فى جوازه والحق ان دليل النافين ينفى جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقا سواء كانتا مختلفتين بالنوع او متفقتين وهو الذى اشار اليه المصنف بقوله فان قيل الخ فلهذا اكتفى المصنف فى عنوان البحث بمستقلتين مطلقا وانما اوردوا فى مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الاولى

قوله لاعلى معنى ان الطبيعة الخ) مبادرة الى تحقيق الحق وان كان المناسب لايراد قوله فان قيل الماهية النوعية الخ ان يحمل الكلام ههنا على هذا الوجه الذى نفاه حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الصواب

قوله لكن هذا المثال انما يصح الخ) قال فى شرح المقاصد المناقشة فى كون هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ماهو اعم من الحقيقى وانت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع ٢

ان يقال لاوجود للطبايع فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لايجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى و يكون منشأ الاحتياج فى المتماثلين هو بنيهما المتخالفين ﴿ المقصد الثالث ﴾ يجوز عندنا) يعنى الاشاعرة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لاتحصى (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنعه) اى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الابتعدد آلة) كالنفس الناطقة يصدرعنها آثار كثيرة بحسب المتعدد آلاتها التى هى الاعضاء والقوى الحالة فيها (او) بتعدد (شرط اوقابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات) بحيث لايكون هناك تعدد لابحسب ذاته ولابحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولابحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول (فلا) يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد و بنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى ولايلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلايندرج على رأيهم فى هذه القاعدة وقديتوهم ان الواحد الحقيقى ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه مافوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن فى كون المبدأ موجبا اومختارا الافى هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته اوتعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلايندرج فى القاعدة فان فرض ان لايكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا (لنا) فى اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) فى الحيز المطلق

﴿ سيالكوتى ﴾

اعتراض المصنف على ماهو مختار الاوائل من وجود الطبايع **قوله** (فاذا احتاج الخ) اشارة الى ماذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد النوعى يجوز تعليله بعلل مختلفة ماله ان تماثل المعلولات لايستدعى تماثل العلل **قوله** (يعنى الاشاعرة) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقرينة ونحن نقول الخ وانما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفته **قوله** (بسيط) اى لاتركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه اولاخلافا للحكماء فانهم لايجوزون استناد الآثار المتعددة اليه اذالم يتعدد جهات هكذا ينبغى تحرير محل النزاع فانه قد تحير فيه بعض الناظرين **قوله** (بلا واسطة) قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء ايضا **قوله** (الابتعدد آلة) اى الابتعدد كتعدد آلة اوشرط اوقابل فلايرد ان الحصر غير صحيح لان جهة التعدد غير منحصرة فى هذه الامور لجواز ان يكون صفة حقيقية اواعتبارية ولان تعدد احد هذه الامور غير لازم بل واحد منها يكفى فى صدور اثرين بان يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته وصدور آخر من حيث احد هذه الامور **قوله** (كالمبدأ الاول) اى بالنظر الى معلوله الاول اذلايتصور فى تلك المرتبة تعدد من حيث الاضافات والسلوب ايضا لانها انما تعرض الى الغير ولاغير فى تلك المرتبة لا ذهنا ولاخارجا كذا افاده الشارح قدس سره فى حواشى حكمة العين **قوله** (ولايلتبس الخ) يعنى ان ماقاله الحكماء لايضر الاشاعرة وانما انكروه قطعا لاصل مابنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى واما ماقيل من ان ذاته تعالى بالنظر الى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعنى فيندرج فى هذه القاعدة فقدعرفت ان صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم فلا يقولون بصدورها عنه بل هى مقتضيات الذات وفى مرتبة وجوده **قوله** (فان فرض ان لا يكون الخ) بان فرض ان ارادته نفس ذاته وكذا ماتوقف عليه وان لاتعلق لها **قوله** (لنا فى اثبات الجواز) اى مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات

٢ الحقيقى بمختلفتين وان قوله ايضا فالحرارة الخ فى حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلهذا لم يلتفت الشارح الى ماذكره

قوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به

قوله وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا) قيل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلول متعددا ان الكلام كان فى وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه فى كل من العلة والمعلول ونقل كلام الملخص ليرتبط به قوله فان قيل الخ لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان متبادرا الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم مما ذكر تعدد شخصى فلايضر بالوحدة النوعية التى كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعى كما يدل عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادى ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره اولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبنى على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة اومعلولا على مايتبادر من كلامه لايخلو عن بعد كما سيشير اليه

قوله والااستغنت عنهما) اذلامجال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كما لايخفى

قوله فهى مع استغنائها الخ) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال فى تلخيص هذا الجواب الذى نقل من الامام والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولاغنية عنها بل كل من ذلك بالعارض ووجه الرد ان الذى ذكره الامام فى الجواب نفى احتياج الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل من العلتين لانفى استغنائها بالذات عنها وهو الظاهر

قوله وتلخيص النظر الخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبى فى شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقرا الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض المعلول الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب ههنا ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان ٢

(ولقبول الاعراض) ايضا (فهما) اى التحيز وقبول الاعراض (اثران لبسيط) واحد حقيقى (لا يقال احدهما) وهو قبول الاعراض اثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو التحيز اثرله باعتبار الحيز) الذى يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا فى كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا فى الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام فى قابليته لهما وهو) اى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعللة بها (والحق انه لايتم هذا الاستدلال (الابيان بساطة العلة) التى هى الجوهرية ولايمكن اخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولاوجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) اى القابليتين اللتين هما الاثران (وجوديين) قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التى لاوجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) فى صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة اوجه الاول او كان) الواحد الحقيقى (مصدرا (ا) و(ب) مثلا (لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) اى فى الواحد الحقيقى (هما) اى هذان المفهومان (او) دخل فيه (احدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقى (مصدر المصدريتهما) اى لمصدريتى (ا) و(ب) كما كان مصدرا لهما اذ لايجوز ان تكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا (ا) و(ب) والمقدر خلافه (و) حينئذ (عاد الكلام فيهما) اى فى المصدريتين فنقول كونه مصدر الاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا (ولزم التسلسل) فى المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومى مصدرية (ا) ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقى كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا

﴿ سيالكوتى ﴾

الى ذاته تعالى ابتداء اذ بعد ثبوت هذا القول لاحاجة لنا الى اثبات ذلك الجواز فلا يرد ان هذا الاستدلال لايكاد يصح اما الزاميا فلما ذكره الشارح قدس سره واما تحقيقيا فلعدم قولهم بالعلية فى ماسوى ذاته تعالى **قوله** (بل الكلام فى قابليته لهما) فيه انه على هذا التقدير يكون مصدرا لاثر واحد وهو القابلية الا ان يثبت تخلف القابليتين بالماهية **قوله** (من عوارض ذاته الخ) من غير توسط الحال والحيز وان كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعقلهما **قوله** (اخذه الزاميا) بناء على قولهم ان الجوهر جنس عال فيكون بسيطا **قوله** (للجوهر الفرد) حتى يقال انه بسيط صدر عنه اثران **قوله** (قيل يمكن الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات **قوله** (وهو مشكل) اى بيان الامور الثلثة **قوله** (لكان مصدرية الخ) اى بالمعنى الاضافى كما هو المتبادر الى الذهن او المترتب على كونه مصدرا (ا) و ليتجه الجواب المذكور فى المتن ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله فان قيل الخ فالترديد فى دخولهما وخروجها لمجرد الاستظهار والا فالخروج متعين على هذا المعنى فما قيل انه على تقدير مغايرة المصدريتين يلزم التعدد فى الواحد الحقيقى وهذا خلف فالاستدلال المذكور مبنى على التنزل ليس بشئ **قوله** (اى هذان المفهومان) اشار الى ان المصنف تسامح فاجرى حكم الاشارة على الضمير حيث ابرزه والا فالواجب فان دخلا والى ان تذكير احد بتأويل المصدرية بالمفهوم **قوله** (والا لم يكن هو وحده) ضرورة انه اذا كان للغير مدخل فى المصدرية (ا) و(ب) لابد ان يكون له مدخل فى صدورهما وهو ظاهر لا لان للمصدرية مدخل فيه فيكون لما يستند اليه مدخل ايضا فانه انما يتم اذا كان المصدرية متقدمة على صدورهما والاستدلال مبنى على كونها اضافة متأخرة عنهما **قوله** (بطريق ابسط)

٢ تعين كل واحدة منهما الاحتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها فيلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا لم يلزم محذور اذ المتعين للعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموجود حينئذ دون التى لم توجد بعد اووجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنيا عن خصوصية كل من العلتين لم يحتمل تعيين كل من العلتين لاحتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لايكون المعلول محتاجا ولا مستغنيا بحسب الذات اى لايكون الذات منشأ لشئ منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فحينئذ جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام ذكره الكاتبى فى شرح الملخص لكن التحقيق ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغنى بدون المستغنى عنه والامكان سواء كان امكان الوجود فى نفسه او امكان الوجود بدون الغير لايكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم وعليه يبتنى كلامهم فى مواضع من جملتها ما ذكره المتكلمون فى اثبات ان الواجب تعالى لايحل فى شئ وقد اورده المصنف فى المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة فى اثبات الهيولى الافلاك بعد اثباتها فى عالم العناصر واما اعتراض الشارح فى هذا المقصد الذى نحن فيه بجواز ان يكون منشأ عدم الاحتياج علية الاخرى وجوابه بوجه آخر لابما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتأمل

قوله فلايتم الدليل المعول عليه) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم احدهما وان لم يناف الاجتماع لكن لايستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لايكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعيا لان الواقع لكل منهما فى معرض الاستغناء ووجه الردان ٢

فيه معا اودخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا اوخرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال ❊ الوجه (الثانى انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اى قطعا يقينيا لاشبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده (فلولا انه مركوز فى العقول ان اختلاف الاثر) وتعدده (لايكون الاباختلاف المؤثر) وتعدده (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب ❊ الوجه (الثالث انه لوكان) الواحد الحقيقى (مصدر الاثرين) كـ(ا) و (ب) مثلا (لكان مصدرا (ا) ولماليس (ا) لان (ب) ليس (ا) ولكان ايضا مصدرا (ب) ولماليس (ب) (وانه تناقض والجواب عن الاول المصدرية امر اعتبارى) اى نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقى الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التى لاوجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلا تكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى تتسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففى كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هى هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

حيث تعرض فيه للعينية ايضا **قوله** (والجواب الخ) وقد يجاب بانه لوتم هذا الوجه لزم ان لايصدر عنه اثر واحد لان مصدريته ليس نفسه ولاجزءه لكونها نسبة خارجة عن الطرفين فيكون له مصدرية اخرى و يتسلسل **قوله** (غير محتاجة الى علة توجدها) وان كانت محتاجة الى علة الاتصاف بها وهو البسيط الحقيقى فكونها منتزعة من نفسه باعتبار استتباعها الاثر **قوله** (حتى تتسلسل المصدريات) اى يحصل سلسلتها **قوله** (وان سلمنا تسلسلها) يعنى ان التسليم ليس راجعا الى كون الذات مصدرا لها كما هو السابق الى الفهم لانه لايمكن حينئذ القول بانه تسلسل فى الامور الاعتبارية بل الى مايترتب عليه اعنى التسلسل المشار اليه بقوله حتى تتسلسل المصدريات اى ان سلمنا حصول سلسلة لمصدريات بان ينتزع العقل من كل مصدرية مصدرية اخرى نسبة بينها و بين البسيط الحقيقى فهذا التسلسل فى الامور الاعتبارية وهو غير ممتنع لانه ينقطع بحسب انقطاع اعتبار العقل **قوله** (فان قيل) تحرير للدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور **قوله** (خصوصية) ليس المراد الامر الاضافى فيرد عليه مايرد على المصدرية بل ما لاجله يقتضى العلة وجود المعلول على نحو خاص لم يقل ولاشك انه موجود لانه العلة فى الحقيقة كما فى تقرير شارح التجريد لانه لاحاجة اليه اذ لزم ان لايكون الفاعل واحدا من جميع الجهات سواء كان موجودا اولا على انه يرد عليه منع كونها فاعلة فى الحقيقة لانها مخصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص **قوله** (فاذا فرض الخ) وبه اندفع الجواب الذى نقلنا من انه لوتم لامتنع صدور الاثر الواحد منه ايضا **قوله** (فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية) فيه ان اللازم

٢ المحذور الذى الزمه المص على الامام عدم تمامية الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة لالزوم جواز حتى يرد اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فتأمل

قوله يجوز عندنا يعنى الاشاعرة) وجه التفسير بالاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالاعم من ذلك وهذا لايثبت على اصل المعتزلة لانهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا فى مسائل عديدة ولهذا لايفردون بالذكر و يدرجون فى عداد الاشاعرة فى اكثر المواضع واما وجه تخصيص المصنف الاشاعرة بالذكر فللاهتمام

قوله اوقابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل لما جوزوا ذلك فلم لايسندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل اعنى الماهيات الممكنة واجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فقبل وجود الاذهان لايستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه بحث لتحقق التميز والتكثر فى علم الفاعل فلا يكفى هذا القدر فتأمل

قوله ولا الاعتبارية) واعلم ان المنافى للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقى عند الفلاسفة ايضا لان المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك

قوله فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد) قيل صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان المجموع ممكن ايضا فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكنا آخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجبا والحق ان الصادر فى الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر اولا فيتحد الاثر فى المآل

قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية) قيل يعنى لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم حينئذ استناد جميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات ٢

علة الشئ منهما فاذا تعدد المعلول فلابد من تغاير فى ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لايكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لايجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة فى جهة واحدة اوغير متشاركة فيها لاتكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لابعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لايضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة متعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا ذاته (و) الجواب (عن الثانى ان الاستدلال) على تغاير طبيعتى الماء والنار (انما هو بالتخلف لابالاختلاف) والتعدد (فانالما رأينا نارا ولابرد معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولاحر) معه كما كان مع النار (علمنا) بتخلف اثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذلو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلاتخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لانسلم ان صدور (ا) و) صدور (لا (ا) تناقض فان نقيض صدور (ا) هو لاصدور (ا) واماصدور لا (ا) اعنى صدور (ب) (فلايناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التى هى مصدر ا (ا) ان كانت مصدر الغير (ا) صدق ان هذه الجهة

❊ سيالكوتى ❊

مماسبق ان يكون للعلة خصوصية بمعنى امر يقتضى وجود المعلول على النحو الخاص لئلا يلزم الترجيح بلامرجح واما ان تكون تلك مختصة بكل معلول بمعنى ان لايكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله قلنا الخ و بماذكرنا اندفع ماقاله المحقق الدوانى من انه اذا اشتركت الخصوصية فى الجميع ولم يتحقق مايختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التى يمتاز بها عن غيره فتلك الخصوصية لواقتضت شيئا اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة **قوله** (ولئن سلم الخ) اعادة لماذكره بقوله ولايلتبس عليك الخ ولوقال فذلك لاينفعكم لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لغوا من الكلام لكان جوابا آخر **قوله** (بسلوب كثيرة) لم يتعرض للاضافات لانه يمكن المناقشة فيها بانه فرع تحقق الطرفين ولم يتحقق معه شئ لاذهنا ولاخارجا وماقيل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى فى مرتبة لم يمكن حينئذ سلب ولاوجود والكلام فى انه تعالى فى هذه المرتبة لايصدر عنه امر ان توهم محض لان هذا الاعتبار فرض للشئ بدون ماتقتضيه ذاته تعالى وحينئذ لايصدر عنه شئ لامتناع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالى يلزمه فى نفس الامر سلوب مثل ان وجوده وتعينه ليس زائدا عليه وانه ليس بجوهر ولاعرض وان كان الحكم بلزومه موقوفا على التعقل فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزم للمحال هو امتناع صدور اثر عنه فتدبر فانه مماخفى على اقرام **قوله** (والجواب عن الثانى الخ) خلاصته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لايجوز ان يكون بالتخلف فالمناقشة فيه بان التخلف لايثبت تغايرهما بالطبيعة لجواز ان يكون بسببين عارضين و يكون علة العارضين الامر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات او يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوى على ان تلك المناقشة مدفوعة كما فصل فى مبحث اثبات الصورة النوعية **قوله** (اعنى صدور (ب) اشار الى دفع مناقشة وهى ان صدور لا (ا) ليس الاعدم صدور (ا) اذ لاصدور للاعدام فيكون مناقضا لصدور (ا) بان صدور لا (ا) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بانه لا (ا) وهو موجود **قوله** (صدق ان هذه الجهة الخ) ليس المراد بالمصدرية ههنا الخصوصية السابقة على وجود المعلول كما فى الاستدلال الاول حتى يرد

٢ الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلولات والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والتى تفرد به الاشعرى صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يسندون المعلولات المتكثرة كثرة لاتحصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى فيه تعدد جهات عندهم واما صدور الموجودات باسرها عنه تعالى حينئذ فباعتبار تعلقات ارادته الثانى انا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقى بالنسبة الى ذلك الصدور ولامجال ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة اوتعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو الحدوث فى غير الصفات وهذا البحث رد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه مافوق اثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب والحق ان مراد الشارح بقوله ولايلتبس عليك الاعتراض على المص لان المفهوم من كلامه ان الواجب تعالى مندرج فى موضوع القضية الكلية اعنى قولهم الواحد لايصدر عنه غير الواحد مع انه ليس كذلك عند الاشاعرة وانه يمكن دفعه بالبحث الثانى فتأمل

قوله وقد يتوهم الخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لان العلية ههنا على تقدير التسليم بالايجاب لابالاختيار قطعا فتأمل

قوله لم يكن واحدا من جميع الجهات فلايندرج فى القاعدة الخ) قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية فى هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الايجاب او الاختيار اذ بعد صدور الاثر لو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعا لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان واحدا حقيقيا قبل الايجاب لايمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لاغبار عليه فليتأمل ٢

ليست مصدرا لـ (ا) لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لـ (ا) وغير مصدر ا (ا) وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممتنع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لـ (ا) وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير (ا) ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هى نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هى ايضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ (ا) موجبة معدولة والفرق بينه و بين قولنا هذه الجهة مصدر لغير (ا) بين لاسترة به قال الكاتبى فى شرح الملخص اذا صدر عنه (ب) الذى هو غير (ا) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (ا) من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لماطلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانسلم انه اذا صدر عنه (ب) صدق انه لم يصدر عنه (ا) بل اللازم انه صدر عنه ماليس (ا) وان سلم فلاتناقض بين قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية والعجب ممن يفنى عمره فى تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع فى غلط يضحك منه الصبيان ❊ المقصد الرابع ❊ قال الحكماء البسيط) الحقيقى لاتعدد فيه اصلا كالواجب تعالى (لايكون قابلا وفاعلا)

❊ سيالكوتى ❊

عليه منع صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ (ا) لان المفروض صدور (ا) و (ب) من جهة واحدة بل المعنى الاضافى ولاشك انه اذا تعدد الصادر يكون صدور احدهما غير صدور الآخر فيصدق ان صدور احدهما ليس صدور الآخر لان سلب الغير عن الشئ ضرورى فيصدق ان هذه الجهة مصدر لـ (ا) لفرض صدوره عنها وانها ليست مصدرا له لفرض صدور غير (ا) الذى هو مستلزم لسلب صدور (ا) فيلزم التناقض بخلاف ما اذا تعدد الجهة فانه يدفع التناقض فمعنى **قوله** لان الموجبة المعدولة الخ ان النسبة التقييدية التى اعتبر متعلقها بطريق العدول اعنى صدور لا (ا) مستلزمة للنسبة السلبية التى اعتبر متعلقها بطريق التحصيل اعنى سلب صدور (ا) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة اذ كان النسبة الايجابية المعدولة مستلزمة للنسبة السلبية المحصلة سواء كانتا خبريتين او تقييديتين وعلى هذا التقرير يندفع ايراد الشارح قدس سره بانه سهو لان الخ نعم يرد عليه ان صدق سلب صدور (ا) على صدور (ب) لايقتضى اتصاف الجهة بذلك السلب حتى يلزم التناقض فان السواد الذى فى الجسم يصدق عليه انه ليس بجسم ولاجوهر ولامتحيز مع امتناع اتصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركاكة ماقاله المحقق الدوانى من ان صدور لا (ا) ليس صدور (ا) فهو لاصدور (ا) فما اتصف بصدور لا (ا) فقد اتصف بلاصدور (ا) فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور (ا) ومن حيثية اخرى بلاصدور (ا) من غير تناقض واما اذا لم يكن له الاحيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وعند هذا ظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ **قوله** (انما يتناقضان الخ) يعنى ان صدور (ا) وصدور (ب) وان اتحد زمانهما لكون الجهة علة تامة لهما لكن اتصاف صدور (ب) بسلب صدور (ا) ليس اتصافا حقيقيا حتى يلزم اتحاد زمان صدور (ا) وسلبه بل هو اتصاف انتزاعى مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه فلا يلزم اتصاف الجهة بالنقيضين فى زمان واحد فاندفع ماقيل ان اتحاد الزمان ههنا ضرورى بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما **قوله** (قال الكاتبى الخ) حاصل كلامه بعينه ماقررناه سابقا فى تحرير السؤال الا ان الشارح لماحمل كلام السائل على الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة على معناهما المتبادر جعله وجها آخر مغايرا له **قوله** (وان قيدت احديهما الخ) اجيب بان صدق المطلقتين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما والزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما وقد عرفت اندفاعه بمنع اتحاد الزمان **قوله** (لاتعدد فيه اصلا) لامن حيث

٢ **قوله** لنا فى اثبات الجواز الجوهرية الخ) قيل عليه لما كانت الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقى فلاوجه فى اثبات المدعى بمجرد البناء على الالزام

قوله الابيان بساطة العلة التى هى الجوهرية) مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك فان قلت هى بجميع مافيها واهاشئ واحد مستند اليه كل من الامرين ولامعنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند احد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لانسلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكونه متبوعه اشرف من التحيز الذى يفيد الاحتياج الى الحيز فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم فى بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب

قوله لان الجوهر عندهم خمسة اقسام) اشياى خمسه كه زجوهر عبارت است ❊ عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورة است ❊

قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيل ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا فى الخارج الا انها يجوز ان تكون مبادى آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا مبدأ للمشى وباعتبار كونه انسانا مبدأ للتعجب وان فرض بساطته فى الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية

قوله قيل ويمكن اخذه الزاميا) سمع منه رحمه الله انه اشارة الى الضعف لانهم لايقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات

قوله لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فيلزم التعدد فى الواحد الحقيقى وهذا خلف مع انه ان دخل فيه المصدريتان الخ

قوله فان دخل فيهما) فى عبارة المتن ٢

اى لايكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) معا فقد صدر عن الواحد الحقيقى اثران وقدتبين لك بطلانه فلنا (وقد عرفت) ايضا (جوابه) مع ان القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لايجب معه وجود المفعول واذا اخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما فى الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولايتصور ذلك فى القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لايمتنع ان يكون للشئ) البسيط الى شئ آخر (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين فتجب النسبة الناشئة (من جهة ولاتجب) النسبة الناشئة (من جهة) اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا فى ان البسيط لايكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ماذكرتم تكون الجهة متعددة (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثانى (بان نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لاينافى الوجوب) بل يجامعه لابالامكان الخاص الذى ينافيه (واورد عليه انه) اى انتساب القابل الى المقبول

❊ سيالكوتى ❊

الذات ولامن حيث الصفات والاعتبارات قوله (اى لايكون الخ) اى ليس المراد عدم كونه فاعلا وقابلا مطلقا كما يفيده ظاهر المتن بل بالنسبة الى شئ واحد من جهة واحدة واما بالنسبة الى الشيئين اوالى شئ واحد من جهتين فجائز لانه على كلا التقديرين يجوز تقدم كونه مصدرا للقبول اوالفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيقى مصدرا لاثرين بخلاف ما نحن فيه ومن هذا ظهر ان ما قيل انه لوتم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلا لامر وفاعلا لآخر بل ينفى القبولين ايضا مع ان مذهبهم بخلافه وهم قوله (حيث ذهبوا الخ) فانه فى مرتبة الذات ليس بشئ من الصفات والاعتبارات فالواجب تعالى فى تلك المرتبة واحد حقيقى فما قيل ان هذا مبنى على عدم اعتبار السلوب والافقيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم قوله (وهى صادرة عنه الخ) وان لم يقولوا به صريحا بناء على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة الايجاد والصدور منه تعالى بعد اتصافه بها وقدمر تفصيله قوله (ليسا من الموجودات الخارجية) بل من الاضافات التى ينتزعهما العقل من الواحد الحقيقى بالنظر الى استقلاله بالاتصاف بشئ قوله (فى بعض الصور) بان يكون الفاعل موجبا للبسيط من غير شرط ورفع مانع قوله (اذلابد من الفاعل) اى من حيثية كونه فاعلا فلا يرد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما يتم لولم يكن القابل فاعلا قوله (لزم امكان الوجوب) اى امكان وجوب المعلول من الواحد الحقيق لكونه فاعلا وامتناع وجوبه منه لكونه قابلا من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع النقيضين اعنى الامكان الذاتى للوجوب بالغير والامتناع الذاتى له من جهة واحدة فتدبر فانه قدزل فيه اقدام بعض الناظرين قوله (من جهتين مختلفين) اى الفاعلية والقابلية فانهما وان كانا منشائين لامكان الوجوب وامتناعه قيدان معتبران فى عروض الامكان والامتناع للواحد ورده المحقق الدوانى بان الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافى لازميهما فلابد من جهتين سابقتين عليهما فان اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات اعنى اللازمين من جهة واحدة قوله (ورد هذا الجواب فيه الخ) ان المفروض عدم اختلاف الجهة التى تقتضى الفاعلية والقابلية وتكون سابقة

٢ ضعف اذليس الموقع موقع انفصال الضمير والاولى فان دخلا

قوله لكان مصدرا لمصدريتهما) هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من النفى السابق فلابد ان يضم اليه مقدمات اخر كما ظهر من التقدير المبسوط

قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتبارى الخ) اعترض عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقية لافرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعا واجيب بانه لاتسلسل اذليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة لها ممكنا خاصا حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لايحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ما اشرنا اليه فى بحث زيادة وجود الواجب

قوله فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع) فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى ويتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لايشذ منها شئ يحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلايكون الجميع جميعا والحاصل انه لوسلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه آخر

قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية) فان قلت لم لايجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضى ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة كما فى الانواع المنحصر كل منها فى شخص فلايلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لايقتضى الاعلة ما كما سيأتى تحقيقه

قوله اذليس هناك جهة اخرى الخ) سياق كلامه يدل على انه لوكان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث اذلوصدر عنه اثنان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدرا لهذه الجهة ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى ويتسلسل فليتأمل

قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح ٢

(بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لاتتعين ان تكون كذلك) اونقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لاتحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الا ان يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثانى لغوا ❊ المقصد الخامس ❊ قال الحكماء القوة الجسمانية) اى الحالة فى الجسم (لاتفيد اثرا غير متناه لافى المدة) اى لاتقوى ان تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا اومتعددا (ولا فى الشدة) اى لاتقوى ان تفعل حركة لاتكون حركة اخرى اسرع منها (ولافى العدة) اى لاتقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا اوغير متناه وانما انحصر لاتناهى القوى بحسب آثارها فى هذه الامور الثلاثة لان التناهى واللاتناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهى نظر الى آثارها فلابد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهى بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر لاتناهى الزمان فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهى

❊ سيالكوتى ❊

عليهما لاعدم اختلافهما اذلامجال لنفيه قوله (نسبة الفاعل يتعين الخ) اى نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث انه فاعل تتعين ان تكون بالوجوب لكونها مستقلة ونسبة القابل من حيث انه قابل لاتتعين ان تكون كذلك لاحتياجها الى الفاعل من حيث انه فاعل قوله (من جهتين) اعنى الفاعلية والقابلية قوله (اى الحالة فى الجسم) لا المتعلقة بالجسم لان النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالاجسام قوله (قوله (لافى المدة) لايخفى ان كلمة لا هذه ليست لنفى الجنس ولا المشابهة بليس وهو ظاهر وليست عاطفة لاختصاصها بعطف مفرد على مفرد مثبت ولازائدة لانها مخصوصة بتقدم واو العطف عليها او بوقوعها بين المضاف والمضاف اليه او بالتقدم على القسم نص عليه فى الرضى فالوجه ان يقدر الفعل بعده لايفيد اثرا غير متناه فى المدة ويكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لكون الثانية مشتملة على تفصيل فائه الاولى ولافى قوله ولافى الشدة ولافى العدة زائدة لتأكيد معنى النفى يفيد ان المراد نفى كل منها لانفى المجموع وكلمة فى متعلقة بمتناه المقدر هكذا ينبغى ان يفهم ولو ترك كلمة لا الاولى لكان اظهر الان ماذكره آكد قوله (ان تفعل حركة الخ) خص الحركة بالذكر مع ان المناسب للسابق واللاحق ان يقول ان تفعل فعلا اشارة الى ان عدم التناهى فى الشدة مختص بالحركة وما يجرى مجراها من الزمانيات ويدل عليه البيان الآتى لان اللازم من عدم تناهى القوة فى الشدة وقوع الفعل منها فى آن واستحالته انما هو فى الزمانيات قال الشيخ فى الشفاء انا نعتبر فى هذا الباب امثال الحركات المكانية التى توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطؤ ولايمكن الافى زمان اذلايمكن قطع المسافة فى آن والالانقسم الآن بازاء انقسام المسافة وكذلك ما يجرى مجرى الحركات المكانية مما يقع فيه سرعة وبطؤ ضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شئ يحتمل ان يقع فى الآن وان يقع فى زمان فليس كلا منافيه قوله (سواء كان زمانه الخ) فبين عدم التناهى فى المدة وعدم التناهى فى العدة عموم وخصوص من وجه قوله (لاتناهى القوى) الظاهر لاتناهى القوة قوله (بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهى بمعنى السلب فانه ليس مختصا بالكم بل يتصف به المجردات ايضا قوله (ان يعتبر اما عدد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته قوله (واما زمانها) اى مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها قوله (فى الزيادة) بان يعتبر اتصال الزمان فى نفسه قوله (والكثرة)

٢ الاشارات ورد عليه بانه اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلانزاع فى قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التى لايكون فيها ولامعها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا لافائدة فيه اصلا اذلايصدق الواحد بهذا المعنى على شئ من الاشياء لافى الخارج ولافى العقل الابطريق الفرض وانما كثر مدافعة الناس فى ان الواحد الحقيقى الذى هو الله تعالى على ماهو عليه فى نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم كيف لاوله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة ايضا

قوله فلم لايجوز ان يكون لذات واحدة الخ) واوسلم فلم لايجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واشتهر منهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتى تفصيله

قوله لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل فى ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب فى نفس الامر وهذا الاتصاف لايتوقف على ثبوت الغير واما صحة العلم بالاتصاف اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لاعلى ثبوته فلادور اصلا على انه لوسلم ماذكر فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والافيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا لم يعرض له سلب هذا الشئ عنه ولم يكن هذا السلب منشأ لايجاد شئ آخر لابد لنفيه من دليل

قوله وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة) فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض سرمدى فاذا صدر عنه (ا) يجب ٢

بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهيه فى النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التى لاتقف عند حد فهو لاتناهى القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهى فى الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت فى الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة فى ازمنة مختلفة فلا شك ان التى زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها اكثر فما تكون غير متناهية فى الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لا فى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه فى الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا فى زمان بل فى آن محال لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان ممكن فى نفس الامر وامكان فرض قطعها لايجدى نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر واما اللاتناهى فى المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهى القوى الجسمانية فى المدة والعدة

﴿ سيالكوتى ﴾

بان يعتبر عروض العدد له بانقسامه الى الساعات والايام والشهور والاعوام **قوله** (واما ان يعتبر لاتناهيه فى النقصان الخ) يعنى ان زمان الاثر وان كان متناهيا بحسب الزيادة لكنه بالانقسامات غير متناه لانتفاء الجزء فاذا اعتبر لاتناهيه بحسب الانتقاص فهو لاتناهيه بحسب الشدة وفيه بحث لان معنى اللاتناهى فى الشدة كامر ان تقوى حركة لايمكن اسرع منها وهذا انما يتصور اذا وقع الاثر فى زمان فى غاية القصر بل فى آن على ماصرح به الشارح قدس سره فى حواشى التجريد حيث قال فان وقع ذلك الفعل فى زمان فى غاية القصر بل فى آن كانت القوة غير متناهية فى الشدة والا كانت متناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اشد فاذن تناهى الزمان فى النقصان يوجب لاتناهى القوة فى الشدة ولاتناهيه فى النقصان يوجب تناهيها فى الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة اخرى اشد منها والجواب ان المراد ان لاتناهيه فى النقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا خرجت من القوة الى الفعل ولايمكن بعدها انقسام اصلا هو لاتناهى القوة بحسب الشدة وبما ذكرنا ظهر ان استدلال الشيخ فى النجاة على نفى اللاتناهى فى الشدة بانه ان لم يمكن اثر القوة اشد مما كان فهو نهاية الشدة وان امكن الاشد منه فلم يكن غير متناه فى الشدة فاسد لانا لانسلم انه اذا لم يمكن اثر القوة اشد مما كان فهو نهاية الشدة بل لانهاية فى الشدة لما عرفت من ان المراد باللاتناهى فى الشدة ان لايمكن اثرا شد منه وان وصفه باللاتناهى باعتبار انه لايمكن تحققه الا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخروجها من القوة الى الفعل لان الشدة لم تبلغ النهاية واعلم ان هذا البيان اعم مأخذا من المدعى لانه يفيد امتناع وجود حركة هى اسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمانية او مجردة والتخصيص فى المدعى بناء على انه المقصود بالبيان **قوله** (واعترض عليه الخ) اجاب عنه بعض المحققين بان اللاتناهى فى الشدة يقتضى ان لايجوز العقل ماهو اشد منه فلم يكن غير متناه فى الشدة لان الزيادة على غير المتناهى المتسق النظام فى الجانب الذى كان غير متناه تنافى اللاتناهى وفيه ان تجويز العقل للاشد منه تجويزا مطابقا للواقع ممنوع والتجويز الفرضى لايجدى نفعا **قوله** (فقد جوزه المتكلمون) اى غير الاشاعرة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن **قوله** (غير متناه زمانا وعددا) يعنى انه لايقف عند حد وهو المراد بقولهم القوة الجسمانية لاتقوى على اثر غير متناه فى المدة والعدة لانه مقدمة لاثبات النفوس المجردة للافلاك لان نفوسها المنطبقة لاتقوى ان تفعل حركات لاتنقطع فما قيل ان اللازم من دوام النعيم والعذاب هو اللاتناهى بمعنى لايقف والكلام فى الغير المتناهى الذى كان الواقع غير متناه سهو ثم اما تجويزهم

٢ ان يقيد بالدوام فكيف يقال ان القضيتين المذكورتين مطلقتان

قوله من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقى لايكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة لرد جواب المصنف الذى سيذكره

قوله خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الخ) هذا مبنى على عدم اعتبار السلوب والاضافة فى تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضى

قوله فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو تم ادل على امتناع كون الواحد فاعلا لشئ وقابلا لآخر بل ينفى القبولين ايضا مع ان الشارح سيصرح فى مباحث اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شئ لا بالنسبة الى شيئين

قوله واجيب بان الفاعل وحده الخ) فيه بحث لانه ان اراد ان المقبول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده فى بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لابد له من القابل وان اراد ان المقبول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا فى بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لايلزم من هذا تناف فى محل النزاع اذ لا استقلال لشئ من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافى ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد على ان فى قوله ولايتصور ذلك فى القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشئ الواحد لايكون قابلا وفاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهومى القابل والفاعل ولايدل على ان الشئ الواحد لايكون متصفا بهذين المفهومين على ماهو المدعى فتأمل هذا وقد يدفع جواب الشارح ايضا بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور فى ذلك وسنطلع فى المقصد ٢

فى الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) اى على انتفاء اللاتناهى وامتناعه فيهما (بان قوة النصف) اى نصف الجسم (فى) التحريك (الطبيعى نصف قوة الكل) فى ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتى النصف والكل بالنصفية (لتساوى) الجسم (الصغير) الذى هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذى هو الكل (فى القبول) اى قبول الحركة (لانه) لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اى ولتفاوت الصغير والكبير (فى القوة فانها) اى القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان اعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان فى قبول الحركة الطبيعية لاتفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعى اعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لاتفاوت فى الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بان (قوة الضعف) اى ضعف الجسم (فى) قبول التحريك (القسرى) نصف قوة (النصف) فى ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوى) بين الضعف والنصف (فى الفاعل فرضا) بان نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة (والتفاوت فى القابل اذ المعاوق) للحركة القسرية (فى الضعف اعنى القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر) من المعاوق فى النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلاتفاوت حينئذ فى الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل فى قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقررهاتان المقدمتان الاولى فى الحركة الطبيعية والثانية فى الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) اى التحريك الطبيعى والقسرى (من مبدأ واحد) اى

﴿ سيالكوتى ﴾

ذلك مبنى على تجرد النفس الناطقة وانها هى الهيكل المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون المعذب والمتنعم هو فاعل الحسنات والسيئات وان المراد بقوله تعالى * كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * تبديل التركيب والهيئة على ما فى تفسير القاضى **قوله** (فى الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشانها والا فالدليل يجرى فى كل اثر غير متناه فى المدة والعدة فلا يرد ان الدليل اخص من الدعوى **قوله** (اى على انتفاء اللاتناهى) يعنى ان الضمير المجرور راجع الى النفى المستفاد من قوله لايفيد والمراد بالانتفاء الامتناع **قوله** (فيهما) اى فى المدة والعدة **قوله** (بان قوة النصف الخ) اى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على مايدل عليه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير **قوله** (تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية فى جملته والا لكانت قوة للبعض دون الكل **قوله** (اذ لاتفاوت فى الاثر الخ) اى بالنظر الى نفس الجسمين واما التفاوت باعتبار الامور الخارجة عنهما فلا يضر لانا نفرض عدم التفاوت بينهما فى تلك الامور فاندفع ما قيل ان الحركة فى الخلاء محال فلابد من ملاء يقع فيه الحركتان ولاشك ان ممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه اكثر من ممانعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المحركين فيجوز ان يكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين وان كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملاء بان يكون معاوقة الملاء الذى وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملاء الذى وقع فيه حركة الكل باختلاف الملائين فى الرقة والغلظ **قوله** (قوة النصف) اى نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه **قوله** (بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت فى الامور الخارجة عنهما وعلى ان ماهية الحركة لاتقتضى قدرا معينا من الزمان على ماسيجئ فى بيان امتناع الخلاء فلا يرد شبهة ابى البركات ههنا **قوله** (كان نسبة القبول الخ) اى بالنسبة الى ذات الجسمين لانا فرضنا التساوى بينهما

٢ السادس على سقوط هذا الكلام بقى ههنا شئ وهو ان القول بعدم استقلال القابل ينافى ماذكره فى المقصد الثانى من قوله ثم انه يعلل كل من المتخالفين بمحله اما وحده او منضما الى غيره الخ فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يفد فائدة يعتد بها فتأمل جوابه

قوله والجواب انه لايمتنع ان يكون للشئ البسيط) قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العلل لايصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شئ واجبا لشئ فى نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضى جهة شئ وجوب شئ آخر له ولايقتضى جهته الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضى احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين واقول تصحيح الجواب مبنى على ان يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول يكون احداهما مبدأ للفعل والاخرى مبدأ للقبول ولهذا رد الشارح بان الكلام فى ان البسيط من جهة واحدة لايكون قابلا وفاعلا وعلى ماذكر يكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ماذكره الاستاذ فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشئ بحسب شرط او آلة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشئ بالامكان الى نفس الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ماذكره الشارح وسيأتى فى مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام

قوله لا بالامكان الخاص) فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلها ولايجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه وشكل كل فلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء

قوله واورد عليه الخ) فيه بحث لانه ان اراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله له فى محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله فى الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم التنافى بهذا القدر لزم ان يمتنع اجتماع شئ مع ماينافى قسما منه كان لايجوز ان يجتمع كون الشئ ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل كونه اسود

قوله اى لا تقوى ان تفعل حركة لايكون ٢

فحينئذ نقول لايجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هى نصف القوة الطبيعية التى للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد فى العدد او الزمان فلاشك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر فى المقدمة الاولى وكذلك نقول لايجوز ان تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلاشك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر فى المقدمة الثانية فاذا فرضنا ماذكرنا فى الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة النصف فى الطبيعية وحركة الضعف فى القسرية (اما متناه والاكثر) الذى فرضناه غير متناه (ضعفه) لماعرفت (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا (فتقع الزيادة عليه) اى زيادة الاكثر على الاقل (فى الجهة التى هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لابد ان ينقطع فى تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) اى كون الاقل متناهيا فى الجهة التى هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبنى على عدة امور كلها ممنوعة ❊ الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيرا طبيعيا فى جسم هو محلها اوقسريا فى جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهى فى التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لاغير متناه ولاثبوت لهذا المطلوب الذى دليله ايضا موقوف على ان لها تأثيرا طبيعيا اوقسريا (الثانى ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هى جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزأ لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلا اذا اقلوا حجرا فى مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لايقوى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل لايقوى على تحريكه

❊ سيالكوتى ❊

فى الامور الخارجة عنهما **قوله** (فحينئذ نقول الخ) اى حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل فى كل واحد منهما هكذا وخلاصة البرهان فى الحركة الطبيعية انه لو تحرك جسم اقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كانت حركات البعض غير متناهية وحركات الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى وان كانت متناهية يلزم تناهى حركات الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة القوتين كنسبة الكل الى البعض ونسبتهما نسبة المتناهى الى المتناهى فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهى الى المتناهى وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هف وقس على ذلك برهان القسرية **قوله** (لماعرفت) من ان النسبة بين الاثرين كالنسبة بين القوتين والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين **قوله** (اوقسريا فى جسم آخر) هذا بناء على ماهو المشهور واما فى التحقيق فالمؤثر فى القسرية قوة المقسور المسخرة للقاسر لا القاسر فانه كالمعد لتلك الحركة **قوله** (لم توصف باللاتناهى فى التأثير) فان صدق قولنا القوة الجسمانية لاتؤثر اثرا غير متناه امابانتفاء التأثير او بتحقق التأثير مع انتفاء اللاتناهى **قوله** (معنى كلامهم الخ) يعنى ان النفى فى قولهم متوجه الى القيد وهو اللاتناهى لا الى المقيد اعنى التأثير **قوله** (لهذا المطلوب الذى دليله الخ) هذا الوصف لادخل له فى الجواب وانما ضمه لايضاح ان هذا الدليل مبنى على هذه المقدمة **قوله** (ان يكون جزأ لقوة الخ) فان جزء القوة لايلزم ان يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل فى الحقيقة **قوله** (فان عشرة الخ) تنظير لاتمثيل والا فالواجب ان يقول ربما لايقوى على اقلال عشر ذلك الحجر

٢ حركة اخرى اسرع منها) هذا التفسير وكذا الدليل الذى اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية فى الشدة فى الحركة ولايدل على نفى جواز عدم التناهى بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتجاج الذى ذكره على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة انما هو فى خصوصية الحركة **قوله** اما ان يعتبر لاتناهيه فى النقصان الخ) حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مراتب غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهى بحسب العدة فى مراتب الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى التناهى واللاتناهى بحسب الشدة كذا فى حاشية التجريد **قوله** ظاهر البطلان) نقل من الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف اه وفيه تأمل لان المصنف سيجوز فى بحث الخلاء كون الزمان فى القصر بحيث لايمكن ان تقع فى جزئه حركة محققة فلايجرى فيه وجه الابطال الذى ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لاعلى زعم المصنف فتأمل **قوله** لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة الخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهى آنية ولا يوصف الجسم بها باعتبار فعله اياها بالشدة ولا بعدم التناهى فيها لان الشدة فى الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها فى الشدة باعتبار انها لا حركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطؤ باعتبار قطع المسافة ولاقطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهى فيها باعتبار ان الزمان وصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية الى ما انطبق هذه الحركة عليها كما عرفت والزمان لايصل الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود اعنى الحركة بمعنى التوسط كما سيأتى فلذلك اعتبر اثرا للقوة الجسمانية **قوله** واما اللاتناهى فى المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون) الاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لايثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا كما سيأتى فى الجواب فكأن المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهى تأثير القوة ٢

اصلا (الثالث انها) اى قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة فى اجزاء الجسم فلايكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران فى برهان تناهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لامعاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (انها اى قوة النصف الخ) اى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور اذ لولا ذلك لجاز ان يكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثارا لاتتناهى فما قيل ان هذا المنع غير نافع اذ مجرد القول بحلول قوة فى نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالة فى الكل اولا كاف للمستدل اذ لاشك ان تلك القوة اقل من القوة الحالة فى الكل والدليل ينتظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لايخفى اذ الاقلية غير لازمة من الحلول فى نصف الجسم ولوسلم فمجرد الاقلية غير كافية اذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز ان يكون آثار الاقل متناهية وآثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض **قوله** (وهذان الامران) اى الثانى والثالث **قوله** (معتبران الخ) بخلاف برهان لاتناهى القوة القسرية فان الجسمين المتناهيين بالضعفية والنصفية موجودان والقوتان على التناسب المذكور متحققتان فيهما فلاحاجة فى ذلك البرهان الى هذين الامرين اعلم ان الشيخ تمحل فى الشفاء لدفع هذه المنوع فقال ثم لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون هذه القوة الغير المتناهية انما توجد بجملة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم توجد من تلك القوة شئ للجزء فلم يقو الجزء على شئ مما يقوى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى فى الاجسام المركبة بعد المزاج ولايكون موجودة لشئ من الاركان التى امتزجت عنها وكان المحركين للسفينة فان الواحد منهم لايحركها البتة فنقول ان الامر ليس كما قررتم فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع اجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية فى جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية فى جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن فى حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية فى الكل وانما يحملها فى حال الانفراد اذ ليس يجب ان يكون فرضنا الجسم بعضا يلجئنا الى ان نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته حتى يكون لقائل ان يقول ان البعض المبان لايحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان نعين بعضا منه وهو بحاله فنتعرف حال مايصدر عن ذلك البعض عن القوة التى فيه وحدها التعرف المفروغ منه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكن ان يحرك كل السفينة فيمكن ان يحرك اصغر منه لامحالة ويلزم ماقلنا انتهى ولايخفى مافيه لانا لانسلم كون القوة سارية فى جملته قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع لجواز حلوله فى الكل من حيث هو دون شئ من اجزائه ولوسلم كونها سارية فيه فلانسلم الملازمة المستفادة من قوله واذا كانت سارية فى جملته كان لبعضها بعض القوة اذ لايلزم ان يكون بعض القوة قوة ولوسلم ذلك لايلزم ان يكون القوتان على تناسب الجسمين فالمنوع المذكورة واردة على هذا التقرير ايضا اعنى اعتبار البعض متصلا بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور كتقديرات المهندسين فى عدم وجودها بالفعل لانا نمنع امكان هذه الامور فى نفس الامر ومجرد الفرض لايجدى نفعا **قوله** (ولهذا قيل) قاله المحقق الطوسى فى شرح الاشارات **قوله** (على التشابه) اى التساوى بين اجزاء القوة واجزاء الجسم اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يكون قوة الجزء مثل قوة الكل **قوله** (وكالنفوس المنطبعة) التى هى للاجرام بمنزلة خيالنا الا انها سارية فى كل الجرم لبساطتها **قوله** (لكن التحريك الخ) اى لكن المدعى عام فيكون البرهان اخص مأخذا من المدعى واعتذر عنه المحقق الطوسى بان المقصود لما كان بيان امتناع

٢ الجسمانية فى المدة والعدة بناء على ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازا بحسب الترتب الظاهرى اى على سبيل جرى العادة فحاصل النزاع انا نجوز عدم تناهى الترتب الظاهرى بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لايجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التأثير ولو بطريق الكسب والمباشرة ابعد **قوله** نصف قوة النصف) اى نصف الضعف لانصف الجسم كما يتبادر الى الوهم **قوله** وذلك غير مسلم عندنا) يعنى الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء فى اثبات القوى الطبيعية وتأثيرها حقيقة فهم لايذكرون هذا المنع ويقتصرون على مابعده من المنوع **قوله** قلت معنى كلامهم انها مؤثرة الخ) حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهى التأثير الظاهرى والترتب المحسوس الذى بين القوى الجسمانية والآثار وذلك لايثبت على تقدير انتفاء اصل التأثير **قوله** فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية) لفرط صغر المحل ثم ان هذا المنع فى القوة الطبيعية واما فى القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لايلزم ان يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريكه ما اصلا هذا توجيه ماذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم فى اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجرى فى مثل ذلك المحل الصغر بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذى اثبت له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولاشك فى وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم ساق الكلام الى الآخر على انه يكفى وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه ولاحاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ظاهر ماذكر من ان القوة تنقسم بانقسام المحل مشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام فى الاحتياج اليه هذا فى القوة الطبيعية ٢

المقابل للتحريك القسرى يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لاتنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لاتخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت فى التحريك الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة فى القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اى فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددى اوزمانى وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين اوالقسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها فى الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها فى الحركة القسرية لكن ليس للحركات التى تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود فى وقت مابل هى كالاعداد التى لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذى عولوا عليه فى جواب دليل المتكلمين على تناهى الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم

﴿ سيالكوتى ﴾

كون الصور المنطبعة فى هيولاها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده المحاكم بانه انما دل على مقصوده او كانت حركة الفلك طبيعية اما اذا كانت ارادية فلا فان ارادة الفلك لاتنقسم بانقسامه لجواز ان لايكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل اقول لما كان جرم الفلك بسيطا متشابها كله وجزؤه فى الحقيقة كان الصورة المنطبعة سارية فى جميع الاجزاء و يكون اجزاء الصورة كلها متشابهة فى الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة ارادة نسبتها الى ارادة الكل كنسبة جزء الجرم الى كله فتدبر **قوله** (المقابل للتحريك القسرى) وهو مايكون صادرا عن داخل فى المتحرك سواء كان لشعور اولا واحترز به عن المقابل للارادى والقسرى معا اعنى الصادر عن مبدأ لاشعور فيه داخل فى المتحرك **قوله** (مع ان اكثر تلك النفوس الخ) لكون تلك المحال اجساما آلية وانما قال اكثر لان بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة فى اغصان بعض الاشجار بعد انفصالها عنها **قوله** (وايضا اجسام الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله لامعاوقة فيه **قوله** (فلا يصح الخ) لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف فيجوز ان يحصل التعادل بين القوتين و يكون آثار كليهما غير متناهية **قوله** (وهو ممنوع الخ) لجواز ان حركاتها ازلية فلا يكون لها مبدأ **قوله** (وقد يعد هذا المنع الخ) فان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان تعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة تماسها بالطرف الذى يليها من الجسم كاف فى اثبات المطلوب ولاخفاء فى امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاصغر اصغر **قوله** (وجود الحركتين الخ) خلاصته ان ليس الموجود منهما فى كل زمان الاحركة واحدة وليس فى الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان و يتصف بالضعفية والنصفية فى الخارج فلا يلزم تناهى مافرض غير متناه فى الخارج ولا الزيادة على غير المتناهى فيه نعم يمكن للعقل ان يفرض وجود المجموعين لكن اللازم منه قبولهما للزيادة والنقصان والاتصاف بالضعفية والنصفية فى اعتبار العقل ولا استحالة فيه لان اللازم تناهى غير المتناهى والزيادة على غير المتناهى بعد فرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز ان يستلزم المحال **قوله** (كالاعداد التى لم توجد) فانها لاتتصف بالزيادة والنقصان فى الخارج بل فى اعتبار العقل **قوله** (وهذا هو الذى عولوا الخ) اى هذا المنع هو الذى اعتمد عليه الخصم فهو فى غاية القوة لايمكن له دفعه بالقول بان قبول الزيادة والنقصان لايتوقف على الوجود **قوله** (وقد اعتذر لهم الخ) وقد اعتذر لهم المحقق الطوسى

٢ واما فى القوة القسرية فيقال يكفى قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك الكل الذى هو الضعف ضرورة قلة المعاوق فيه مع اتحاد القاسر فيقع الزيادة فى الجهة التى هو فيها غير متناهية لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر فى الشرح

قوله فان عشرة مثلا اذا اقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق والا فلقائل ان يقول كلامنا فى التحريك الطبيعى الذى لامعاوق فيه والواحد من العشرة فى الصورة المذكورة انما لايقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوقة التى لايقاومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين فى التحريك الطبيعى على نسبة المحلين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لاكله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل فى قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر فى التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر فى عشر تلك المسافة فتأمل بقى الكلام فى جواز وجود القوة بدون تأثير ما وان كان ضعيفا

قوله فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فيما مر الا ان الظاهر انه يكفى فى الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها فى القلة بقدر متناه وان لم يكن بالنصفية بعينها

قوله المقابل للتحريك القسرى) احتراز من المقابل للتحريك الارادى اذ ليس الكلام فيه بخصوصه

قوله مع ان اكثر تلك النفوس) وهى الحيوانية كذا سمع منه

قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف) لان قوة الكل وان فرض ضعف النصف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف

قوله وقد يعد هذا المنع مكابرة) ولقائل ان يمنع هذا و يقول لم لايجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لايكون لحركاتها مبدأ و يكون التفاوت ٢

بان المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت فى حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود فى وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهى مافرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت فى حال القوة فلا بد فى بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد يوجدان) اى لانسلم ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر و بعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما يقبلانهما على الوجه الذى تقع فيه الزيادة والنقصان فى الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لايجوز ان تقع الزيادة والنقصان فى الخلال بان توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف فى السرعة والبطء كفلك القمر و) فلك (زحل) فان القوة التى تحرك فلك القمر قوية على دوران اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة افلاك زحل مع ان حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما فى الزيادة والنقصان واقعا فى الخلال بسبب الاختلاف فى السرعة والبطء (ثم انه) اى هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لاتستند الى تعقل كلى) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة

﴿ سيالكوتى ﴾

بالفرق بين الصورتين بان اللازم فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهى فى جهة لاتناهيه وفى الحوادث عدم التناهى فى جانب الماضى والزيادة عليها فى جانب المستقبل وهى فى هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يفيد لو استدل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تناهيها بحسب الزمان اما لو استدل على وجوب تناهيها عددا بان جملتها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهى العددى فلا **قوله** (بان المحكوم عليه) اى بالزيادة والنقصان **قوله** (ازيد) لكون محلها ازيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ماقيل ان كون القوة قوية على شئ لايتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه انما يكون من جهة الحركة وهى تتصف بها من جهة الزمان او المسافة فلو فرض ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقى هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ لامسافة ههنا قار الذات غير متناهية لتناهى الابعاد بل المسافة ههنا اما اوضاع غير متناهية غير مجتمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر انه لانفع فى هذا الاعتذار لانه يلزم عليه ماهرب عنه **قوله** (اذ ليس لمجموعها الخ) وليس ههنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متجددة متعاقبة لاتوجد الامع الحركات فاندفع ماقيل ان هذا الاعتذار يمكن اجراء مثله فى دليل المتكلمين على تناهى الحوادث **قوله** (وليس يلزم هذا المحال من التفاوت الخ) اذ لايلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتصاف الحركات بهما لما عرفت من امتناع اتصافها بهما **قوله** (اى لانسلم ان الحركتين الخ) يعنى ان هذا الاعتراض ايضا منع الا انه غير الاسلوب ههنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس الخ اشارة الى ان هذا المنع بعد تسليم ماقبله **قوله** (مع اختلاف فى السرعة والبطء) اجاب عنه المحقق الطوسى بان الكلام فى عدم التناهى فى المدة والعدة ولاشك ان الزيادة على غير المتناهى عددا ومدة اذا فرض اتحاد المبدأ لايتصور الا فى الطرف المقابل للمبدأ والاختلاف فى السرعة والبطء اختلاف بحسب الشدة يجوز ان يكون فى الخلال ولا كلام فيه **قوله** (ان هذا الدليل الخ) اشارة الى ان قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبنى على عدة امور الخ لاعلى ماقبله **قوله** (فلا يترجح به الخ) وهذا على ماقالوا ان الرأى الكلى

٢ بين الحركتين بالزيادة والنقصان فى الجانب المتناهى وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهى ليظهر التفاوت من الجانب الآخر و يلزم الخلف لزمهم تناهى الحوادث بالتطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار فلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت فى الجانب الماضى مع انهما غير متناهيين فى الماضى عندهم

قوله ثم انه اى هذا الدليل منقوض الخ) ان حمل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوى الجسمية الفلكية بحسب الادراكات ايضا بان يكون جزء الادراك الذى هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة و يكفى جزء الادراك فى صدور جزء الحركة والكل عندهم فى حيز المنع فالظاهر انه محمول على المعنى اللغوى مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لايتم لان مدعاكم كلى وهذا الدليل لايفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها المنطبعة فى اجرامها غير متناهية عندكم

وجود بعضها على بعض (بل) لابد لتلك الحركات الجزئيـة من ادراكات جزئيـة يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوى جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناهيها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكيـة لابداية لها ولانهاية على رأيهم وقداجابوا عن النقض بان مبادى الحركات الفلكية هى الجواهر المفارقة بوساطة نفوسـها الجزئيـة الجسمانية المنطبعة فى اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لاتكون مؤثرة آثارا غير متناهيـة لا على انهـا لاتكون واسـطة فى صـدور تلك الآثار ورد بانه لماجاز بقاء القوة الجسما نيـة مدة غير متنا هيـة وكونها واسطة فى صدور آثار لاتتناهى جاز ايضا كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجزان تباشرها اسـتقلالا ايضا

❊ المقصد السادس ❊

الدور ممتنـع وهو ان يكون شيئـان كل منهمـا علة للآخر بواسـطة اودونها) وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازى واما بالاسـتدلال (لان العلة متقدمة على المعلول فلوكان الشئ علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسـه بمرتبتين فان قيل) لاشـك ان العلة لايجب تقدمها بالزمان كما فى حركتى اليـد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول (معنى التقدم بالعلية) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جار يامجرى قولك لزم علية الشئ لعلته فيمنع بطلانه لا نه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ (وان اردت به) اى بتقدم العلة على معلوله (امرا وراء ذلك) المذكور الذى هو العليـة (فلابد من تصو يره) اولا (ثم تقر يره) واثبـاته باقامة الدليل عليه ثانيا (فانامن وراءالمنع فى المقامين) اذلايتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سـواها فلانسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) ان يقـال (معنى تقدم العلة) على معاولهـا هو (ان العقل يجزم بانهـا مالم يتم لها وجود) فى نفسـها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى (وهو الصحيح لقوانـا كانت العـلة فكان المعاـول من غير عكس فان احدا لايشـك فى انه يصح

❊ سيالكوتى ❊

لاينبعث عنه ارادة جزئية وماقيل انه يجوزان يكون التعقل منحصرافى فرد معين فلايحصل به الاهذا الفرد فانما يفيـد لوقوع الجزئى فى الخـارج لالتعلق الارادة به لانه فرع العـلم به ولاعـلم فلاتعلق قوله (مستندة الى قوى جسمانية) وهى قوى طبيعية بمعـنى تقابل القسرية منقسمة بانقسام محالها المتشابهـة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل اى اجرى الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتناهى حركاتها فتدبر فانه زل فيه الاقدام قوله (بوساطة نفوسها الجزئية) يعنى ان الجوهر المفارق يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جرمها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتها الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنـا فالنفوس الجزئية آلات لامؤثرات فقوله لانها المباشرة الخ ممنوع عنـد القـائلين بالنفوس المجردة للافلاك قوله (اما بالضرورة) لانه يستلزم المتقابلين اعـنى العلية والمعلوليـة فى شئ واحد بالقياس الى شئ واحـد من جهة واحـدة قوله (قولك) اى مقولك المعتبر تقديرها لاثبـات الملازمة وان لم يكن مذكورا صر يحا قوله (فيمنع بطـلانه) وايضا فلامعـنى لقوله بمرتبتين حينئذ ولم يقل بمنع الملازمة لاتحاد المقدم والتالى لانه يكفيها المغايرة الاعتبارية كما يقال لوكان زيد انسانا لكان حيوانا ناطقا قوله (المذكور) يعنى تذكير ذلك المشار به الى نفس العلية بتأويل المذكور قوله (فلانسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعـلة) فضـلا عن اللزوم فلايصح الملازمة المداول عليها بقوله لوكان الشئ علة لعلته كان متقدما على علته قوله (فالجواب ان الخ) اختيار للشق الثانى قوله (معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال لوكان الشئ علة لعلته لزم ترتب الشئ على نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بان يقال وجد زيد فوجد زيد والتالى باطل فكذا المقـدم

(ان)

قوله لا على انها لاتكون واسـطة فى صدور تلك الآثار) فانه لوثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفـارق بواسـطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة وانما يلزم لووجد التفـاوت بالنصفية فى مبدأ التحريك نفسـه و بهذا امكن ان يمنـع الملازمة التى ذكرها فى الرد الآتى كما لايخفى واعلم ان هـذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متأخرى الفلاسفة من اثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة فى جرمه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا

قوله لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المختار على تقـدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس وان كان صور الجزئيـات مرتسمـة فى النفس الجسمانية فهى آلة للنفس الناطقـة فى ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسـبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار فى البدن وهى سارية فى جميع جرم الفلك فالقول بان المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسـطة هى النفوس المنطبـعة غير ظاهر وانما يظهر عـلى ماذكره الامام الرازى وانكره عليـه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل

قوله لان العلة متقدمة على المعلول) المراد بها العلة الفاعليـة سواء كانت علة تامة ايضا كما فى بعض البسائط ام لا واما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لاتتـقدم على المعلول اصلا ثم لايتعقل كون كل من مركبين علة تامة للآخر فلاحاجة الى نفيه

ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولايصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد) فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى تصوره) ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلاهما (ضرورى) فلاحاجة بعد هذا التنبيه الى تصو يرواستدلال (وقد يقال) اى فى ابطال الدور وذلك ان الامام الرازى بعد مااعترض فى الار بعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال (كل منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) اى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقـاره) اى افتقـار كل واحد (الى نفسـه وانه محـال اذا لافتقار نسبة) لاتتصور الا (بين الشيئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوى) فى الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المفتقراليه) وهوالعلة (الى المفتقر) وهوالمعلول (بالوجوب) لان العلة المعينة تسـتلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان) لان المعـلول المعين لايستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) اعنى الوجوب والامكان (متنافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسـبة يكفيه التغاير الاعتبـارى لايقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لا نا نقول لادور الامع اتحاد الجهة وعبارة لباب الار بعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسـبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذلا يجب لهـا من حيث هى ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح

❊ سيالكوتى ❊

قوله (بعد مااعترض) اى بما ذكره المصنف بقوله فان قيل الخ قوله (اى الى ذلك الواحد) يعـنى ان الضمير ليس راجعـا الى كل واحـد لفساد المعنى بل الى الواحد لكن لابد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كأنه قيل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اى واحد كان منهما واعلم ان الافتقار اعم من العلية لانها افتقار فى الوجود قوله (لان العلة المعينة تستلزم الخ) اى قد تستلزم بان يكون علة تامة اومساوية لها والمعلول المعين لايستلزمها اصلا فلوكان شئ واحد بالقياس الى آخر مفتقر اومفتقرا اليه لتحقق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ماقيل ان هذا البيان مختص بابطال بعض صور الدور اعنى مالاينفك المعلول عن العـلة والمدعى عام وكذا ماقيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولاتنافى بينهما لان المراد بالوجوب والامكان ههنا الاستلزام وعـدمه فتدبر قوله (بالامكان) اى الخاص قوله (لان المعلول المعين لايستلزم) اى اصلا لان احتياجه الامكان وهو لايستدعى علة معينة قوله (يكفيـه التغاير الاعتبارى) فانه باعتبار كونه مفتقرا مغاير لنفسـه باعتبار كونه مفتقرا اليه وليس هذان الاعتباران منشأين لعلية احدهما للآخر حتى يرد انه لادور مع تغاير الجهة بل اعتباران حصلا بعد اعتبار العلية قوله (لايقال الخ) يعنى يرد على الاقوى مايرد على الاولى فلايكون اقوى قوله (لادور الخ) يعنى ان مجرد كون الجهتين منشائين وعلتين للنسبتين لايكفى فى جواز اتصاف شئ بالقياس الى آخر لان هذا اختـلاف فى الجهـة التعليلية فلاينفع فى ذلك اختلافهما بالمفتقرية والمفتقرية اليه بل لابد من اعتبار الجهتين فى كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب اليه بالوجوب للمنسوب اليـه بالامكان وحينئذ لادور فتدبر فانه قدخفى عـلى الناظرين قوله (لباب الاربعين) للقاضى الاموى قوله (ولك ان تحملها الخ) بان يراد بالمفتقر والمفتقراليه المعنيان و بقوله واجب بالنسبة وممكن بالنسبة واجب نسبته وممكن نسبته قوله (هو الصحيح) قصر الصحة عـلى المعنى الاول اشارة الى ان المعنى المتبادر فاسد وذلك لان المعاول والعلة اذا اخذا من حيث انهما كذلك فالتـلازم من الطرفين لامتـناع تحقق احـد المتضايفين

قوله قال والاولى ان يقال الخ) ذكر بعد التنزل عن بديهة المدعى كما عرف العـلم بعـد التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه يمنعه السياق

قوله والاقوى فى الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاسـتدلال انما ينفى كون كل من الشيئين علة مستلزمة للآخر والمدعى اعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهمـا علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما فى كون كل منهما فاعلا للآخر مع توقفه على شرط ايضـا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الاان يحمل على ان نسـبة المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليـه الى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس ماسلف فى المقصد الرابع لكن ظاهر تقر يره يأباه مع انه غير تام فى نفسه كما حققناه هناك

قوله لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينـا) قالوا السبب فى ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول المخصوص يستدعى لامكانه عـلة تامة فالعلية مستنـدة الى خصوصية الذات التى لايتصور اقتضاؤها الالشئ مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولاشك ان الامكان لايستدعى علة مخصوصة ومن ههنازعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وان كان محل بحث واشـكال بناء عـلى ان اقتضـاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العينى لا الظلى حتى يستلزم علمها علمه فتأمل

قوله يكفيه التغاير الاعتبارى) والتغاير الاعتبارى موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا وموقوفا عليه ثم ان هذا التغاير الاعتبارى لاينافى الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات واصـل التوقف فان قلت التغاير الاعتبارى لايكفى فى تحقق نسبة الافتقار قلت انما لايكفى لاستلزام الافتقار التقدم الذى لا يتصور بين الشئ ونفسه فلو صيراليه ههنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذى فرمنه هذا المستدل

قوله لانانقول لادور الامع اتحاد الجهة) قيل هـذا ليس بشئ لان الدور هو ان يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولايقدح فى ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشئ وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصـدده فان منشأ احدى ؟

ثم قال الامام (ولا يرد) اى على الدليل الاولى او الاقوى (المضافان) نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ماذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضا على ماذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتقر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذى يقتضيهما لالافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب (ومع ماسبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عنى بالافتقار) الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعاكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر (ولا امتناع) فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان اريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر) اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء فى التأخر) اعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول (ماجاء) من الشبهة (فى التقدم) اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة (بعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المفتقر اى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشئ لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلابد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى ﴿ المقصد السابع ﴾ فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهى ان تقول (العلة) المؤثرة (يجب ان تكون) موجودة (مع المعلول) اى فى زمان وجوده (والا) اى

﴿ سيالكوتى ﴾

بدون الآخر وان اخذا من حيث ذاتهما فلا لزوم من جانب المعلول ايضا مع ان الكلام فى المعلول والعلة من حيث انهما كذلك **قوله** (فلا يوصفان بالافتقار اصلا) اى باعتبار الوجود المحمولى وماقيل ان عدم المعلول يفتقر الى عدم العلة فمدفوع بما حقق من ان علية العدم للعدم ليس فى الحقيقة الاعدم علية الوجود للوجود واما باعتبار الوجود الرابطى فكل من المضافين الحقيقيين يحتاج الى معروض الآخر لااليه فلا افتقار اصلا وهذا الجواب على رأى المتكلمين المنكرين لوجود الاعراض النسبية **قوله** (تلازمهما على تقدير كونهما الخ) كما ذهب اليه الفلاسفة وماقيل على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشئ لنفسه وحينئذ يتوجه ان اللزوم نسبة تقتضى التغاير فوهم مدفوع بما ذكره الشارح بقوله وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الخ كما لا يخفى **قوله** (اوحدة السبب) كالتولد الذى هو سبب الابوة والبنوة **قوله** (من جواب الخ) وهو قوله والجواب ان معنى التقدم **قوله** (بين الدليلين المردود والمرضى) اى المردود عند الامام وهو ماذكره اولا والمرضى عنده وهو الاولى **قوله** (يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ماعرفه بقوله وهو ان يستند الممكن الخ و بالتوقف التوقف فى الجملة ولو باعتبار بعض الادلة اما الاول فظاهر لان التسلسل الذى لايكون فى العلل المؤثرة لا يتوقف ابطاله على كون العلة المؤثرة مع المعلول واما الثانى فتفصيله ان الوجه الاول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثانى اعنى برهان التطبيق ليس متوقفا عليها لجريانه فى الامور الموجودة متعاقبة كانت او مجتمعة والوجه الثالث يتوقف عليها او اجرى فى تسلسل العلل لانه يعم الامور المتعددة الموجودة معا كما سيجئ والوجه الرابع لا يتوقف عليها اصلا لانه جار فى تسلسل المتضايفات ولا يتوقف على كونها موجودة او معدومة فضلا عن كونها مجتمعة **قوله** (العلة المؤثرة) اى المستقلة بالتأثير وانما لم يصرح به لان ماليس بمستقلة ليست بمؤثرة فى الحقيقة بل بعضها **قوله** (يجب ان تكون موجودة الخ) اى يجب ان يكون باعتبار وجودها

٢ النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون (ا) موقوفا على (ب) فى وجوده و (ب) موقوفا عليه فى بقائه مثلا ولهذا رده بانتفاء الدور حينئذ كيف ولو لم يحمل عليه بل على ماذكره هذا القائل لم يستقم التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر اليه وصار كل منهما منشأ لنسبة مخالفة للاخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشئ لازم لذلك الشئ وتوسيط صفة المفتقر والمفتقر اليه لايجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تأمل

قوله ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح) وجه الفساد الذى اشار اليه فى الثانى هو ان العلة المعينة تستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول

قوله لانهما اعتباريان) الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتى بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى اتصاف امر بها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم فلا يرد ان الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان اتصاف الموضوع بهما يكفى فى الايراد فالوجه هو الجواب الثانى

قوله ومع ماسبق من جواب شبهة الامام) انما بين الموصوف بقوله من جواب الخ) رد الزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لايتحقق الا باتحاد الجهة

قوله الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده) المراد بالدليل المرضى هو الدليل الاول لا الدليل الذى عنونه بالاقوى لان السياق لايناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثانى اقوى من الاول عدم ورود هذا الاعتراض عليه

قوله العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة) لاشك ان مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة فى جميع ازمان المعلول لافى ابتداء وجوده فقط والا لايلزم اجتماع العلل باسرها فى الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه كما سيأتى لكن ظاهر قوله فى الدليل فيكون عند وجود العلة لامعلول ٢

وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا) اى جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لامعلول وعند وجود المعلول لاعلة (فليس وجوده لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لايلزم من افتراقهما ان لايكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) اى العلة (فى الزمان الاول) الذى هو زمان وجودها (توجد) المعلول اى تحصل وجوده (فى الزمان الثانى) فيكون التأثير والايجاد فى الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول فى الزمان الثانى (قلنا الايجاد) اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشئ عن نفسه (وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) اى غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذى هو الايجاب (موجبا فى الحال له) اى لحصول ذلك المعلول (فى ثانى الحال فله) اى فلذلك الغير وهو الايجاب (ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (ويتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) اى الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجبا) حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر (بل) يكون (ايجابا) مغايرا لحصول المعلول (والا) اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل) فى الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول اوقبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول اولم يكن (ولان الضرورة تنفى كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه اوغيره ترديد بين امرين

﴿ سيالكوتى ﴾

الذى به يؤثر مقارنا للوجود الذى هو اثرها وهذا القدر كاف لنا فى اجراء الوجه الاول لانه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعة فى الوجود فيكون المجموع موجودا وماقيل ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة فى جميع ازمان وجود المعلول لافى ابتداء وجوده فقط والا لايلزم اجتماع العلل باسرها فى الوجود وابطال التسلسل مبنى عليه فوهم منشاؤه انه حينئذ يجوز ان يكون العلة باعتبار وجودها فى الزمان الثانى مؤثرا فى وجود المعلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة فى ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة فى الزمان الثانى لان مقارنة العلة مع المعلول انما يجب فى ابتدا وجوده لافى جميع ازمنته فلا تكون علة العلة مجتمعة مع المعلول وانما قلنا انه وهم لان علة العلة على هذا التقدير ليست علة لماهى علة مؤثرة فى المعلول لانها مؤثرة فيه باعتبار وجودها فى الزمان الثانى وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود وانما هى مؤثرة فى وجودها الابتدائى وهى ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار **قوله** (فليس وجوده لوجودها) لتخلف كل منهما عن الآخر **قوله** (اى تحصل وجوده الخ) اشار بذلك الى ان قوله فى الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الايجاد كانه قيل يحصل وجوده الذى فى الزمان الثانى وليس متعلقا بالايجاد فيكون المعنى ان العلة فى الزمان الاول وايجاده فى الزمان الثانى الذى هو زمان حصول المعلول فانه مع كونه باطلا فى نفسه لامتناع حصول الايجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول ومخالفة بالسابق واللاحق والى دفع مايرد من ان القول بكون الايجاد فى الزمان الاول وحصول المعلول فى الزمان الثانى بين البطلان لان الاضافة لاتحصل بدون الطرفين قلت لانه ليس المراد بالايجاب والايجاد الامر الاضافى الذى ينتزع عن العلة والمعلول بعد وجودهما بل تحصيل الوجود الذى من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول **قوله** (ويتسلسل الايجابات الخ) وهو باطل اما بالبديهة لانا نعلم قطعا انه لايصدر حين صدور اثر امور غير متناهية واما ببرهان لايتوقف على هذه المقدمة لئلا يلزم المصادرة **قوله** (لانه ليس موجبا) قيل ان الايجاب امر متجدد فلابد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر **قوله** (بل كان الايجاب) اى على تقدير المغايرة موجبا لزم التسلسل مطلقا لانه اذا كان الايجاب مع كونه مغايرا ومتقدما على وجود المعلول موجبا لاجل استتباعه له فكونه موجبا

٢ وكذا سياق اعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو فى بعض ازمانه فينبغى ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول يحتاج الى العلة فى بقائه كما هو محتاج اليها فى ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول فى جميع ازمانه ويتم المطلوب

قوله ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية) وهذا التسلسل باطل بدليل لايتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق اوكون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بانه تسلسل فى الامور الاعتبارية مع انه فى جانب المعلول وهو ملتزم

قوله لانه ليس موجبا الخ) قيل عليه الايجاب امر متحقق فى محله فلابد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب آخر ويلزم التسلسل البتة

قوله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول اولم يكن) فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لابالنسبة الى نفس الحصول

احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا (وقد يجاب بانه) اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحينئذ (لامعلول حال ايجاب العلة وبالعكس) اى لا ايجاب حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجابها له) ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المصنف (والاولى) في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال (هو التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) اى ايجاب العلة للمعلول (هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها) اى بوجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة (ارتفع) المعلول تبعا لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) اى وجود المعلول (من علة غير ايجاد تلك (العلة وايجابها اياه) اى لاتمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصوران هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصوران ثمه ايجادا حقيقة وليس ثمه حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة (حال العدم) اى حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لايتصور الانفكاك بينهما فبطل ماتوهم من ان الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال

❊ سيالكوتي ❊

حان عدم المغايرة والمعية بطريق الاولى لان الاستباع حينئذ اقوى فاندفع ماقيل ان كون الايجاب موجبا على تقدير المغايرة والقبلية كيف يستلزم كونه موجبا على تقدير انتفائهما فالصواب ترك قوله والالزم التسلسل مطلقا **قوله** (لازم الانتفاء) اى عند العقل بحيث لايجوزه اقول يمكن توجيه الجواب بحيث لايرد النظر المذكور بان يقال الايجاد وان كان مغايرا لحصول الاثر بحسب المفهوم وبهذا المغايرة يصح الترتيب بينهما بالفاء كما في قولك رماه فقتله فهو امانفس حصول الاثر في الخارج فلا يتخلف عنه اوغيره في الخارج متقدم عليه فهو امر يوجب حصول المعلول في الزمان الثاني فيكون موجبا وننقل الكلام الى الايجاب الثاني واذا كان غير حصول المعلول في الخارج ومتقدما عليه كان موجبا لحصوله في الزمان الثاني بخلاف ما اذا لم يكن غيره في الخارج اولم يكن متقدما فانه ايجاب وليس بموجب **قوله** (وقد يجاب) اى عن قوله فان قيل **قوله** (فليس حصوله لايجابها له) فلاعلية اذهى الايجاب **قوله** (ولما امكن الخ) بان يقال لانسلم ان ليس حصوله لايجابها له لان معنى ايجابها له ان يكون الايجاب في الزمان الاول والحصول في الزمان الثاني الا ان المنع ههنا قريب من المكابرة لان الايجاب حينئذ لايكون ايجابا فلذلك قال الشارح قدس سره يتطرق وقال المصنف والاولى **قوله** (بحيث لو ارتفعت العلة الخ) فلو كان حصول المعلول في ثاني الحال ولا ايجاد فيه يكون وجود المعلول مجامعا لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعا لارتفاعها **قوله** (لاتمايز الخ) يعنى ان المراد نفى الغيرية في الخارج سواء اتحدا مفهوما اولا ولذا لم يقل عين اتحاد العلة لان المقصود اعنى عدم افتراقهما في الزمان لايتوقف على الاتحاد ولئلا يرد ان الايجاد صفة العلة وحصول المعلول صفة المعلول وان قيد بقيد من العلة كما حققه الشارح قدس سره في تعريف الدلالة فكيف يتحدان **قوله** (بحيث يعدان واحدا) اما للعينية اوللزوم **قوله** (حقيقة) اشار بذلك الى ان قولهم علمته فلم يتعلم وكسرته فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة اسباب التعليم والكسر **قوله** (فلا ايجاد من العلة حال العدم) وهو المطلوب **قوله** (من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه) وان كان وجوده مغايرا لها اشارة الى ماذهب اليه المحقق التفتازاني **قوله** (اذهما بحيث الخ) في اكثر النسخ بكلمة او اشارة الى ما اختاره قدس سره وفي بعض النسخ كلمة اذ التعليلية فمعنى قوله عين الآخر انه بحيث يعد عين الآخر

قوله احدهما لازم الانتفاء) يعنى احدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء احد الامرين لا على التعين في اول الوهلة

قوله اى لاتمايز بينهما الخ) لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والايجاد لظهوره فقد اشار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذهما بحيث لايتصور الخ الى احتمال الامرين ثم دعوى الاتحاد ههنا لاينافي ماسبق من ان الايجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قيل

انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على انه لافرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لايتصور تخلفه عنهما اصلا ❊ المقصد الثامن ❊ التسلسل محال وهو ان يستند الممكن) في وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) اخرى مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التى لاتتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها (اى) اخذ (بحيث لايدخل فيها) اى في جميعها (غيرها) اى غير تلك الممكنات (ولايخرج عنها شئ منها) فلاشك انه (ليس بمعدوم والا فيعدم جزء) لان المركب لايتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه (والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود) وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود اذ لا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه الى كل جزء) من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا (فهو) اى ذلك الجميع (ممكن) لانحصار الموجود في الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى مايوجده (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجد للشئ لايكون نفسه) والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشيئا من اجزائه والا اوجد) ذلك الجزء (نفسه) لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء (وانها) اى تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات (توجد) لامحالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها) اى بغير تلك العلة (كان المجموع) ايضا (واقعا بغيرها) اذ ليس في المجموع شئ سوى تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجة (علة) للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة) موجدة (داخلة في السلسلة) والا توارد موجدان على معلول واحد شخصى (وهو) اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية

❊ سيالكوتي ❊

كما صرح به سابقا **قوله** (انما جمع الخ) يعنى ان السائل اكتفى في السؤال على الايجاد حيث قال يوجد في الزمان الثاني وانما زاد المجيب الايجاب للتنبيه على ماذكر وذلك لانه جعل الايجاد العام مقابل الايجاب فيراد به ماعدا الخاص وهو الايجاد الاختياري **قوله** (وهو ان يستند الخ) يعنى ان المقصود بالابطال هذا التسلسل لكونه مناطا لاثبات الواجب لا لان حقيقة التسلسل ذلك ولا لان المحال هو هذا التسلسل **قوله** (الا بعدم جزء الخ) سواء اجتمع معه عدم جزء آخر اولا **قوله** (اولى بان يكون ممكنا) لاحتياجه الى امور متعددة وكون كل واحد منها ممكنا محتاجا الى علة فيكون مقتضيات امكانه وجهات امكانه متعددة فيكون اولى به **قوله** (والا اوجد نفسه الخ) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب **قوله** (فان جميع الاجزاء الخ) اشار باقامة هذا الدليل مع ان ماذكر سابقا من ان موجد الكل موجد لكل جزء منه كاف في اثبات ان الخارجة توجد جزأ من اجزائه الى ان اثبات هذا المطلب لايتوقف على ذلك كيلا يرد ما اورد عليه **قوله** (والا توارد الخ) بهذا ظهر ان الدليل المذكور انما يجرى في العلل المؤثرة اذ توارد العلل الغير المؤثرة جائز فالخارج الذى هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه اخصر واوضح بان يقال لو تسلسل المعلولات الى مالانهاية لزم وجود ممكن اعنى مجموع

قوله وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتج الى هذه المقدمة كما لايخفى

قوله والا توارد موجدان على معلول واحد شخصى) هذا التقرير انما يجرى على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجرى فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بان جميع الآحاد على هذا التقدير ايضا يحتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كانت مركبة من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب علة كذلك لكل جزئه لكان ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة في بعض الآحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه هف هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده اوشرطا واجبا وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض لا الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل ببرهان التطبيق عندنا

واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات ❊ الاول ان لفظا الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهى وهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولايخرج عنها شئ منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية ❊ الثانى ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شئ من الازمنة وجوابه ان كلامنا فى العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول ❊ الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه اعنى ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بماقبله فى الترتيب الطبيعى فلاتحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بمافيها انما الممتنع تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب المراد هو المعنى الثانى كما اشار اليه بقوله اى بحيث لايدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولاشك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية فى ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة فى السلسلة كانت

❊ سيالكوتى ❊

السلسلة بلاعلة لان علته لايجوز ان يكون نفسها ولاجزءها ولا الخارج عنها لماذكر واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** (واذا استلزم الخ) كما فيما نحن فيه فانه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد او بعدم اللاتناهى **قوله** (انما يطلق على المتناهى) فلامجموع ههنا حتى يقال انه ممكن موجود فله علة **قوله** (وهذا اعتبار معقول) ولولم يكن معقولا كيف يحكم عليه بانه غير متناه **قوله** (لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا ظهر ايضا انه لايجرى فى غير العلل المؤثرة **قوله** (فيكون تلك الاشياء الخ) اى مجموعها معللة بنفسها قيل لاخفاء فى ان المعلول الذى هو مبدأ السلسلة ليس علة لشئ من الآحاد فعلة المجموع ماقبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى انها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالاشياء الجمل فهذا الاعراض بعينه الاعتراض المشار اليه بقوله وبهذا تبين فساد ماقيل الخ وحينئذ لايتجه الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشئ نفسها حقيقة كما لايخفى وبكون الترديد الآتى بقوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة الخ قبيحا لعدم احتمال العينية اقول قد عرفت ان المراد بالعلة ههنا المستقلة بالتأثير اى الفاعل مع جميع مايتوقف عليه التأثير فالمعلول المذكور وان لم يكن فاعلا معتبر فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزأ منه فعلى هذا يصح كون علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع مايتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية ولعمرى مفاسد قلة التأمل اكثر من ان يحصى **قوله** (على معنى انها كافية الخ) لابمعنى ان هذا المجموع الواحد المعين علة لنفسه حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه **قوله** (لايدخل فيها غيرها الخ) اى فى تلك السلسلة غير الآحاد

العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التى هى علة موجدة لجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها اوخارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشئ سواء كان ذلك الشئ واحدا معينا اومركبا من آحاد متناهية اوغير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذى نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثانى مما ينبه على بطلانه فانه باطل بديهة على اى وجه فرض اعنى سواء فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور ❊ الرابع ان العلة الموجدة للكل لايجب ان تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزأ منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر فى ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزؤه فلابدله من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثرا لشئ والجواب ان الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولايمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لايكون له شريك فى التأثير فى تلك السلسلة والاكان ذلك البعض مؤثرا فى نفسه لانه

❊ سيالكوتى ❊

قوله (والاشتباه) اى للسائل حيث قال فلكل واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة **قوله** (وهما امران متغايران) اى التعليلان متغايران لكون كل واحد والكل متغايرين فى المفهوم والاحكام الخارجية اما الاول فلان معنى كل واحد واحد اى واحد كان من غير ان يكون معه آخر ومعنى الثانى واحد مع آخر واما الثانى فلصدق قولنا كل واحد يشبعه هذا الرغيف دون كلهم وكلهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد وقيل فى اثبات التغاير انه اذا تحقق (ا) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (ا) (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لهما اذ لايتحقق تلك الهيئة فى الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية وذلك لانا نعلم ضرورة انه تحقق ههنا ماكان موصوفا بالكثرة والاثنينية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وايضا كل واحد جزء وذلك الثالث كل فكان كل واحد داخلا فيه انتهى وفيه انا لانسلم تحقق ثالث انما المعلوم ضرورة عروض الاثنينية والكثرة والجزئية والكلية ويجوز ان يكون معروضها المتحقق كل واحد من (ا) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار وهو لايكفى فى تعليله بعلة موجدة واعلم ان الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان فى حواشى شرح حكمة العين بوجه لايحتاج الى اثبات التغاير ولخصه بما لامزيد عليه وان شئت فارجع اليه **قوله** (على اى وجه فرض الخ) اشار بذلك الى ان تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليل كل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحققه فى صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معللا كل واحد بالآخر والى ان الاستدلال المذكور يبطل الدور ايضا **قوله** (سواء فرض الخ) بل نقول تعليل المجموع بالمجموع وان لم يفرض تعليل الآحاد **قوله** (الرابع الخ) منع مع السند وهو فى الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض فى الجواب بعد اثبات المقدمة لدفع السند **قوله** (على معنى ان لايكون له شريك الخ) قيل عليه ان اراد ان لايكون لها شريك اصلا لاخارج ولاداخل فلانسلم احتياج الممكن الى موجد كذلك وان اراد ان لايكون لها شريك خارج فسلم لكن لانسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثرا فى نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض مجموع ماقبل المعلول علة مستقلة غير محتاج الى خارج للجملة ويكون علة ذلك المجموع ماقبله بواحد وهلم جرا فلم يندفع بهذا التقرير

قوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الخ) فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفس ماهو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ماهو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء فى قوله اعنى ان يعلل كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة فى السلسلة من تمامها ومما نقص منه بواحد اوباثنين او بثلثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعلتها علل الافراد وكذا المراد بماقبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثانى علة للاول والثالث للثانى فان مراده بالاول والثانى والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض فى التحقيق هو الاعتراض الذى نقله الشارح فى آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ماقد قيل الخ وحينئذ يندفع عنه جواب الشارح قطعا اذ قد علم ان مختاره فى الحقيقة هو الشق الثانى اعنى كون علة السلسلة جزأ منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان فى تقريره ترديدا قبيحا لانه لما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة علل الآحاد التى كل واحد منها داخل فى السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذى ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشئ اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولاخفاء فى قبحه وقد يناقش ايضا بان هذا الذى ذكره مبنى على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى علة اخرى هى جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظاهر وههنا مناقشة على الحكماء لابد ان ينبه عليها وهى ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من آحادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض فى السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة لايجوز ان تكون نفسها ولاداخلة فيها وهو ظاهر ولايجوز ان تكون خارجة عنها والا لكانت واجبة اوممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لايجوزون صدور اثرين عنه تعالى وقد اسندوا اليه العقل الاول فعلة المجموع لابد ان يكون واجبا آخر ٢

ممكن فلا بدله من علة مؤثرة ولايمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والالم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير فى السلسلة بل كان له شريك فيه ولايمكن ان يكون فى السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما فى المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ماقد قيل من انه يجوز ان يكون ماقبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ماقبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لامتنازلة فى المعلولات كما لايخفى على ذى فكرة ❁ الوجه (الثانى) من وجوه ابطال التسلسل (انانفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى) هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيين احديهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) اى احديهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) اى من ذلك الجانب الذى لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احديهما (بالاول) اى بازاء الاول من الاخرى (والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) فى عدة الآحاد (كان الناقصة كالزائدة) اى مساوية لها فى عدة الآحاد (هذا خلف والا) اى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد فى الزائدة جزء لايوجد بازائه فى الناقصة شئ وعنده) اى عند الجزء الذى لايوجد بازائه شئ من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لاتزيد عليها الا

❁ سيالكوتى ❁

الاعتراض الآتى ولم يتبين فساده اقول هذا رجوع الى الاعتراض الثالث لان حاصله ان تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا انه اعتبر الاجزاء ههنا الجمل وفيما سبق الآحاد وحينئذ يعود مامر سابقا من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل فلا بدله من علة ولايجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولاجزءه لانه لابد ان يكون علة لكل واحد من اجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع قوله (لامتنازلة فى المعلولات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول ومن ذلك معلول آخر وهلم جرا الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه معلولا من وجه فنقول كما ان لكل واحد من تلك الآحاد معلول كذلك يكون لمجموعها ايضا معلول لانه ليس عبارة الا عن الآحاد التى كل واحد منها علة فمعلوله امانفسه اوجزؤه فيلزم تأخر الشئ على نفسه بمرتبة او بمراتب واماخارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التى فرضت متنازلة الى غير النهاية يكون علة لامعلول له فينقطع السلسلة فخلاصة البرهان جار فى المعلولات الغير المتناهية ايضا وماقيل فى وجه عدم الجريان من انه لوتسلسلت المعلولات من الواجب الى غير النهاية فحينئذ يمكن اختيار كون علة الجملة داخلة فى السلسلة ولانسلم ان علة الجملة لابد ان تكون علة لكل واحد من اجزائها فيما اذا كان بعض اجزاء الجملة غير مفتقر الى علة اصلا اى الواجب كما عرفت فلا يلزم علية الشئ لنفسه كما فى التسلسل فى جانب العلة فوهم محض لانه اجراء للبرهان فى جانب العلة والكلام فى اجرائه فى جانب المعلول قوله (اى مساوية لها الخ) بمعنى عدم المفاوتة لانه يوجد فى كل واحدة منها مايوجد فى الاخرى فلايكون الجزء جزأ ولا الكل كلا ويكون وجود الزيادة كالعدم وحينئذ سقط ماقيل لانسلم لزوم التساوى ان اريد به توفى الجملتين بحد واحد لان الوجدان المذكور كما يكون لاجل التساوى يكون لاجل اللاتناهى ايضا وان اريد به عدم المفاوتة فلانسلم استحالته قوله (فيكون الناقصة متناهية) والمفروض عدم تناهيها هف

٢ وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز صدور اثرين عن مؤثر واحد متناقضان وكنا اشرنا فى اوائل المقصد الثالث الى مايمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فليتأمل فيه

قوله على سبيل الدور اولا على سبيل الدور) انا فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايرا لمانحن فيه ولاضير لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع محال بديهة سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لاعلى سبيل الدور كما فيما نحن بصدده اوعلى سبيل الدور كما فى صورة اخرى وقد يقال معنى كلامه انا قلنا اولا ان فى تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهة سواء قلنا ان فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد فانه لايضر ذلك القول بالجزم بان تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور اولم نقل بل فيه ذلك فانه ايضا لايضر وهو الفرض لاعلى سبيل الدور

قوله والجواب ان الكلام فى العلة الموجدة المستقلة) رد على هذا الجواب انه لايلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجداله بما هو داخل فيها للقطع بان (ا) اذا اوجد (ج) و (ب) اذا اوجد (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (جد) مع استناد الاجزاء الى الاجزاء ومايقال كل جزء يفرض علة للسلسلة فعليته اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ماقبل المعلول الاخير الذى ليس علة لشئ من آحاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون فى الايجاد وهو العلة القريبة واما المعلول الاخير فليس بمعاون فى ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشئ اصلا

قوله وبهذا تبين بطلان ماقد قيل) قد عرفت بما حررناه فى الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة فى تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لايستند شئ من اجزاء السلسلة الا اليه اوالى ماصدر عنه وماقبل المعلول الاخير لاالى نهاية ليس فاعلا ٢

بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهى بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) فى الجهة التى فرضناهما غير متناهيين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق وهو (العمدة) فى ابطال التسلسل لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات اووضعى كالابعاد اولايكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهى هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها) وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض (ان المعلولات) بل جميع مايستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس) المذكور الذى هو المعلولات واخواتها امرا (وهميا محضا حتى يكون انقطاعها) فى التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلايكون ذهابها فى التطبيق الاباعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لاتتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور (وتحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان فى نفس الامر تطبقان

❁ سيالكوتى ❁

فقوله والزائدة لاتزيد الخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها قوله (والزائد على المتناهى) اى بمراتب متناهية قوله (لجريانه الخ) فعمديته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لماعداها فى افادة بطلان التسلسل فى جانب العلل قوله (لانا نفرض الخ) المطابق لماسبق ان يقول كما فى شرح المقاصد بان يفرض جملتان احداهما من الواحد والثانية مما فوقه بمتناه ونطبق احديهما بالاخرى الخ والشارح قدس سره حمل مؤنة تضعيف الواحد وتضعيف مافوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما اظهر مما فرض سابقا من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فان قلت فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد وفى صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت هذا الفرق لايجدى نفعا لان فى كل منهما تطبيق المتناهى بالمتناهى فان استلزم خلاف المفروض فى الاول استلزم خلاف المفروض فى الثانى والافلا ثم اعلم ان جريان البرهان فى الاعداد ليس باعتبار لاتناهيها بالفعل اذ لايقول به احد من المتكلمين لان المعدودات متناهية خارجا وذهنا والتصور التفصيلى لها ممتنع من القوى القاصرة والاجمالى لاتعدد فيه فضلا عن اللاتناهى وفى علمه تعالى متناهية ضرورة احاطة العلم بها وكذا فى علم المبادى العالية ان قلنا بوجودها والعلم التفصيلى لها بمالايتناهى بل جريانه فيها باعتبار عدم تناهيها بالقوة باعتبار وجودها فى المعدودات الخارجية الغير المتناهية فى الاستقبال ومنشاؤه عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة فى الزمان الماضى حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها فى الاستقبال اذ الموجود فى كل زمان واحد من آحاد السلسلة ولو كفى الوجود الفرضى فى الامور الماضية كفى الوجود الفرضى فى الامور المستقبلة وحاصل الجواب ابداء الفرق بينهما بان ماضبطه الوجود فآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون موجودة فى نفس الامر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضا مطابقا للواقع فيلزم احد المحالين بخلاف الامور الموجودة فى الاستقبال فانها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة فى نفس الامر ففرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوى ما فرض غير متساو اوتناهى

٢ مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر وايضا ماقبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يجب الجملة به فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذى ذكره المصنف فى الالهيات ان المعلوم انما هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لابدله من فاعل مستقل بمعنى ان لايحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل المعلول الاخير استقلال بهذا المعنى واما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك المعنى فلانسلم ذلك وعن الثانى الذى ذكره الشارح فى حواشى التجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ماقبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشئ بنفسه مع انه لوتصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا

قوله هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل) اى الفرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلول فهو بطريق الانسبية لاالوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة فى ابطال التسلسل من جانب المعلول

قوله كانت الناقصة كالزائدة)اى مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهى وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه ان اريد بكون الناقصة كالزائدة التساوى بمعنى توافى حد الجملتين فليس بلازم اذ لاحد فى الجملتين من جانب اللاتناهى وان اريد به عدم قصورهما عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لانسلم استحالته فان ذلك من عدم اللاتناهى لامن التساوى فى المقدار

قوله كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها اولعدم اجتماعها فى الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولايتحقق الاجتماع فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم تعتبر بل اخذ ذواتها ٢

فنختار انهما) اى الجملتين المفروضتين فى الاعداد (تنقطعان) فى التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع مالايتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا اذليست الجملتان فى نفس الامر فلايتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر (او) نختار (انهما لاتنقطعان ولايلزم) من ذلك (تساويهما فى نفس الامر) لان هذا التساوى فرع وجودهما فى نفس الامر (بخلاف ماله وجود) فى نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه فى نفس الامر) فيكون مالايتناهى فى الواقع متناهيا فيه (اوعدمه) اى عدم انقطاعه (فى نفس الامر) فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما قلنا قدضبطها وجود) ولم نقل قداجتمعت فى الوجود (ليتناول كل ماله وجودامعا) سواء كان بينهما ترتب اولم يكن (واماعلى سبيل التعاقب) اى بلااجتماع فى الوجود (فان ترتبهما) اى ترتب هذين النوعين اعنى المجتمعة فى الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كافى مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قداتصفت بالوجود فى نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل فى امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض) وتلخيص ماذكروه انه اذاكانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتب ايضا فاذاجعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلاشبهة واذا لم تكن موجودة فى الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لايتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا امافى الخارج اوفى الذهن وكذا لايتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن

﴿ سيالكوتى ﴾

مافرض غيرمتناه ولامحذور فى ذلك اذالمحال بجوزان يستلزم المحال **قوله** (فنختار انهما تنقطعان) اى على تقدير توهمهما وتطبيقهما اجمالا ويحتمل ان يكون كلمة اوللتخيير اى لنااختياركل واحد من الشقين ولايلزم المحال المرتب **قوله** (فان ترتب هذين الخ) فى بعض النسخ بصيغة التفعيل والمراد منه التطبيق وفى بعضها بصيغة التفعل والمراد منه الحصول اذليس الترتب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض اوتقدمه معتبرا عند المتكلم **قوله** (ليسقط الخ) اللام للغاية اى فيسقط ذلك النقض امالعدم وجود الاعداد بالفعل كماهو التحقيق اولعدم الترتب لان جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزأ ممافوقها كامر **قوله** (وتلخيص ماذكروه) من كون امتناع التسلسل مشروطا بشرطين وتلخيص التلخيص ان التطبيق التفصيلى ممتنع فى الامور الغير المتناهية مطلقا فلايجرى فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها كالخصه **قوله** (اذليست مجتمعة بحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذاكان عارضا فى الخارج يقتضى وجود الطرفين فى الخارج معا والجواب ان الاتصاف بالوقوع المذكور اذاكان حقيقيا فالحال كماوذكرت واما اذاكان انتزاعيا فلايقتضى الاوجود الموصوف فى الخارج بحيث اذالاحظ العقل انتزع منه الصفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلاحاجة الى الاجتماع وهو يكفى لنافى الاستدلال فان كون السلسلة الغيرالمتناهية فى الخارج بحالة اذالاحظها العقل واعتبروقوع بعض الآحاد بازاء بعض حكم بانها تستلزم احد المحالين المذكورين واماماقيل فى بيان عدم اشتراط الاجتماع من ان وجود كل واحد فى وقت يكفى للانطباق ووقوع كل واحد من الاحاد بازاء الآخر غاية الامر ان يكون التطبيق تدريجيا فمدفوع بانه وان كان تدريجيا لابد فى كل مرتبة من وجود الطرفين معا ولاوجود فى السلسلة المتعاقبة الا للواحد فقط

(بينها)

لم تكن مرتبة واما الجواب بانه قد يحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلايجرى التطبيق فيما بين آحادها فلايتم لان لنا ان نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا اواكثرفان تناهيها مستلزم لتناهى آحادها لان الحادث فى كل زمان متناه

قوله والجواب عن هذا النقض) قال الاستاذ المحقق فى الذخر واعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته فى شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل فى صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبة اجابوا عن النقض المذكور بمعنى جريان الدليل فى الاعداد كمافصل فى الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم فى صورة النقض اذالحكم ههنا استحالة وجود امور غيرمتناهية والحكم فى مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غيرمتناهية لكن لايمكن وجودها عندنا اذالعدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده فى الخارج اصلا وفى الذهن غيرمتناه مفصلا ولاتسلسل فى وجوده فى الذهن كذلك مجملا هذا كلامه واقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل للمحال كما صرح به الشارح فى حواشى المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذحاصله ان الدليل لوتم لدل على تناهى مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع انها غير متناهية فى نفس الامر فالجواب ماذكره المحققون لاماذكره الاستاذ فليتأمل

قوله ليسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس عدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتب بناء على ماهو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الواحدات لا الاعداد التى تحته كماسيأتى وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تناهى النفوس الناطقة مثلا وارد قطعا الاان يقولوا بعدمية الوحدة فافهم

قوله اذليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا) فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع فى الوجود الخارجى لكنها مجتمعة فى الوجود الظلى عندهم لكونها ثابتة فى علم ٣

بينها ترتب بوجه ما اذ لايلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الااذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لايقدر على استحضار مالانهاية له مفصلة لادفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء و بين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لابدلك فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لابد من هذين القيدين فى تتميم البرهان التطبيق فلانقض بالاعداد اصلا قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعنى برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (فى كل ماضبطه وجود) كاقررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط اعنى المقيد بالاجتماع فى الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) اى بتخلف المدلول عن الدليل فى البعض الآخر اعنى الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وانه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا ❊ الوجه (الثالث مابين هذا المعلول) المعين (وكل علة) من العلل الواقعة فى السلسلة التى فرضت غيرمتناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون مالايتناهى محصورا بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اى كل السلسلة (متناهيا) ايضا (لانه) اى الكل (لايزيد على ذلك) اى على الواقع بين هذا المعلول و بين علة مامن تلك العلل (الابواحد) من جانب العلل فان ماعدا الواحد فى هذا الجانب يكون واقعا بينه و بين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولاشك ان الكل لايزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الابواحد فقد كان الكل لايزيد على المتناهى الابواحد وليس ماذكره من قبيل مايقال ان مابين (ا) و (ب) اقل من ذراع ومابين (ب) و (ج) اقل منها ومابين (ج) و (د) كذلك فيكون مابين (ا) و (د) اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اذ لايلزم الخ) فيه انه ان اراد به لا يلزم وقوع واحد بازاء ماكان نظيره فى الترتيب من الجملة الاخرى فمسلم لكنا لانعتبر فى التطبيق ذلك ولانحتاج اليه اذليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ماهو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقا وان اراد به انه لايلزم وقوع واحد بازاء واحد كمايدل عليه لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى فممنوع لانه بعدماكان الآحاد موجودة امكان وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف فى المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بازاء واحد لايقدح فى ذلك كمالايخفى و بماذكرنالك ظهر علو ماقاله الامام فى المطالب العالية انه استقر رأيى بعد الافكار المتتالية مدة ار بعين ايام متوالية على ان هذا الضبط كاف فى التطبيق ولايتوقف على الاجتماع والترتب فتدبر فانه مما خفى على بعض الناظرين وتصدى لبيان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها مماحررناه **قوله** (يحيطان به) اى كل واحد منهما يصلح ان يكون طرفا فلايرد الاشكال بان الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها و بين الحادث اليومى مع عدم تناهيها **قوله** (و بين علة ما) اى علة واحدة غير معينة لابين كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم صحته فان الزائد على كل علة ليس جزأ واحد فالمشار اليه مايفهم مماسبق **قوله** (من جانب العلل) لامن الجانبين فان الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصورا بينهما **قوله** (بينه) اى بين الواحد و بين المعلول الآخر الذى فرض مبدأ **قوله** (وليس ماذكره الخ) اشارة الى دفع ماقيل لايلزم من تناهى كل واحد من اجزاء السلسلة الواقعة بين المعلول المعين وعلة ما تناهى السلسلة باسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال مابين (ا) و (ب) اقل من ذراع

٣ الملأ الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابى على كذلك وهذا الاجتماع كاف فى جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على اصولهم لان علم المبادى العالية بالاشياء عندهم انماهو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازى فى النمط السابع من المحاكمات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعى بحسب الوجود الظلى وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث باوقاتها الواقعة هى فيها بالترتيب بحسب الاوقات اللهم الاان يقال عبارة الرازى هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجوزان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالعال يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع مالها من الصفات التى من جملتها العلية والعلم بالعلية لايمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثانى فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له

قوله وكذا لايتم التطبيق اذاكانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما) فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازا واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولايحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفى فى فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتب ممالايحتاج اليه فى اجراء البرهان واما ثانيا فلان عقولنا وان كانت لاتقدر على استحضار مالانهاية له مفصلة الاان القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين فى نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لايلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان فى نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على ٢

بل هو من قبيل ان يقال مابين (ا) و(ب) اقل من ذراع ومابين (ا) و(ج) اقل ايضا ومابين (ا) و(د) كذلك فاذا اخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ماهو اقل من ذراع الابنقطة (د) وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان مابين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لايزيد على فرسخ يكون المجموع) اى مجموع المسافة (لايزيد على فرسخ الابجزء) واحد (ضرورة) والمراد ان المجموع اوزاد عليه لم يزد الابجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذى هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى (وما لايزيد على المتناهى الابواحد) او بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق (بانه حدسى) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لوكانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذلا يتصور هناك واحدة من العلل الاوقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولايجرى فى المقادير الااذا فرض

❊ سيالكوتى ❊

ومابين (ب) و(ج) اقل من ذراع ومابين (ج) و(د) ايضا كذلك فيلزم ان يكون مابين (ا) و(ب) اقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس من هذا القبيل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المعلول المعين بخلافه فى المثال الذى ذكره فانه متعدد بل هو من قبيل المثال الذى ذكره الشارح قدس سره لاتحاد مبدئه ايضا **قوله** (اى مجموع المسافة) اعنى المابين مع الجزء الاول فقط لامجموع المابين ليطابق الممثل له فان الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ماقيل انه لابد ههنا ايضا من التقييد بقوله من جانب واحد والا فالمجموع زائدا على الفرسخ بجزئين **قوله** (والمراد الخ) يعنى ليس مراد المصنف الحكم على اطلاقه فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ **قوله** (اذا جعل الجزء الخ) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الاول بعضا من المسافة وفسر المجموع بالمسافة **قوله** (فيما حكم الخ) اى فى المجموع الذى حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ **قوله** (ان المسافة ساوت الفرسخ الخ) اما اذا لم تساو الفرسخ اوتساويه مع الجزء الاخير فلا يكون زائدا عليه بجزء بل ناقصا عنه اومساويا له ولظهوره لم يتعرض له **قوله** (وان فرض المساواة الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله اذا جعل الخ **قوله** (عرشيا) فى شرح التلويحات هذان اللفظان اعنى العرشى واللوحى استعملهما فى عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشى البحث الذى حصله بنفسه وباللوحى ما اخذه من الكتب **قوله** (فكيف يتصور الانحصار) فان الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عددا فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين قال المحقق الدوانى هذه المقدمة اعنى وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحدة ليس اجلى من المطلب حتى يثبت بها او ينبه بها عليه بل يكاد يكون عينه اذلا معنى للانتهاء الاالاحاطة النهاية وليت شعرى كيف يجرى الخفاء فى هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى ولايخفى على الفطن ان المنبه به تناهى المابين بانحصاره والمنبه عليه تناهى الكل بعدم زيادته الابقدر متناه والاول اجلى **قوله** (لكن صاحب القوة القدسية الخ) اى يحكم ان كل ماعدا واحدة منها داخلة فى هذا الحكم وان لم تتعين تلك الواحدة **قوله** (ولايجرى فى المقادير الااذا الخ) وذلك لان خلاصته ان فرض اللاتناهى عددا يستلزم التناهى عددا فلابد

٢ تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمل الذى اورده للتوضيح ضايع اذلا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار فى غير المرتب بل فى مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين ايضا فى مراتب الاعداد

قوله مابين هذا المعلول المعين وكل علة متناه) لايخلو من مسامحة اذلاشئ بين المعلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه

قوله والمراد ان المجموع لوزاد الخ) يعنى لايريد انه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التصوير المذكور لايفيد ذلك اذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ يجامع كونه نصف فرسخ فلايلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد الابجزء واحد وهذا ظاهر واليه اشار بقوله وذلك الى قوله وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلى الجزء الاخير

قوله واعترف من احتج به بانه حدسى) قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه فى النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع اذلا يصح ان يقال مابين النفوس الحادثة فى هذا الزمان وبين النفوس الحادثة فى اى زمان فرض متناه لانها محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لايخفى

عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل اذرعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض ❊ الوجه (الرابع لوتسلسل العلل) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل) اى لزاد عدد المعلولية على عدد العلية (والتالى باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ماهو علة فيها) اى فى تلك السلسلة (فهو معلول) لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله (من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشئ من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعنى المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية (واما الاستثنائية) وهى بطلان التالى (فلان العلة والمعلول) اى العلية والمعلولية (متضايفان) تضايفا حقيقيا (ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود) اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا (فلابد ان يوجد بازاء كل واحد) من احدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة) وان لم يجب تساوى العدد فى المتضايفين المشهورين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ماهو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل فى المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل ❊ الوجه (الخامس ما اثبتناه فى الالهيات (انتهاء الكل) اى جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل فى العلل) دون المعلولات (وانما يتم اذا اثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لايحتاج فيه الى ابطال التسلسل والالزم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب

❊ سيالكوتى ❊

من اعتبار عروض العدد **قوله** (جار فيها بدون الخ) بان يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية فيفرض مقداران احدهما من مبدأ معين الى غير النهاية وثانيهما مما فوقه بقدر معين ويطبق الاول بالثانى فاما ان ينقطع احدهما فيلزم تناهى مافرض غير متناه اولا ينقطع فيلزم مساواة الجزء للكل **قوله** (الرابع لوتسلسل الخ) اورد عليه ان العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان انما ينتهض اذا تحققتا غير متناهيين وهذا لايكون فى الخارج ولا فى الوجود الذهنى التفصيلى ولا الاجمالى اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية اقول على تقدير تسليم ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية لاشك فى اتصاف الاشياء بهما فى الخارج اتصافا انتزاعيا اعنى كونها بحيث يصح ان ينتزع عنها العلية والمعلولية ولابد من تكافؤهما فى هذا الاتصاف وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احديهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر **قوله** (وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفات الخ) عليات كانت اومعلوليات مجتمعة اومتعاقبة فيجرى فى الحوادث الغير المتناهية التى اثبتها الفلاسفة فى ربط الحادث بالقديم لاتصاف آحادها بالسابقية والمسبوقية مع تناهيها فى جانب الاستقبال فلو تسلسلت الى غير النهاية فى جانب الماضى لزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات وهو يستلزم بطلان التكافؤ بينهما **قوله** (وبالجملة الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لايجرى فى التسلسل من الجانبين لان كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمعلولية فلا زيادة لعدد احد المتضايفين على

قوله الرابع لوتسلسل العلل الخ) هذا الدليل لايجرى فيما اذا كان عدم التناهى من الجانبين اى العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة

فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر ❊ المقصد التاسع ❊ الفرق بين جزء العلة) المؤثرة (وشرطها) فى التأثير هو (ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر) لاذاته (كيبوسة الحطب) فانها شرط (للاحراق) اذ النار لا تؤثر فى الحطب بالاحراق الابعد ان يكون يابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط فى ذلك اذ (قد علمت انه) اى عدم المانع (كاشف عن شرط وجودى) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها فى تجفيف الثياب (وعده) اى عد عدم المانع (من جملة الشروط) التى يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا فى الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه ❊ المقصد العاشر فى ❊ بيان (العلة والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال و) بيان (احكامهما عندهم) قال الآمدى ابطال الحال يغنى عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت حاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة (وفيه) اى فى هذا المقصد (مسائل) ثمان ❊ الاولى ❊ فى تعريفهما واقرب ماقيل فيه قول القاضى) الباقلانى (العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فانها لا تكون عللا للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته (والحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الايجاب

❊ سيالكوتى ❊

الآخر وما قاله بعض الناظرين ناقلا من المحقق الدوانى فى جريانه فيه من انا اذا اخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير متناهية من معلول معين وتصاعدنا فى العلل الغير المتناهية فلابد ان يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة فى تلك القطعة متكافئة ضرورة ان العلية التى تضايف المعلوليات الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيما تحت تلك المعلوليات وهو ظاهر ففيه بحث لان كل معلولية فى تلك القطعة مضايفة للعلية التى قبله فالمعلولية التى فى المعلول المعين الذى اخذ مبدأ مضايفة للعلية التى قبله بلا واسطة وهلم جرا وليس شئ من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلية فلا زيادة لعدد المعلوليات على عدد العليات حتى يستدل بها على بطلان التكافوء المستلزم لبطلان التضايف بخلاف ما اذا كانت السلسلة متناهية فى احد الجانبين فانه يتصف المبدأ بالمعلولية فقط او العلية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد احديهما على الاخرى فيبطل التكافوء بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد فى احد المتضايفين على تقدير اللاتناهى وهى لا توجد الا اذا فرض اللاتناهى من جانب واحد **قوله** (الفرق الخ) انما تعرضوا لذلك لاشتراكهما فى توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير **قوله** (نوع من التجوز) باقامة لازم الشئ مقامه **قوله** (وبيان احكامهما) قدر المضاف ههنا لان البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا بمعنى الاثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شاملا لهما **قوله** (وفيه مسائل) جعل التعريف من المسائل اما تغليبا او حملا للمسئلة على المعنى اللغوى **قوله** (صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو رأى الاكثرين او الثابتة ليشمل ما ذهب اليه ابوهاشم من تعليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس **قوله** (توجب) اى تلك الصفة اى قيامها حكما اى اثرا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجرى عليه **قوله** (فانها لا يكون الخ) تعليل للاخراج المفهوم من الخروج **قوله** (فانهما علتان الخ) فانهما صفتان حقيقيتان قائمتان بذاته تعالى موجبتان لحالتى العالمية والقادرية عند القاضى الباقلانى **قوله** (كعلم الواحد منا الخ) اى الموجبة للعالمية والقادرية والاسودية والابيضية

قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) اى المؤثر الحقيقى وهو نفس الفاعل كالنجار واما اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق

قوله لما عرفت من ان العدم لا مدخل له) قدرده الشارح فيما سبق فلذا سكت ههنا

قوله الاولى فى تعريفهما) عد التعريف من المسائل باعتبار انه مشتمل للحكم الضمنى فافهم

قوله فانها لا تكون عللا للاحوال) اى الجواهر لا تكون عللا للاحوال بحسب اصطلاح مثبتيها فانهم يعتبرون فى المعلولية قيامها بمحل علتها ولهذا قال فى ابكار الافكار الحال تنقسم الى معللة وغير معللة اما المعللة فهى كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككون العالم عالما واما الحال الغير المعللة فهى كل حال ثبت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائلين بكونه زائدا على الذات الى هنا كلامه فلا يتوهم ورود ان القائم بنفسه يكون علة للحال ككون البارى تعالى علة لوجود الممكنات عندهم ايضا مع انه حال عند البعض

ما يصحح قولنا وجد فوجد) اى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعانى الموجبة للاحكام فى محالها وهى عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما سيأتى ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا (و) قوله (لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل) اى محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكر للعلة (فالمعلول) هو (الحكم الذى توجبه الصفة فى محلها واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (اذا لم يمنع منه مانع (او) العلة (ما كان المعتل به معللا وهو) اى كون المعتل معللا به (قوله) اى قول القائل (كان كذا لاجل كذا) كقولنا كانت العالمية لاجل العلم (فدورى) اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها فى اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب فى تعريفها وان لم توجبه الا فى الوقت الثانى من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتى ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثانى فلانه عرف العلة بالمعتل والمعال ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعنى ان يقال كان كذا لاجل كذا ولاشك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) اى تنقله

❊ سيالكوتى ❊

قوله (اى ثبت الخ) فسر الوجود فى الموضعين بالثبوت لان الكلام فى الامور الثابتة **قوله** (والمراد الخ) اى ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلى بناء على ان المطلق ينصرف الى الكامل **قوله** (فان مثبتى الاحوال الخ) تعليل لحكم مفهوم من السابق اى انما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتى الاحوال دون نفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين **قوله** (لا يقولون) اى لا علية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن ان يكون بطريق الايجاب واللزوم العقلى (اصلا) لا للموجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال واما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها اليه تعالى **قوله** (بلا وجوب) قيد اتفاقى وبيان للواقع **قوله** (ومثبتوا الاحوال منهم الخ) جملة مستأنفة ولذا لم يدخلها فى حيز ان دفعا لتوهم المنافاة بين القول بايجاب المعانى للاحوال وبين هذا القول اى هم يوافقون النافين فى استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم بعلية المعانى للاحوال لان الاحوال ليست من الموجودات **قوله** (يشعر الخ) اى هذا القيد بيان للواقع وليس احترازيا **قوله** (وهو محال) لامتناع قيام ماله ثبوت بما لا ثبوت له اصلا **قوله** (فلان المعلول مشتق الخ) وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعا الى العلية فوهم لانه راجع الى ما والتأنيث باعتبار انه عبارة عن العلة **قوله** (اعتبار التعقيب) لانه زمانى بدليل قوله بالاتصال **قوله** (وايضا الخ) هذا القيد لم يذكره المصنف لكنه واقع فى اصل التعريف ولذا زاد الشارح قدس سره ورده وما توهم من ان هذا الرد انما يتم اذا كان تعريفا لعلة الحال بخصوصها كالتعريف السابق اما لو كان تعريفا لمطلق العلية كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا فليس بشئ لانه يخرج عنه العلة التامة ولا يصدق على شئ من افراد الناقصة اذ لا ايجاب فى شئ منها ما لم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى اذ لا ايجاب **قوله** (ولاشك انه ليس الخ)

قوله اى ثبت الامر الذى الخ) وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام فى علة الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم

قوله يوافقونهم فى هذا) اى فى استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال لا ينافيه لان الاحوال ليست بموجودة

قوله لكان المعدوم الممتنع مثلا) انما قال مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس بثابت عند القاضى فلا يقوم به ايضا الحكم الثبوتى اعنى الثابت فى الخارج وهو الحال

قوله اما الاول فلان المعلول) ايضا اجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفا انه معلول ليس من الدور فى شئ فيكون هذا تعريفا رسميا للعلة

قوله فلا يصح اعتبار التعقيب) لان المراد به التعقيب الزمانى لا الذاتى بقرينة ذكر الاتصال

قوله لزم منه ان يقوم العلم) الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا وان الايجاد فى وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال فحينئذ يجوز قيام العلم بمحل فى آن هو غير عالم فى ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما للضرورة العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم ردا عليه

قوله وايضا اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع منه مانع وهذا القيد وان لم يذكر فى كلام المصنف الا انه مذكور فى اصل التعريف الذى اورده ذلك المعرف ولهذا الحقه الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضى لها ولذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر الحد حيث ذكر لفظ ما الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع فى مطلق العلة باحد قسميها ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره فى علة الحال بخصوصها وكذا الحال فى اعتبار الشرط

قوله وسيأتى ان ايجاب العلة الخ) يعنى لو اعتبر عدم المانع المعتبر فى تعريف علة الحال كاشفا عن شرط وجودى ورد الاعتراض ايضا ٢

من حال الى حال (او) العلة هى (التى يتجدد بها) اى بتجدده (الحكم بخرج الصفة القديمة) اذلاتغير ولاتجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة فى اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذلا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول مااوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع اوالمتصل المعلل بالعلة اوماكان من الاحكام متغيرا بالعلة اومايتجدد من الاحكام بالعلة ✻ المسئلة الثانية ✻ قال اكثر اصحابنا حكم العلة لايتعدى محلها) اى لاتكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) ابواسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعا على القول بالحال وان انكره) اى الاستاذ الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) انكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لاتكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لابذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولابمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره (وقالت المعتزلة) باسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر مايشترط فى قيامه بمحله الحياة (اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اى غير توابع الحياة (كالالوان)

✻ سيالكوتى ✻

و يعتذر عنه بانه تسامح والمقصود بانه يصح ان يقال هذا القول **قوله** (عندهم) اى عند بعضهم هو القاضى الباقلانى **قوله** (اكثر اصحابنا) اى من مثبتى الحال اذلاحكم عند النافين فضلا عن التعدى **قوله** (اى لاتكون العلة الخ) لماكان المتبادر من نسبة عدم التعدى الى الحكم انه لازمله يمتنع مفارقته عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزما لثبوت الحكم له ولايجوز خروجه عنه والمقصود ان ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة له ولايجوز خروجها عنه ردا على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة كما سيجئ فسره الشارح قدس سره بماهو المقصود واشار الى ان المراد بقوله لايتعدى محلها انه لايفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطا به وما قيل انما فسر بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة و يكون الخلاف فى ان حكمها هل يتعدى محلها اولا فلايصح قوله وانكر البصريون من المعتزلة لان الارادة التى هى العلة ليست فى محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم به فيرد عليه انه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك لانسلم انه حينئذ لايصح قوله وانكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز ان يكون بانكار عدم التعدى و يجوز ان يكون بانكار لزوم المحل ولولا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره وانكر البصريون عدم تعدى حكم العلة عن محلها **قوله** (خارجة عن المحل الخ) اى لايكون حالة فيه كما هو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة فى جزئه اوفى امر مباين له اولا تكون حالة اصلا فلايرد ان العلة ليست خارجة عن المحل عند المعتزلة القائلين بتعدى الحكم فى توابع الحيوة لكونها حاصلة فى جزئه فلايتضمن هذا التفسير الرد عليهم **قوله** (ولم يشترط الخ) اشار به الى ان المنقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شئ من الاحتمالات الثلثة المذكورة **قوله** (ان لايكون العلة الخ قائمة) بان لايكون لها محل كما يدل عليه قائمة بذاتها وهذا كقولهم فى سائر الصفات فانها قائمة بنفسها لكونها عين الذات وكقول افلاطون ان علمه تعالى صور قائمة بذاتها فماهو غير قائم بذاته فى عالم الامكان قائم بذاته فى ضبط الوجوب **قوله** (لاستحالة قيام الحوادث) اى بذاته تعالى دون المتجددات لان الاتصاف بها انتزاعى وليس بتحقيق حتى يلزم من قيامها به حدوث القديم اوقدم الحادث فلايرد الاشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته

٢ **قوله** وفيه ايضا فساد آخر) قيل هذا من المسامحات التى لاتلبس المقصود والمراد مايصحح القول لانفس القول

قوله يخرج الصفة القديمة) هذا انما يرد اذاكان التعريفان لمثبتى الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلايرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لايقولون بوجود الصفة القديمة ولابتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عالميته واجبة بلا علم تعالى هى به وهكذا البواقى

قوله اوماكان من الاحكام متغيرا بالعلة) قيل الانسب ان يقال متغيرا بشئ اوامر بترك التصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذى لم يصرح فيه المعلول ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور

قوله اى لاتكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم) انما فسر كلام المصنف بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف فى ان حكمها هل يتعدى محلها ام لافلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التى هى العلة ليست فى محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم ثم ان ماذكره الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة فى المراد واوردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بعدم تعدى حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدى فانكار المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثانى وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لايصح اذيستلزم ان لايتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة فى توابع الحيوة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولاشك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذى هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق فى الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلاحاجة الى ماقيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجرى بالقياس الى الجزء الآخر الذى ثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذى اوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل ٢

عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لايتعدى محلها بل يختص به (واختلفوا فى الحياة) هل يتعدى حكمها محلها اولا (فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثانى) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كان الحى بها هو ذلك الجزء لاجملة ذلك الشئ (فانها) اى الحياة (ليست من توابع الحياة) اى ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والالزم التسلسل فهى كالالوان فى ان حكمها لايتعدى محلها (احتج اصحابنا) على ان حكم العلة لايجوز ان يتعدى محلها (بان صفة العلم لولم تقم بمحل الحكم) الذى هو العالمية (لقامت اما بنفسها و يبطله انها عرض) والعرض لايتصور قيامه بنفسه (و) يبطله ايضا (ان نسبته) اى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحينئذ اما ان يوجب العالمية فى جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها فى بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (او بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم فى جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) وكونه مرئيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدى مطلقا (وانما نجوزه) اى تعدى الحكم (اذا كان) محل العلة (جزأ لمحل الحكم) كما صورناه فى توابع الحيوة (وماذكرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو (ليس كذلك) فان عمرا ليس جزأ لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه (وايضا فانه) اى ماذكرتم (تمثيل) اى بيان للحكم الذى هو امتناع التعدى فى مثال جزئى هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلى و) توضيح ذلك ماتمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به و) ايضا (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا) مع عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) اى نحو ماذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهى علة لكونه

✻ سيالكوتى ✻

تعالى لحدوث الارادة **قوله** (فانها ليست الخ) يعنى ان الحيوة مشاركة بالقسم الثانى فى انتفاء التبعية التى هى علة للحكم بالتعدى فى توابع الحيوة فلوقلنا بالتعدى فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته **قوله** (والالزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به **قوله** (وان نسبته الى جميع المحال) اى القابلة للعالمية فلايرد التفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه ان استواء النسبة ممنوع **قوله** (لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلايصح قوله و يبطله انها عرض **قوله** (وجود الجوهر علة لرؤيته) اى لصحة رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة موجبة لاينافى مافى الالهيات من ان المراد بالعلة المتعلق **قوله** (وكونه مرئيا) عطف تفسيرى لرؤيته على انه مصدر المجهول **قوله** (وانما نجوزه الخ) لافيما اذاكان محل العلة مباينا لمحل الحكم **قوله** (ليس كذلك) فلايلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقا **قوله** (اى بيان الخ) اى ليس التمثيل بالمعنى المصطلح وهو ظاهر **قوله** (توضيح ذلك) انما احتاج كونه تمثيلا الى الايضاح لانه بظاهره احتجاج ببرهان الخلف اذ حاصله انه لولم يقم العلة كالعلم بمحل الحكم فاما ان يقوم بنفسها او بمحل آخر وكلا الامرين باطلان لكنه فى الحقيقة بيان للمدعى بمثال جزئى لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجرى فى العلم دون سائر الصفات حيث جوزتم فاعلية البارى تعالى بالفعل الذى ليس قائما به والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التى ليست قائمة بالمعلوم والمراد **قوله** (جوزتم) ايها الاشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلا والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائما به لانكم لاتقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل هو عين المكون عندكم فتدبر فانه زل فيه الاقدام **قوله** (وكذا الامر الخ) فان مذهبكم ان الامر والنهى

٢ جزء عند قيام علته لجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع

قوله وان انكره اى الاستاذ الخ) قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه لايلائمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ماهو الظاهر وقوله تفريعا على القول بالحال قيد للكل اعنى قول اكثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لاالاستاذ على ماوقع فى الشرح وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بان قوله تفريعا قيد للكل على انه لاشك ان اكثر الاصحاب يشتمل القائلين بالحال منا كالقاضى وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكره اليه الا بطريق الاستخدام فالاقرب ان يرجع الى المنكر للحال فتأمل

قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة اعنى الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول اعنى المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسيجئ فى الالهيات تجويزهم تجدد الاحوال فى ذاته تعالى اذ التجدد راجع الى التعلقات

قوله فالحقها الحذاق) اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليلهم الذى اشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لايخفى على من له ادنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل فى قوله والالزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشئ بنفسه لانه اخفى فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تناهى التوقفات سواء كان فى مواد متناهية اوغير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف

قوله احتج اصحابنا) ذكر الاحتجاج لايلائم ماسيجئ من ان المدعى ضرورى

قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء) ان قلت لم لايجوز ان يكون الايجاب فى البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام فى جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة فى نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لايفيد

قوله اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا) نبه بالتفسير على ان المصدر مضاف الى المفعول ثم المضاف محذوف اى لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية ولاينافى العلية بهذا المعنى ماسيجئ فى الالهيات من ان معنى العلة هنالك متعلق الرؤية ٢

حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم فى هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لواوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لايقال هذا) اى قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) اى لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) اعنى العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والاكان الكل عالما جاهلا معا (لانا نقول انه) يعنى قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمى العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لاامتناع له فى ذاته قطعا (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم انما هو (باعتبار تعديتهما الى غير محله) اى تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وايضا) ماذكرتموه انما يتأتى فى العلم والجهل لافى جميع العلل التى جوزتم تعدية احكامها (فقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (بيد) من شخص (والعجز) عنه (باخرى) منه قياما معلوما بالضرورة فلوجاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلاريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة

٢ قوله والفعل ليس قائما به) قيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدى نفعا وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتى ههنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التأثير اعتبارى محض قلت فحينئذ كان المناسب ان يورد هذا الكلام فى المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذى اوجده الفاعل كحركة زيد مثلا وبالفاعلية الصفة الاضافية التى تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر فى كون الفاعل فاعلا على ما سيجئ فى المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائما بذاته

❊ سيالكوتي ❊

موجبان للحسن والقبح بحيث يصح الترتب بالفاء بينهما فيقال امر فحسن ونهى فقبح **قوله** (ولاقيام الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهى قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهى **قوله** (من قال منا الخ) كالقاضى وجمهور الاشاعرة **قوله** (ومن قال الخ) كالشيخ الاشعرى ومن تبعه **قوله** (لم يجعله علة لرؤيته) وانما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الالزام للقائلين بالزيادة كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدى فى مباحث الرؤية **قوله** (وقيام العلة بجزء الخ) اثبات الكلية المقدمة الممنوعة اعنى امتناع القيام بمحل آخر بضم مقدمات اخر يبطل كون محل العلة جزأ لمحل الحكم **قوله** (اذا قام العلم بجزء) اى العلم التصديقى بشئ معين فى وقت وقام الجهل المركب بذلك الشئ المعين بجزء آخر فى ذلك الوقت وانما قيد الجهل بالمركب ليكون العلة معنى موجود واعتبر اتحاد المتعلق والوقت اذ لا استحالة فى كون شخص عالما وجاهلا بالقياس الى شيئين ولا فى وقتين كمن اعتقد قيام زيد فى وقت ثم اعتقد انه ليس بقائم فى وقت آخر والحال انه قائم فى الوقتين **قوله** (لايقال هذا الخ) منع ابطلان التالى بسند انه لازم على تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بجزئين معا والمحال يجوز ان يستلزم المحال **قوله** (لتضادهما الخ) والمانع وان كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال الا انه لما كان ادعاؤه من غير دليل عليه مكابرة لاطراده فى كل قياس استثنائى يستثنى عنه نقيض التالى ابده بان بينهما تضادا باعتبار تضاد الحكمين بناء على المفروض المتنازع فيه وهو تعدى الحكم عن محل العلة **قوله** (جائز لذاته) يعنى انه ممكن فى ذاته فعلى تقدير وقوعه لو تعدى حكمهما الى الكل يلزم اجتماع الضدين **قوله** (امرا ممكنا) ان اراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدى يكون قيام كل منهما ممكنا فى نفس الامر فممنوع وان اراد انه على ذلك التقدير يكون ممكنا عند التعقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فسلم لكن لايجدى نفعا لانه لابد من امكانه فى نفس الامر ليترتب عليه لزوم المحال فى نفس الامر **قوله** (وقولهم الخ) اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثانى مع التعرض للجواب عما يوضحه **قوله** (بان امتناع تعدى الحكم الخ) هذا الحكم اخص من المدعى لان المراد منه

ضرورى والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله فى بحث الوجود وشرع فى جواب الالزامات التى ذكرها الاستاذ بقوله (واما الفعل فلايوجب لمحله حكما) ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) حكما (والا كان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية ❊ المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم فى بيانه) اى فى بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لايكون موجبا له قطعا) بل لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتى امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من احتج عليه بوجوه ❊ الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذلامزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) اى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالما جاهلا) معا (قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لافى سلب الصفة) فانا ندعى انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لانه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه واليه اشار بقوله (وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين اذعدم العلم جهل وعدم الجهل علم و بينهما) اى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف

قوله فلايوجب لمحله حكما) قيل الاولى ان يترك لفظ لمحله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما ثبوتيا كما لايخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لايوجب لمحله حكما ثبوتيا فضلا عن ان يفيده لغير محله

قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية) اى غير ثابتة فى الخارج لانها غير موجودة فيه اذ لاينافى كونها حكما ثبوتيا

قوله العلة وجودية باتفاقهم) ظاهر قوله فان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لايكون موجبا له يدل على ان المراد بالوجودى هو الثابت لا الموجود ويدل عليه ايضا قوله باتفاقهم لان اباهاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثانى والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لامجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دال على الثبوت المدعى وجوب تحققه فى العلة اتفاقا غاية مافى الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا فتأمل

قوله وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين) فيه بحث لان الظاهر ان كلامهم فى العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عدمهما

قوله تضاد وتناف) فسر التضاد بالتنافى الذى هو اعم ليمكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة

❊ سيالكوتي ❊

امتناع تعدى الحكم عن محل قام به الصفة كعالمية زيد بعلم عمرو والمدعى امتناع تعدى الحكم عن محل العلة مطلقا سواء كان له محل اولا ولذا تعرض فى الاحتجاج لنفى كون العلة قائمة بنفسها فاقيل ان دعوى الضرورة تنافى الاحتجاج وهم **قوله** (والتمثيل للتوضيح) لاللاثبات فالمناقشة بانه لايصحح الكلية مكابرة **قوله** (لانه مر مثله الخ) حيث انه ذكر قال بعض الفضلا ان اشتراك الوجود بديهى ومنعه مكابرة وللتفاوت بينهما فى البيان واتحادهما فى المقصود زاد لفظ مثله **قوله** (صفة اعتبارية) اذلوكانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات **قوله** (حكما) اى ثبوتيا **قوله** (العلة وجودية) اى موجودة فى الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلثة والمعارضة **قوله** (بل لابد الخ) اضرب عما فى المتن لان عدم كون العلة نفيا صرفا لايستلزم كونها موجودة لجواز ان يكون امرا ثابتا **قوله** (امرا وجوديا) اى موجودا بناء على امتناع تعليل الحال بالحال لان العلة لابد ان تكون اقوى فى الثبوت من المعلول كما مر فى تفاريع القول بالحال انهم قسموا الحال الى معلل بصفة موجودة والى غير معلل وان مانقل من ابى هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ماينفيه **قوله** (اذلامزية لاحدهما) اى العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوما فاذا جاز ان يكون العلم المعدوم علة لامر ثبوتى اعنى العالمية لزم كون الجهل الذى هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم العدمى وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية بطريق الاولى بخلاف مااذا قلنا ان العلم الموجود علة للعالمية الثابتة فانه حينئذ لايلزم كون الجهل علة للجاهلية لمزية العلم على الجهل من حيث الوجود فيجوز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولايصلح علة لشئ **قوله** (فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يمتنع اجتماعهما لاارتفاعهما **قوله** (كان ذلك المحل عالما جاهلا) بناء على عدم الفرق بين علمه لاولاعلم له **قوله** (قلنا الخ) حاصله انه فرق بين لاعلم له وعلمه لا والنزاع فى الثانى دون الاول **قوله** (وايضا فلانسلم اجتماع الخ) يعنى ان مقدم الشرطية اعنى قوله فاذا عدما محال فيجوز ان يستلزم المحال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلايمكن اجتماع عدميهما **قوله** (وتناف) حمل التضاد على المعنى اللغوى ليتم التقريب

فان قلت نحن نقول لوجاز ان تكون العالمية معللة بعلم عدمى لجاز ان تكون الجاهلية معللة بجهل عدمى فاذا اجتمع هذان العدميان فى محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لانسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لانسلم امكان اجتماع هذين العدمين مع مابينهما من التقابل ولاسبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا * الوجه (الثانى شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولا يتصور فى العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا (قلنا ان اردت بالقيام) اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب ان تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (او اتصافه به) يعنى وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمى) كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللا ايجاب (عدمى) لصدقه على المعدومات فاذن لابد ان تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قدعرفت مافيه) وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمى الوجود فى الكل هذا خلف (اوالعلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالحال (اوالعلم) اى كونه علما (وانه حال فليس بموجود) فثبت ان العلة قدلاتكون موجودة (قلنا) الموجب للعالمية هو (العلم الذى هو موجود وفرق بينه و بين العلم مع الوجود) و بينه و بين كونه علما * المسئلة (الرابعة العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (اى كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) اعنى وجوب الاطراد

﴿ سيالكوتى ﴾

اذا تحقق التضاد لايقتضى امتناع ارتفاعهما بخلاف التنافى **قوله** (فان قلت الخ) تحرير للاستدلال المذكور بحيث يندفع المنعان وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعنى لوجاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم اذلافرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكما ثبوتيا ولابين علتيهما لكونهما معدومين فاذااجتمع هذان العدميان اى اتصف محل واحد بهما لزم كونه عالما وجاهلا معا فاندفع المنع الاول لاعتبار ثبوتهما لشئ واحد والثانى لعدم كون احدهما عدما للآخر **قوله** (قلت لانسلم الخ) حاصله انه حينئذ يكون الشرطية اتفاقية اذلاعلاقة بين المقدم والتالى بخلاف مااذااعتبر الجهل البسيط فانها حينئذ تكون لزومية كما عرفت مع ورود المنع الثانى لان العلم والجهل متقابلان وانلم يكن احدهما عدما للآخر **قوله** (شرط العلة قيامها الخ) بناء على ماثبت من امتناع تعدى الحكم عن محلها **قوله** (يعنى وان اردت الخ) اشارة الى ان كلمة او للتخيير بين ارادتيهما فيؤل الى معنى الواو **قوله** (فيكون كل وجود كذلك) فيه منع ظاهر **قوله** (اى كونه علما) اى حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كماهو الشائع فى عباراتهم **قوله** (العلة العقلية التى كلامنا فيها) اى علة الحال لاالعقلية مطلقا اعنى مايكون عليتها بحسب العقل فانها لايجب ان تكون مطردة ومنعكسة الاان تكون موجبة **قوله** (دون العلة الشرعية) بيان لفائدة التقييد بالعقلية **قوله** (يستلزم وجودها) يعنى ان معنى الاطراد الاستلزام فى الوجود وماذكر من الشرطية بيان للاستلزام اقيمت مقامه وكذا

قوله فان قلت نحن نقول الخ) هذا اشارة الى رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والافلاجهة له اصلا لان جوابه قد فهم بل صرح به فى قوله وايضا فلانسلم الخ

قوله شرط العلة قيامها بالمحل الذى يوجب له الحكم) هذا مبنى على ماهو المختار ولا ينتهض دليلا على من قال بالتعدى فى توابع الحيوة كعامة المعتزلة الاان يحال على المقايسة فلوابقى المحل على اطلاقه كما فى عبارة المتن لاينتهض دليلا لهم ايضا لكن ينتهض دليلا للبصرى بين الذين لايشترطون المحل اصلا

قوله فيكون كل وجود كذلك) مبنى على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤه يقولون بتماثل الوجودات

قوله وانه حال فليس بموجود) قداشرنا فى صدر البحث الى ان المراد بالوجودى فى عنوان البحث الثابت لا الموجود فى الخارج والحال ثابت فلا يتجه المعارضة بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على مدعى الوجود ايضا

(مما لاخلاف فيه اصلا) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسة) يستلزم عدمها عدم حكمها (اى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولاخلاف فيه) اى فى الانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (واوجبه) اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا الله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة (و يلزمهم) احد امرين (اما تعليل العالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة اولا لا توجب كون محلها عالما (او ثبوتها من غير علة) وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولاعلة مغايرة له جاز ان تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله (فجاز فى المقارنة فى العلم) اى فجاز الثبوت بلاعلة فى العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة فى المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهى غير مطردة ايضا واما قوله (وسيأتى تمامه فى بحث الصفات) فاشارة الى ماذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لايعلل سواء وجدت العلة اولم توجد والى جوابه الذى فصله هناك ﴿ واعلم ﴾ ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لان الاطراد و الانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لايقال) اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فبماذا تمتاز العلة عن غيرها) وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء (لانانقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولايصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا (او بدليل آخر) يرشدنا الى تميز العلة عما يشاركها فى الاطراد والانعكاس * المسئلة (الخامسة ايجاب العلة) لمعلولها (لايكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضرورى (فانه لايتصور علم بلا عالمية) يعنى انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف

﴿ سيالكوتى ﴾

الحال فى الانعكاس **قوله** (مما لاخلاف فيه) لان الايجاب مأخوذ فى مفهوم العلة **قوله** (بلاعلم وقدرة) اى زائدة على ذاته تعالى بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى **قوله** (قصد المبالغة) فان مقارنة الظرف مع المظروف اشد من مقارنة المجاورة **قوله** (فاشارة الى ماذهبوا اليه) اى المعتزلة **قوله** (والى جوابه الخ) قال المصنف فى المرصد الرابع فى الصفات الوجودية الثانى اى من احتجاجات المعتزلة على نفى الصفات عالميته وقادريته واجبة فلايحتاج الى الغير والجواب ان القابلية عندنا ليست امرا وراء قيام العلم فيحكم بانها واجبة وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لايمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر انتهى وفيه ان مرادهم انها مقتضى ذاته تعالى كوجوده تعالى فلايحتاج الى غير ذاته تعالى **قوله** (ولايصدق عكسه) عطف على يصدق معه اى ايجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضرورى نعم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضرورى ومن لم يفهم قال ان قوله ولايصدق مستأنف منقطع عما قبله والالكان داخلا فى حيز العلم الضرورى السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة ايضا مستدركا

قوله وقالوا الله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق الشارح فى الموقف الخامس ان مآل كلامهم نفى الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقا فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثانى لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم

قوله ولاعلة مغايرة الخ)لايخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا تأمل

قوله والواجب لايعلل الخ) هذا عند ابى هاشم واتباعه واما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هى الالوهية

قوله ولايصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله والالكان داخلا فى حيز العلم الضرورى السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة ايضا مستدركا

على العلم بشئ آخراصلاوهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الابعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط ايضا (بالحياة وانتفاء اضداده) اى اضداد العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم فى نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام فى شروط تأثيره) وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة و بين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لاسترة به ❊ المسئلة (السادسة لاتوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هوالتفصيل الذى اشاراليه بقوله (واعلم انه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد اومن الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والالزم عدم الانفكاك اوعدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لايسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة هى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضى) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بان القاضى لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واماعدم اطراد تلك العلة (واثبت) ابوسهل (الصعلوكى) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سيأتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد فى تعلق العلم) الواحد (او) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولامحذور فى تعدد التعلقات فى حقه تعالى (واما فى الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم ❊ الاشكال (الثانى الحياة توجب صحة العالمية و) صحة (القادرية) فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين (قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهى شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للصحتين

❊ سيالكوتى ❊

قوله (والمقدر خلافه) فيه بحث لان المقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاتهما وهو لاينافى التلازم بالنظر الى العلة قوله (قيل ههنا اشكالان الخ) ايرادهما بين شق التفصيل اشارة الى ورودهما على الشق الاول منه وفى لفظ ههنا اى فى ان العلة لاتوجب حكمين مختلفين اشارة الى ورودهما على نفى الايجاب مطلقا وكذلك عدم تقييد العالميات بما يجوز الانفكاك بينهما اشارة الى الامرين قوله (مع تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقيهما قوله (لزم من تعليلهما الخ) لايجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على امر آخر قوله (اوتعلق الخ) على سبيل منع الخلو قوله (ولامحذور الخ) لكونها امورا اعتبارية لايجرى التطبيق فيها قوله (الاشكال الثانى) جعل كل واحد من صورتى النقض اشكالا برأسه لكون جواب كل منهما مخالفا لجواب الآخر قوله (شرط لوجود العلة) اى العلم والقدرة واطلاق المصحح على العلة لماسيجئ فى بيان الفرق ان العلة مصححة اتفاقا اى مؤثرة فى صحة المعلول وموجبة لها لايقال يلزم الاشكال فى العلة لكونها موجبة للحكم ولصحته لان ايجابها للصحة ليس الاتبع ايجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته قوله (لاعلة موجبة للصحتين) لتوقفهما على انتفاء اضداد العلم بواسطة توقف العلم عليه نعم انها موجبة لصحة العلم والقدرة وليس يلزم من ايجابها

قوله فان قيل اقتضاء العلم الخ) هذا معارضة البديهة بالبديهة اومنع لبديهة الحكم السابق فى المآل فلا يرد ان الحكم ضرورى ولاوجه لمنع الضرورى

قوله واثبت الصعلوكى) يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى اوعدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقهما لزم استدراك القول بعدم تناهيهما بل بتعدد كل منهما

قوله واما فى الشاهد فالعلم متعدد) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات فى الغائب و بتعدده مع تعددها فى الشاهد سيجئ فى بحث العلم

هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (واما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالعلم بها) اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لايجوز الانفكاك فى شئ من الجانبين (فقال امام الحرمين يجوز الامران) فلايحكم فيها اى فى الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولابتعددها الا بدلالة السمع على احدهما (و) قال (الآمدى) الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران (فى الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات (ويمتنع) ذلك (فى) الاحكام (المختلفة الاجناس فى الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة (و) امافى (الغائب) فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما فى الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف فى التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال فى القادرية ونحوها ❊ المسئلة (السابعة لايثبت حكم) واحد (بعلتين عكس الاول) وهو انه لايثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع اوالبدل اوالتركيب والكل باطل (اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كامر) فى ان الواحد بالشخص لايعلل بعلتين (ولان العلتين اما مثلان اوضدان فلايجتمعان) فى محل واحد فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه (اومختلفتان فيجوز افتراقهما) فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم (فلااطراد) للعلة الثانية وان ثبت فلاانعكاس للعلة المنتفية وقد يمتنع جواز الافتراق بين المختلفتين قال الآمدى والمختلفان لابد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لاقادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (واما على البدل فلضرورة انه لايجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلى ضرورى (فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل (بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لامخالفة بين العلمين الابعارض) كالقدم

❊ سيالكوتى ❊

لصحتيهما كونها موجبة لصحة العالمية والقادرية لتوسط العلم والقدرة بينهما قوله (هذا ان جاز الخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكورا سابقا لبعد العهد قوله (والعالمية بالعلم بها) اى العالمية بالعالمية حال كونها مقارنة وملابسة بالعلم بالعالمية الاولى زاد لفظ العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الاحوال فان علة الحال لابد ان تكون صفة موجودة عند الجمهور قوله (فانهما) اى العالميتين متلازمتان بناء على ماسيجئ من امتناع انفكاك العلم بالشئ عن العلم بالعلم به قوله (يجوز الامران) وهو ان يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد وان يكون الاولى معللة بالعلم بالسواد والثانية بالعلم بالعالمية الاولى قوله (فى الاحكام المختلفة الاجناس) وان كانت متلازمة كالمريدية والقادرية قوله (وجب تعليلها) لان اختلاف المعلول يستدعى اختلاف العلل قوله (فقد سبق الخ) يعنى ليس فيه تعدد العالمية قوله (على الجمع) اى كل واحدة منهما مؤثرة فيه فى زمان واحد وعلى البدل بان يكون كل واحدة منهما مؤثرة فيه لافى زمان واحد اوعلى التركيب بان يكون بمجموعهما مؤثرا فيه مع كون كل منهما كافية فى ايجابه كما قال الاستاذ فى فعل العبد من ان المؤثر فيه مجموع قدرة الله وقدرة العبد وان كانت قدرة الله كافية فى وجوده فاندفع ما قيل انه حال التركيب يكون كل منهما غير موجبة للمعلول فلا يكون علة لانها مايوجب المعلول قوله (فلاتكونان موجبتين الخ) بناء على مامر من وجوب قيام العلة بمحل الحكم وامتناع التعدى قوله (وقد يمتنع الخ) بناء على جواز التلازم بين المختلفين قوله (لابد ان يختلف احكامهما) فلايجوز ايجابهما لحكم واحد والالزم ايجاب كل واحدة من المختلفتين بحكمين المتفق والمخالف قوله (العالمية) اى المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق قوله (على سبيل البدل) فانها كانت فى الازل معللة بعلمه تعالى ثم صارت معللة بعلمنا قوله (قلنا الخ) يعنى لانسلم ان علة العالمية المطلقة متعددة بل واحدة هى حقيقة العلم المتحدة فى الواجب

قوله كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها) هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشئ يستلزم العلم بالعلم والا يجوز الانفكاك بين العالميتين مما لاشك فيه والقول بان المراد عالمية الله تعالى فامتناع الانفكاك ظاهر مردود بان لاتعدد فى عالميته تعالى عند غير القاضى وابى سهل واطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جدا ثم الظاهر ان العلم فى قوله بالعلم بها مقحم مستدرك

قوله اوالتركيب) لايخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس فى هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها الاان الكلام فى جعل هذا الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة فكأنه اراد بالعلل مايشمل الناقصة

قوله فلاتكونان موجبتين لحكم واحد فيه) مبنى على هو المختار من ان العلة لابد من ثبوتها لمحل الحكم وقدمر الكلام فيه

قوله فلااطراد) انما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ماقاله الشارح فى المسئلة الرابعة من ان عدم الانفكاك يستلزم عدم الاطراد

قوله قال الآمدى والمختلفان الخ) هذا جار فى الضدين ايضا

قوله فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل الخ) اى جاز التعليل بداهة فان العالمية يجوز عقلا ان يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس

قوله قلنا لامخالفة بين العلمين الخ) يتجه عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف فى الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الخ

والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثرا) في الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثرا) فيه (مجتمعتين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولاشك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته (ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة) كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما ❊ المسئلة (الثامنة في الفرق بين العلة والشرط) على رأي مثبتي الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد) فيوجد ولا يوجد معه المشروط (كالحياة للعلم ❊ الثاني العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي) فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا (❊ الثالث قد يكون) الشرط (متعددا) بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (اومركبا) بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط (❊ الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته) يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة الحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تنعكس) اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا

❊ سيالكوتي ❊

والممكن بناء على ان حقيقته صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به **قوله** (انما هو لذاتها) بناء على ما مر من امتناع توقف ايجاب العلة على شرط **قوله** (لا كل واحدة) هذا ممنوع لان الكلام في ان يكون كل واحدة منهما علة ولا يكون العلة علة الا ان تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط كما مر فالمنع الذي ذكره الشارح قدس سره مبني على الغفلة عن محل النزاع وهو ان مجموع العلتين الموجبتين بالاستقلال علة للحكم ولاشك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها **قوله** (لم يكن هناك اختلاف في احكامهما) اذ لا يجوز ان يكون لعلة واحدة حكمان احدهما مخالف والآخر متفق **قوله** (في الفرق بين العلة والشرط) لما كان الحكم يدور مع الشرط في بعض الصور كما يدور بالعلة كالمريدية فانه يدور مع القدرة التي هي شرط لها كما يدور مع الارادة احتيج الى الفرق بينهما ثم انك قد عرفت انه يمتنع توقف ايجاب الحكم بعد وجود العلة على شيء فما هو شرط للحكم يكون شرطا لوجود العلة فلذا يتعرض في بعض الوجوه لشرط العلة وفي بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك بالتأمل **قوله** (لا ما يؤثر الخ) اشارة الى ان القصر في قوله لا معنى للشرط الا ما يتوقف الخ اضافي فلا يرد منع الحصر **قوله** (لابد ان يكون وجوديا) وانتفاء المانع كاشف عن الوجودي **قوله** (الشرط) اي بلا واسطة فظهر انقسامه الى المتعدد والمركب وعدم ورود ان اجزاء المركب بصا شرط فيكون متعددا **قوله** (كما عرفت) من ان العلة صفة توجب لمحلها حكما **قوله** (يكون شرطا للحكم الخ) اي من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم وكل ما هو شرط لوجود العلة شرط للحكم وقد لا يكون شرطا للحكم بناء على جواز كون العلة خارجة عن محل الحكم وانما قيد بالحيثية لامتناع توقف الحكم عليه لا من هذه الحيثية لامتناع توقف ايجاب العلة على شرط **قوله** (قال به القاضي) وعنى بالتوقف المأخوذ في تعريف

قوله لم يكن هناك اختلاف في احكامهما) لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص
قوله اومركبا) الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من اجزائه فيتعدد الموقوف عليه ههنا ايضا ان التوقف ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في المتعدد وايضا المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور
قوله لانه لا يكون مؤثرا) لا لان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا بل لضرورة ان العالمية لا تعلل بغير العلم وهو ليس محلا لها

والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل يكتفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من اللبنتين) المتساندتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتعلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحدث) ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التي تكون علة كالعلم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفي) كون (الشرط) مصححا لمشروطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم) فانه ذهب الى ان الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) اي توقف العلم في صحته (على شروط اخر) كانتفاء اضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن ان تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

❊ الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد ❊

خمسة (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية)

❊ سيالكوتي ❊

الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه على ما سيجيء نقلا عن الاربعين في المقصد الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان **قوله** (فان قيام كل منهما) اي القيام الخاص العارض لكل منهما ممتنع بدون القيام الخاص الاخرى بمعنى استلزام كل منهما للاخرى فاقبل لا دور ههنا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشيء **قوله** (مع انقطاع ذلك التعلق) اذ لو بقي تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل **قوله** (من قبيل الذوات) المراد من الذات ما يقابل الحال اي من الامور الموجودة اصالة **قوله** (وهي لا تعلل) اذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون الا للاحكام **قوله** (بخلاف الاحكام) فانها تعلل **قوله** (والشرط قد يكون معلولا) ليس هذا داخلا في حيز الفاء لانه ليس مستفادا مما قبله بل معطوف على مجموع الفاء ومدخوله اي معنا مقدمة صادقة في نفس الامر وهي ان الشرط قد يكون معلولا فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بان العلة لا تكون معلولة اصلا والشرط قد يكون معلولا وانما لم يكتف على ما يستفاد من المتن لان وجود الشرط لعلة الحكم وعدم وجود العلة لها لا يفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بان يكون لاحدهما حكم لا يكون للآخر **قوله** (بل اتفق الخ) اضرب عن عدم الاتفاق لانه يجامع الاختلاف فلا يحصل الفرق بخلاف الاتفاق **قوله** (وقد اختلف الخ) فان مثبتي الاحوال من الاشاعرة يعللونه بصفات موجودة ومن المعتزلة ينفونه سوى البهشمية فانهم يعللون الحال بالحال بناء على ما نقل من ابي هاشم **قوله** (التي هي اعم الخ) ولذا لم يقل في تقسيمها وتقسيم الاعم قد يكون مما يتوقف عليه مباحث الاخص كما فيما نحن فيه فلذلك جعله مقدمة لها **قوله** (وقد يؤخذ) في تعريفها كما يجيء في قولهم العرض ما كان صفة لغيره تأييد لكون الصفة اعم **قوله** (الصفة الثبوتية) اي ما لا يكون

قوله كقيام كل من اللبنتين الخ) قد يقال لا دور ههنا اصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى
قوله فان العلم من قبيل الذوات) الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد تستعمل فيها

احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذلايجرى فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعنى الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهرا وموجودا وذاتا) اوشيئا وقد يقال هى مالايحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ل العبارتين واحد (ومعنوية وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز) وهوالحصول فى المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر (والحدوث) اذمعناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هى مايحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وماذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون (وقال بعض) من اصحابنا كالقاضى واتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولايمكن تصورا انتفائها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهى مايصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قدقسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لامعنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (واما عند المعتزلة فاربعة اقسام) اى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة (الاول) الصفة (النفسية فقال الجبائى) واتباعه منهم (هى اخص وصف النفس) وهى (التى بها يقع التماثل) بين

❊ سيالكوتى ❊

السلب معتبرا فى مفهومه **قوله** (نفسية) اى منسوبة الى ذات الشئ ونفسه غيرزائدة عليه فى الخارج **قوله** (تدل على الذات) دلالة الاثر على المؤثر لكونها مأخوذة من نفس الذات والمراد بالذات مايقابل المعنى اى مايكون قائما بنفسه **قوله** (دون معنى زائد الخ) اى لايدل على امر قائم بالذات زائد عليه فى الخارج وان كان مغايراله فى المفهوم فلايتوهم انه كيف لايكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة ولهذا ظهران الصفات السلبية لاتكون نفسية لانه يستلزم ان يكون الذات عين السلوب فى الخارج **قوله** (مالايحتاج وصف الذات) اى توصيف الذات به الى ملاحظة امر زائد عليها فى الخارج بل يكون مجرد الذات كافيا فى انتزاعها منه ووصفه بها و بهذا المعنى ايضا لايجوز ان يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى بلاحظ السلب بالنسبة اليه **قوله** (تدل على معنى زائد على الذات) اى تدل على امر غير قائم بذاته زائد على الذات فى الخارج ولاشك ان السلوب لاتدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه **قوله** (بناء على الحال) فانه صفة قائمة بموجود فتكون دالة على معنى زائد على الذات فلايصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افراده منها كالجوهرية واللونية والسوادية **قوله** (مالايصح توهم الخ) اى لايكون توهم الارتفاع صحيحا مطابقا للواقع ولذا لم يقل مالايتوهم فان التوهم ممكن بل واقع لكن خلاف مافى نفس الامر **قوله** (ولايمكن تصورانتفائها الخ) اى تصورا مطابقا للواقع فلاينافى ماتقرر من انه يمكن تصورانفكاك اللازم عن الملزوم وان كان المتصور محالا بخلاف الذاتى فان التصور فيه كالمتصور محال **قوله** (الى اقسام اربعة) بتقسيمين الاول الصفة الثبوتية امان تكون اخص صفات النفس وهى الصفة النفسية اولا فهى امان تكون معللة بمعنى زائد على الذات فهى المعللة اولا تكون معللة كالعلم والقدرة منا والعالمية والقادرية للواجب تعالى فعلى هذا يتحقق الواسطة بين النفسية والمعنوية والثانى الصفة امان تكون حاصلة بتأثير الفاعل وهى الحدوث اوتابعة لها من غير تأثير متجدد فيها سواء كانت معللة بمعنى زائد اولا والصفات النفسية خارجة عن القسمين **قوله** (وهى التى الخ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهى اشارة

قوله بناء على الحال) وكونها زائدة على الذات مع كونهامن صفات النفس كامر

قوله مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) قدسبق توجيهه فى المقصد التاسع من مرصد الوحدة والكثرة فلينظر فيه

قوله اخص وصف النفس الخ) قدبينا فيما سبق ان المراد وصف لااخص منه لاانها اخص من جميع اوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية فى المركبات التى فصلها يساوى نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التى بهايقع التماثل وعلى هذاينبغى ان يجعل وصف النفس اعم من الصفة النفسية حتى لاينافى قولهم بعدم جوازاجتماع صفتى النفس ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائى الاان يدرجها فى الصفة المعنوية ويقول بتعليلها بالالوهية كما يقول به ابنه ابوهاشم ثم الاجناس والفصول وكذا لوازم الماهية ايضا خارجة على تقسيمه من الاربعة ولايجدى ان يقال مذهبه ان الكل مشترك فى الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ماسيجئ فى الالهيات لان الكلام فى الحيوان والناطق سواء عداجنسا وفصلا ام لا الا ان يدرجها فى المعنوية ويقول بتعليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية

المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتى النفس) فى ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الآخرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هى الصفة اللازمة) للذات (فجوزوه) اى جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتى نفس فى ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشئ واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل فى ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته (واتفقوا) وفى نسخة المصنف واثبتوا (انها) اى الصفة النفسية (يشترك فيها الموجود والمعدوم) بمعنى انها تكون ثابتة للشئ فى حالتى وجوده وعدمه ❊ القسم (الثانى) الصفة (المعنوية فقال بعضهم) هى (الصفة المعللة) بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هى الصفة (الجائزة) اى غير اللازمة الثبوت لموصوفها ❊ القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهى) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة اعنى الحدوث صفة (نفسية اذلاتثبت حال العدم) مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لاتعلل بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهى التى لاتحقق لها فى حالة العدم ولايتصف بها الممكن الابعد وجوده (ولاتأثير للفاعل فيها) وهى منقسمة الى اقسام (فمنها) ماهى (واجبة) اى يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول فى المحال والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهى (ممكنة) اى غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهى اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة او معصية) وتعظيما اواهانة فان الفعل قديوجد غير متصف بشئ من ذلك اذالم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قدوجد ولايكون امرا اذالم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) اى غير تابعة للارادة (ككون العلم ضروريا) فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة (وبينهم خلاف فى تبعية الاتقان للعلم) اوالارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه فى بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر فى اتقان الفعل

❊ سيالكوتى ❊

الى ان الموصول مع الصلة خبر لقوله هى بيان لحكم الصفة النفسية زيادة التوضيح وليست صفة تقييدية لاخراج شئ فان اخص وصف الشئ لايكون الا مايكون مأخوذا من تمام الماهية بخلاف المأخوذ من الجنس فانه اعم منه صدقا والمأخوذ من الفصل القريب فانه اعم مفهوما وان كان مساويا له من حيث الصدق كالناطقية والانسانية **قوله** (ولم يجوزوا الخ) لامتناع ان يكون لشئ واحد ماهيتان **قوله** (ولم يجعلوا الخ) وكذا القابضية والاولى التعرض لها **قوله** (الصفة اللازمة) وعلى هذا لاواسطة بين النفسية والمعنوية **قوله** (بمعنى انها الخ) لابمعنى انها يتصف بها الموجود والمعدوم مطلقا كما يتبادر الى الفهم **قوله** (ما الخ) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فانها غيرمعللة بمعنى زائد على الذات عندهم لنفيهم الصفات **قوله** (مع ان المعدوم الخ) لم يظهر لى فائدة هذه الضميمة مع ان الكلام تام بدونها لانه اذالم يكن ثابتا حال العدم لم يكن عندهم صفة نفسية لانها ثابتة حالتى الوجود والعدم **قوله** (وهى التى لاتحقق الخ) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث **قوله** (ولايتصف الخ) احتراز عن الوجود **قوله** (ولاتأثير الخ) اى اصالة **قوله** (وككون الامر امرا) اى كون الصيغة المخصوصة طلبا للفعل استعلاء **قوله** (تابعة لحدوث العلم) ولذا لايتصف علم البارى بشئ من الضرورة والكسب

قوله يشترك فيها الموجود والمعدوم) فان قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحيوة عندهم فلايوصف بهما المعدوم مع انهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم والموجود فى الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولاينافيه عدهم اياها من توابع الحيوة لان المعدوم عندهم متصف بالحيوة ولذاعده الرازى جهالة بينة كما سبق فى خاتمة المقصد السادس فى ان المعدوم شئ ام لا

قوله وقيل هى الصفة الجائزة) لايخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولوعلى بعضه الا ان يعتبر قيد آخر يخرجه اويكتفى بالاختلاف بالحيثيات

قوله ولا صفة معنوية لانها لاتعلل الخ) هذا التعليل يدل على انه اراد ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق اى على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثانى منهما اذ الظاهر ان المراد بالصفة الجائزة غير اللازمة فى حالتى الوجود والعدم والحدوث كذلك

قوله وكالحلول فى المحال والتضاد للاعراض) لايصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الحلول فى الفناء على ماسيأتى الا عند بعض المعتزلة

قوله بلا قصد وارادة) قيل عدم القصد ممنوع غايته عدم الشعور به

هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان مايؤثر فيه العلم لافرق فيه بين العلم الضرورى وغير الضرورى لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ماكان مقدورا مخترعا للمريد دون ماكان منها ضروريا وقال الآخرون لافرق بين الارادتين كالافرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (فى الحسن اهو مما يتبع الحدوث وجوبا) كالقبح فيكون من قبيل الواجبة (او) هو مما هو يتبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

﴿ المرصد الاول فى احكامه الكلية ﴾

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد ❊ الاول فى تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فوجود قائم بمتحيز) هذا هو المختار فى تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هى غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية فى التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ماكان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة فالووجد لقام بالمتحيز) وانما اختاروا هذا التعريف (لانه) اى العرض (ثابت فى العدم عندهم) منفك عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولايقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الفناء) اى فناء الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذى هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج فى الحد (ولا ينعكس) ايضا (على اصل من اثبت) منهم (عرضا لافى محل كابى الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض انواع كلام الله لافى محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافى محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لايلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع اى فى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ماكان مقدرا الخ) وارادتنا مقدورة مخترعة عندهم بناء على انهم فسروا الارادة بميل يتبع اعتقاد النفع لابالصفة المرجحة فلا يرد انه لوكانت الارادة مقدورة لزم تسلسل الارادات قوله (كما ستعرفه) فى بحث امتناع قيام العرض بالعرض قوله (وهو منقوض الخ) الا ان يخص كلمة مابالموجود قوله (بصفاته الخ) فانها ليست باعراض بناء على ان العرض قسم الحادث مع صدق التعريف عليها اذا قيل بالغيرية بين الذات والصفات والافخارجة بقيد الغيرية قوله (ولايقوم الخ) بناء على قولهم بان الثابت فى العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فانه من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وقدمر ذلك قوله (اى فناء الجوهر) فسره بفناء الجوهر اذ العرض لايبقى زمانين عندهم حتى يطرو الفناء كما سيجئ فى المقصد الثالث من المرصد الثانى من موقف الجوهر قوله (والامتناع الخ) دفع لما يتوهم من ان خروجها لايضر لانه لايطلق العرض عليهما يعنى ان عدم الاطلاق تأدبا لايوجب عدم دخولها فيه قوله (فماهية اذا وجدت الخ) اعلم انه قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض وعرفوا الجوهر بالموجود لافى موضوع ولما ورد عليهم الاشكال بانه يلزم ان لايكون الجواهر الحاصلة فى الذهن جواهر لكونها موجودة فى موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلى او الى الوجود الخارجى قالوا المراد ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع اى لانعنى به الشئ المحصل فى الخارج الذى ليس فى موضوع بل اووجد لم يكن فى موضوع سواء وجد فى الخارج اولا فالتعريف شامل لها ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل فى موضوع ولا منافاة بين كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود فى موضوع لامايكون فى موضوع اذا وجدت كذا قال المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة فى بحث

قوله بشرط كون الفاعل عالما به) والامجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لايؤثر فيه

قوله ماكان مقدورا مخترعا للمريد) فان قلت ارادتنا ليست مقدورة لنا اصلا والااحتاج حصوله فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى مالا يتناهى قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع كما هو مذهب اهل السنة واما اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع او بنفس ذلك الاعتقاد فيجوز ان تكون مقدورة ومخترعة كما سيجئ فى بحث الارادة

قوله وهو منقوض بالصفات السلبية) وبالاعدام ايضا فاما ان يحال على المقايسة اويفسر الصفات السلبية بمايتناول الاعدام

قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات) واما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والايخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله

قوله فالووجد لقام بالمتحيز) قيل الاولى ان يقال فاذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب ولك ان تمنع كون السلوب والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا آخر نعم لو بدل لفظ لو باذا لظهر خروجها عن التعريف وشموله للموجود بالفعل

قوله ويرد عليهم الفناء الخ)هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح فى المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفانى

قوله ان بعض انواع كلام الله تعالى) ذهب ابو الهذيل العلاف واصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى فى محل وهو قول كن وبعضه لافى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار

قوله وكبعض البصريين)منهم ابو الهذيل العلاف كما صرح به المصنف فى المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق ههنا يأباه

قوله فماهية اذا وجدت الخ) ان ابقى على ظاهره يلزم ان لايكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السالمى وان قدر المضاف اى ذوماهية يلزم ان لايكون الجواهر الكلية جواهر الاان ٢

محل مقوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق) ى قولنا وجد كذا فى كذا اما بطريق الاشتراك اوالحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء فى الكل والكلى فى الجزئى وكوجود الجسم فى المكان اوالزمان ومثل كون الشئ فى الصحة اوالمرض وكونه فى السعادة (ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع) بحيث لايتمايزان فى الاشارة الحسية كما مر فى تفسير الحلول وقد يتوهم من

﴿ سيالكوتى ﴾

الوجود الذهنى وتبعه من جاء بعده ونص لعدم اشتراط الوجود بالفعل فى الجوهر حتى قال بعضهم ان المركب الخيالى كجبل من ياقوت وبحر من زيبق لاشك فى جوهريته انما الشك فى وجوده اقول هذا مخالف لتصريحهم بان المقسم الممكن الموجود اذ لايمكن ان يراد به مامن شانه ان يوجد فى الخارج لان كل ممكن كذلك فلا فائدة فى التقييد ويستلزم بطلان انحصاره فى القسمين اذ يصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد فى الخارج كان لافى موضوع او يكون موجودا فى الخارج فى موضوع فيخرج مالايكون بالفعل فى موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم والحق ان الوجود بالفعل معتبر فيه كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا فى موضوع وتفسيرهم بماهية اذا وجدت ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى والى ان المعتبر فى الجوهرية كونه بهذه الصفة فى الوجود الخارجى لافى العقل اى انه ماهية اذا قيست الى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة اليه كانت لافى موضوع ولاشك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة فى الخارج لافى موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن فى موضوع فهى جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال فى العرض وهذا هو المنصوص فى الشفاء حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقال ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهى صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لاتكون فى موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لافى موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة فى الاعيان لافى موضوع اى ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده فى الاعيان ان تكون لافى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث انه جوهر اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لافى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل اولم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع ثم قال فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون جوهرا وتارة عرضا وقد منعتم هذا فنقول اما منعنا ان يكون ماهية شئ يوجد فى الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون فى الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لايحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا انتهى كلامه وبما حررناك ظهر ان الوجود بالفعل معتبر فى الجوهر والعرض وان معنى الموجود فى موضوع وماهية اذا وجدت كانت فى موضوع واحد لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا يرد ان لاخلاف فى اعتبار الوجود بالفعل فى تعريف العرض ولذا يستدلون بعدمية الوحدة وغيرها على عدم دخولها فى العرض فتعريف المصنف ليس بصحيح قوله (مقوم لما حل فيه) الظاهر مقوم لها واذا قالوا المراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض القائمة بالهيولى فانها موجودة فى محل متقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة اذ يصدق عليها انها موجودة فى محل مقوم للاعراض الحالة لكون الهيولى مقومة للاعراض الحالة فيها قوله (ومثل كون الشئ فى الصحة) اى كونه فى حال من احواله قوله (لايتمايزان) اى تحقيقا او تقديرا وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لاعلى سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لايكون بينهما تباين فى الوضع ويحصل للثانى صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثانى محلا كذا فى شرح المقاصد قوله (وقد يتوهم الخ) رد لما فى شرح العقائد للمحقق التفتازانى حيث قال ومعنى وجود العرض

٢ يختار الاول ولايعتبر الكلية فى الماهية بل يراد بها مابه الشئ هو هو جزئيا كان او كليا او يختار الثانى ويكتفى فى النسبة بذو بالمغايرة الاعتبارية

قوله اى قولنا وجد كذا فى كذا) اشارة الى ان ضمير يطلق راجع الى مطلق الوجود فى كذا لاوجوده المذكور سابقا لان الضمير فى وجوده راجع الى العرض وليست المعانى المختلفة كلها كوجود العرض فى المحل كما لايخفى

هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم ولايخفى ان امكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهيـة اذا وجدت فى الخارج لم تكن فى موضوع وان جاز ان يكون فى محل كالصورة الجسمية الحالة فى المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهيـة فى الجوهر والعرض ومن ثمه لم يصدق حد الجوهر على ذات البارى ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى اقسامه عند المتكلمين وهو) اى العرض (امامـا يختص بالحى وهو الحياة ومايتبعها من الادراكات) بالحواس (و) من (غيرها كالعلم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر مايتبع الحياة وحصرها فى عشرة باطل بلاشبهة (واما ان لايختص به وهو الاكوان) المنحصرة فى انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف فى كونها وجودية ولو كانت محسوسة

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الموضوع هو ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه لكنه موافق لمانقله المحقق الدوانى فى حواشيه من تعليقات الشيخ من ان وجود الاعراض فى انفسها هو وجود تهـا فى موضوعاتها قوله (اذ يصح ان يقال الخ) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده فى نفسـه وفيـه انالانسلم صحة هـذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو كان الوجود متقدما عـلى القيام لم يكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم فليكف للترتب باقياء التغاير الاعتبارى كما فى قولهم رماه فقتله قوله (ولايخفى ان امكان الخ) دليل ثان على التغاير وحاصله ان امكان الوجود الرابطى مغاير لامكان الوجود المحمولى لتحقق الاول فى الامور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثانى فى الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان ايضا متغايرين وفيـه ان التغاير بين الامكانين فى العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لايجدى نفعا اذ للمتوهم يقول ان وجوده فى نفسـه هو وجوده فى الموضوع قوله (وان جاز الخ) يعنى ان نفى الكون فى الموضوع اعم من ان لايكون فى محل كالمفارقات والهيولى والجسم او يكون فى محل لكن لايكون مقوماله كالصورة بالقياس الى الهيولى قوله (واشاروا الخ) يعنى ان قولهم اذا وجدت الخ اشارة الى ان الوجود الذى به موجوديته فى الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الى الفهم قوله (لم يصدق الخ) لان موجوديته بوجود هو نفس الماهية وان كان الوجود المطلق زائدا عليها وبهذا اندفع ماقيل ان حد الجوهر لايقتضى زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكماء قائلون بزيادته فلايخرج الواجب وقد يقال ان الماهية تدل على الكلية التزاما فبقيد الماهيـة يخرج الواجب وليس بشئ لانه يخرج الجواهر الجزئية عن الحد ولان الكلية لازمة للماهية بمعنى مابه يجاب عن السؤال بما هو الذى هو مصطلح المنطق لا الماهية بمعنى مابه الشئ هو هو الذى هو مصطلح الفلاسفة وقيل ان قولنا اذا وجدت يشعر بامكان الوجود فلا يصدق عليـه تعالى وفيه ان الاشعار بالامكان العام مسلم وهو متحقق فى الواجب والاشعار بالامكان الخاص ممنوع قوله (كالعلم الخ) مثال لغيرها بناء على ان الادراك الحسى ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعانى فى تعريفـه كامر قوله (وحصرها الخ) كما حصرها صاحب الصحائف فى عشرة الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كذا نقله بعض الناظرين وبطلانه اظهر من ان يخفى على من له ادنى فطانة ولعمرى كيف خفى على ذلك الفاضل قوله (محسوسة بالضرورة) اى بالبصر فهى داخلة فى المحسوسات ومنشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس

قوله اذ يصح ان يقال الخ) هذا لايفيد التغاير الحقيقى الذى هو المطلوب انما المفيدله هو قوله ولايخفى الخ فهو دليل مستقل على المطلوب

قوله واشاروا بقولهم اذا وجدت الخ) فيه بحث لان حـد الجوهر لايقتضى زيادة الوجود الخاص على الماهيـة بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف فى بحث الوجود فلايخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الاان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى شئ هو وجوده الخاص واو اخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية فى الماهية كما اشار اليه فى اول الامور العامة واقتضائها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيدا وقد يقال منشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهيـة اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلايصدق عليه والاصل زيادة الوجود لكن فى اعتبار مثل هـذا الاشعار فى التعريفات بعد

قوله من الادراكات بالحواس) لم يجعـل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريق اللف والنشر لان المشـهور استعمال الاحساس فى الادراك ولان الانسب حينئذ كالعلوم

قوله وحصرها فى عشرة باطل) حصرهـا صاحب الصحائف فى الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكـلام النفس والارادة والكراهـة والشهوة والنفرة والالم ولايخفى بطلانه لخروج التعجب والضحك والفرح والغم وامثالها

قوله المنحصرة فى انواع اربعة) سيأتى فى بحث الاكوان المنـاقشـة فى الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل

لما وقع الخلاف فيها (واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت المختصة بالحى وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعنى ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق ايضا (وهل يمكن ان يوجد منه) اى من العرض (انواع غير متناهية) بان يكون فى الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ماهو متناه اولايمكن ذلك اختلف فيه (فمن منعه) وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة (نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعا (فهو متناه) لان مالايتناهى لايكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا (ومن جوزه) كالجبائى واتباعه والقاضى منا فى اكثر اجوبته (فلانه ليس عدد اولى من عدد) فوجب اللاتناهى (كامر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم بالمنع او الجواز (لضعف المأخذين) وجهه) اى وجه ضعفهما (ظاهر) اما ضعف الثانى فلما مر فى صدر الكتاب فى تزييف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لاينافى عدم التناهى كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهيـة ومن ان برهان التطبيق لايتم الافيما ضبطه وجود الا ترى انه لانزاع فى ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهيـة وان لم يوجد منهـا الا ماهو متناه ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه) اى العرض (منحصر فى المقولات التسع) وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التى هى اجناس عالية للموجودات الممكنـة عشرا (ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم) فى اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم (قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة اولا والاول) هو (الكم وانما قلنا لذاته ليخرج) عن الحد (الكم بالعرض كالعلم بمعلومين) فانه قابل للقسمة لكن لالذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسـام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعنى فى حد الكم (ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر فى الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لايلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار

﴿ سيالكوتى ﴾

بالذات وبين المحسوس بالواسطة قوله (لما وقع الخـلاف) اذ لاشبهـة فى وجود المحسوسات وان كابره منكروا الحسيات قوله (يعـنى ان عـدد الخ) افاد بالعنـاية الى ان المستفاد من المتن وان كان تناهى انواع كل واحد من هذه الاقسام لامجموعها لكنه يلزم ذلك بناء عـلى تناهى ثلاث الاقسام قوله (قابل للزيادة والنقصان) بان يزيد بعد ان كان ناقصا ذكر النقصان استطرادى انما المنافى للاتناهى قبوله للزيادة قوله (لاينافى عدم التناهى) اى الذى كلامنا فيه اى بمعنى ان لايقف عند حد وان كان منافيا لعدم التناهى بالفعل قوله (فيما ضبطه وجود) اى دخـل تحت الوجود جميع افراده ليمكن التطبيق بين آحاده فى نفس الامر فيلزم المحال كما مر تفصيله قوله (غير متناهية) اى غير منقطعـة بناء عـلى عدم انقطاع نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النـار قوله (اما ان يقبل لذاته القسمة) اى يكون معروضا لها بلا واسطة امر آخر قوله (اقسام الكم بالعرض) وهو محل الكم بالذات او الحال فيه او الحال فى محله او متعلقه قوله (لان كلا منهما الخ) وكون الاجزاء حاصلة بالفعل لاينافى فرضها بل هو اعون على الفرض قوله (يحدث للجسم) خص الجسم بالذكر اشارة الى ان هذه القسمة يلحق الجسم لذاته لانه لابد فيه من الحركة وانما تلحق

قوله لما وقع الخلاف فيها) اى بين كثيرين والا فسيجئ ان بعضا من القـدماء قال لاوجود للالوان مع انها محسوسة

قوله بان يكون فى الامكان وجود اعراض الخ) بمعنى انها لو وجدت لكان عرضا لا انها اعراض فى مرتبة الامكان الصرف لان الوجود مأخوذ فى تعريف العرض عند اهل التحقيق

قوله ومن ان برهـان التطبيـق لايتم الافيما ضبطه وجود) فيه بحث لان الظاهر ان مراد المنكر لامكان غير المتناهى من الانواع انه لو امكن لم يلزم من وجوده محـال واللازم باطل لانه على تقدير وجوده يجرى فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتب فيه عند المتكلمين كما سبق وحينئذ يلزم احد المحالين اما مساواة الناقص الزائد او تناهى مافرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لايتم الافيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجـود واما تجويزهم عدم تنـاهى الافراد الممكنة لكل نوع فينبغى ان يحمل عـلى تجويز كل درجـة لاالى نهـاية وامكان كل درجـة فى انفسـها لاينافى استحالة الكل لبطلان التسلسل فى الانواع فيأ بى التوفيق فتأمل

قوله ويسهل الاسـتقراء) قيل وجه تسـهيل الاستقراء هو ان المرسـل القسم الاخير فقط فالاسـتقراء يختص به فيسـتقرأ هل توجد منه متعدد ام لا ولا حاجـة الى الاستقراء فى الاحكام الباقية لكونها محصلة بالترديد العقلى

معدلها فى قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لايجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولايخفى عليك ان الذى يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لماصرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول و يزاد فيه قيد كما فعله الكاتبى فى شرحه حيث قال نافلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ ولايزال كذلك ابدا ولاشك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التى ينقسم اليها المنفصل لايمكن ان يفرض فيها شئ غير شئ وفى عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غيرمعتبرة فى المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله (فلايرد قول الامام الرازى انه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثانى) وهو ماليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضى النسبة لذاته اى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا) يقتضى النسبة (والثانى) هو (الكيف ورسمه) صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لايتصور لها حد حقيقى كما سيصرح به (عرض لايقبل القسمة) لذاته (و) لايقتضى (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم فى المرصد الثالث

﴿ سيالكوتى ﴾

الاعراض بالتبع **قوله** (انه لايجوز تعريف الكم الخ) فى المباحث المشرقية منهم من اقتصر فى تعريف الكم بقبول المساواة واللامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والمستفاد منه انه لايجوز تعريفه بقبول القسمة مطلقا وان منشأ عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه انه ان اريد به الفروض والاتصاف وبالقسمة الفرضية اذ الافتراقية انما تعرض المادة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل امالان الفرضية انما تطلق على ما يقابل العقلية كما صرح به فى تعريف الجزء واما لاعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وان اريد به الطريان وبالقسمة الافتراقية لانها الطارية وكذلك لان الانفصال انما يرد على المتصل فلايصح التعريف بقبول القسمة الا اذا اخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم اما باستعمال المشترك فى كلا المعنيين او بارادة القدر المشترك و يراد بالقسمة الافتراقية فحينئذ يشمل التعريف للمتصل والمنفصل لان عروض الافتراقية للمنفصل وطريانها على المتصل فهذا محمل كلام الامام فى الكتابين عندى **قوله** (ان الذى يقتضيه كلامه السابق) وهو قوله وهذا المعنى لايلحق المقدار فان نفى لحوقه للمقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فانه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وماقيل ان قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه للمنفصل فضلا عن اختصاصه حيث اورده بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضيا لاختصاصه بالمنفصل فجوابه ان القصر اضافى بالنسبة الى المقدار اذ لولا ذلك لم يصح كلامه **قوله** (نوع اشعار الخ) لان لحوقه للمقدار لذاته مع ان جزء المقدار مقدار يدل على عدم انقطاعه لكن لما كان الاشعار محتاجا الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خفائه **قوله** (بل هو شامل الخ) اضراب عما يستفاد من الكلام السابق اى فليس مختصا بالمتصل **قوله** (اى يكون مفهومه الخ) يعنى ليس المراد بالاقتضاء اقتضاء النسبة فى الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضى النسبة الى المعلوم فى الخارج مع انه من الكيف ومعنى كونه معقولا بالقياس الى الغير ان لايتقرر معناه فى الذهن الا مع ملاحظة الغير اى امر خارج عنه وعن حامله لانه يتوقف عليه فيخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة اومعروضاله كالوضع والملك **قوله** (ولايقتضى النسبة) قدر متعلق النسبة بقرينة السابق

قوله ولايزال كذلك ابدا) كأنه حمل المضارع اعنى قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد الدائمى ثم ان المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقض باجزاء العدد الغير المتناهى كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة ولاختصاص الحد بالمتصل وجه آخر وهو ان يحمل العرض المذكور فى تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل فيخرج المنفصل حينئذ لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقبول ايضا بان يراد به الامكان المقابل للفعل

قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ) وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذى هو اعم لا لذاته وقيل وجهه ان العارض للشئ لايتخلف عنه مادام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلايزال المقدار معروضا للحيثية المذكورة ولايخفى ان الاول احسن

(فلايرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلاتندرج فى العرض الذى هو من اقسام الموجود (والاول) وهو مايكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة واقسامه سبعة الاول اين وهو حصول الجسم فى المكان اى فى الحيز الذى يخصه) ويكون مملوأ به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقى (وقد يقال) الاين (لكونه) وحصوله (فى) ماليس حقيقيا من امكنته (مثل الدار او البلد) او الاقليم او المعمورة او غير المعمورة او غير ذلك (مجازا) اى قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع فى جواب اين هو (الثانى متى وهو الحصول) او الهيئة التابعة للحصول (فى الزمان او طرفه) وهو الآن (كالحروف الآنية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء و ينقسم المتى كالاين الى حقيقى كاليوم للصوم وغير حقيقى كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع فى بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها السؤال بمتى الا ان الزمان فى المتى الحقيقى يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان فى الاين الحقيقى (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشئ) اى للجسم (بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة اجزائه (الى الامور الخارجة) عن ذلك الشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا و بعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا (فالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولو لم يعتبر فى ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لاتتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لايقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما فى معنى الوضع الذى هو جنسهما فيجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين

﴿ سيالكوتى ﴾

اذليس المراد انه لايقبل النسبة **قوله** (لانها عدمية الخ) هذا الجواب مبنى على مذهب المحققين من الحكماء ان الوحدة عدمية وكذا العدد وعده من الكم باعتبار تنزله منزلة الموجود لكون مبدأ انتزاعه موجودا كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئهما واما القائلون بوجودهما فيزيدون فى تعريفه قيد اللاقسمة كما سيجئ **قوله** (هو النسبة) اى يقال له النسبة اصطلاحا وان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة لشدة اقتضائه اياها **قوله** (وعرفوه ايضا الخ) اى قالوا ان الاين هى الهيئة المترتبة على الحصول فى الحيز لكن فى ثبوت امر وراء الحصول تردد **قوله** (اوالهيئة التابعة) على اختلاف بينهم **قوله** (الحاصلة دفعة) وهى التى لايمكن تمديدها اصلا فانها لاتوجد الا فى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظة بيت وفرط وولدا وفى اوله كما فى لفظة تراب وطرب ودور اوفى وسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت فى اوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كذا ذكر الشارح قدس سره فى مباحث الحرف فلا اشكال فى تركب الالفاظ مع انها زمانية عن الحروف الآنية على ماوهم **قوله** (يجوز ان يشترك فيه كثيرون) بناء على ان ظرفية الزمان لشئ ليس الا مقارنته اياه **قوله** (بسبب نسبة اجزائه) سواء كانت الاجزاء بالفعل او بالقوة **قوله** (واذا جعل الوضع الخ) اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء اوفيما بينها و بين الامور الخارجة ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس وليس القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين من تينك النسبتين اذ لادليل على وجودهما فى القيام مثلا فضلا عن تركبه منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لهما فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام واعلم انه عرف الامام الوضع فى المباحث المشرقية بانه هيئة تحصل للجسم

قوله لانها عدمية) فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعا والا لما وجد الكم المنفصل اعنى العدد الذى ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر فى مباحث الكم ان الفلاسفة لايجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى نفيهم الوجود الذهنى وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجى كما سيتضح لك مما سيجئ على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذى هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجى فالجمع بين هذه الاقوال و بين الحكم بعدمية الوحدة هو الذى تسكب فيه العبرات وسيجئ لهذا الكلام تتمة ان شاء الله تعالى

قوله وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم الخ) قال الامام فى المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول الجسم فى مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون امرا نسبيا واما ان لاتكون فان لم تكن امرا نسبيا وقد يناقى حصر عدد المقولات ان الاعراض التى لا تكون نسبية فهى اما كميات اوكيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كميا او كيفيا وهو باطل واما ان كان امرا نسبيا فتلك النسبة ليست الى شئ آخر بل هى النسبة الى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وايضا النسبة الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امرا آخر فلابد ان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته

قوله بحيث لاتتغير النسبة فيما بين اجزائه) واما كون الاجزاء التحتانية فى القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه فى الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة من قربها من المحيط

فى ماهيـة الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة ايضا (وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله و بهذا) القيد الاخير اعنى انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان)
اى الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال
المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط امرا (طبيعيا) خلقيا (كالاهاب) للهرة مثلا (اولا) يكون طبيعيا
(و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن (او) محيطا (بالبعض كالخاتم) والعمامة
والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهى النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة)
اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) اى البنوة
ايضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان
الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هى الاين واذا نسبناه الى) المتمكن
باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس
الى نسبة اخرى هى كون الشئ ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانيـة والمتمكنية من مقولة الاضافة
وحصول الشئ فى المكان نسبة تعقل بين ذاتى الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى
فليس من هذه المقولة (و بهذا) الذى صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التى ليست من المضاف
(و) بين (المضاف فاعقله وتحققه فى سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا ※ السادس
ان يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن) فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هى التأثير التسخينى الذى
هو من مقولة ان يفعل (فهو) يعنى ان يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) اى المسخن (لانه يبقى بعد
التسخين) الذى لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا (السابع ان ينفعل وهو التأثر
كالمتسخن ما دام يتسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هى التأثر التسخنى الذى هو من مقولة ان ينفعل
(فهو) يعنى ان ينفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) اى بعد التسخن الذى لا بقاء لمقولة ان ينفعل
بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار فى الثوب والقطع المستقر فى الخشب

❊ سيالكوتى ❊

بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات كالموازاة والانحراف ولا تخالف بين التعريفين وان كان ظاهر هذا التعريف مشعرا بانه معلول لنسبة الاجزاء فيباينها لانه قيد فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفها بالقياس الى الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار القسمة الى الامور الخارجة ايضا الا انه فى التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة **قوله** (ويسمى الجدة) بمعنى الغناء **قوله** (وهو هيئة تعرض الخ) فى المباحث المشرقية انه عبارة عن نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه وينتقل بانتقاله فجعله نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه امر نسبى حاصل للجسم بسبب امر حاصر لان نسبة المحصورية ونسبة الحاصرية مستويتان فجعل احديهما مقولة دون الاخرى تحكم والوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة حاصلة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة **قوله** (فالاضافة الخ) خص الاضافة بالذكر مع ان جميع المقولات كذلك لخفاء الحكم فيها **قوله** (الى ذات المتمكن) اى مع قطع النظر عن وصف التمكن **قوله** (يعنى ان يفعل الخ) المطابق لسياق الكلام ان يفسر الضمير بالتسخين المستفاد من التمثيل الا انه لما كان الحكم بكون التسخين مغايرا للمسخن بديهيا لا يليق ان يذكر فى العلوم فضلا عن ان يفرع على كون مقولة الفعل متجددا فسره بان يفعل وهو وان كان نفس التسخين الا ان الحكم يختلف باختلاف العنوان **قوله** (اى المسخن) اشارة الى ان المراد بالمبدأ الفاعل لا ما يتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة على ان ينفعل **قوله** (لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده) وهو الحصة المتحققة فى ضمن التسخين **قوله** (فهو) اى ان ينفعل حال هذه العبارة كحال السابقة **قوله** (وكذلك الاحتراق القار فى الثوب)

قوله ويسمى الجدة) الجدة فى اللغة الغناء فيناسب الملك

قوله لا ينتقل بانتقال المتمكن) قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كليا كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا سكن تحت الماء ثم خلى وسيأتى الكلام على مثله فى بحث المكان

قوله كالمسخن ما دام يسخن) قد تقرر فى موضعه ان الممثل به لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفى ان يستفاد مما فى حيزها فلا مسامحة فى تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا فى تمثيل مقولة ان ينفعل بقوله كالمتسخن

(وغير استعدادها لها) اى غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوته قبله) اى قبل التسخن الذى هو
من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين
متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال (قيل الوحدة
والنقطة خارجة عنها) اى عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان
اذ لا وجود لهما) فى الخارج (وان سلمنا) انهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض)
باسرها (فيها) اى فى التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها
حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهى الاجناس العالية) على معنى
ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلا تردان) اى الوحدة والنقطة علينا
(الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت
انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت
شئ منها) اى من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون
ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا فى مقولة الكيف كما ذكر
فى المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله
ولا يقتضى قسمة ولا نسبة فى اجزاء الحامل واما ادراجهما فى مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان
الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) ان دعوى انحصار المقولات العرضية فى الامور
التسعة يشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثانى انه ليس للاعراض جنس عال
سواها وليس شئ من هذين المقامين بيقينى وذلك (انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته
لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا
(ولا كونها) اى ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها (اجناسا عالية لجواز ان يكون
ما تحتها انواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لا عاليا (او) ان (يكون اثنان
منها او اكثر داخلا تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا)

❊ سيالكوتى ❊

اى الثابت فى الثوب فانه باق بعد الاحتراق المتجدد الذى هو من مقولة ان ينفعل **قوله** (ان يفعل وان ينفعل) الدالان على التجدد **قوله** (دون الفعل والانفعال) فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتأثير والتأثر **قوله** (اذ لا وجود لهما) كما ذهب اليه البعض وان كان مخالفا لقول جمهور الحكماء ولذا قال وان سلمنا **قوله** (قولا عرضيا) فلا يكونان ذاتيين فضلا عن الجنسية **قوله** (اشخاصا متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين **قوله** (لا اجناسا) فلا يكونان عاليين **قوله** (وان يندرجا فى مقولة الكيف) بناء على عدم قيد اللاقسمة فيه واما عدم اندراجهما فى شئ من اقسامه اعنى الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة والاستعدادية فعلى تقدير تمامه انما يبطل ذلك الانحصار لا دخولهما فى الكيف **قوله** (واما ادراجهما الخ) فى الشفاء بعضهم يجعل المبدأ وذا المبدأ مقولة واحدة ونقول ان الوحدة من جملة الكم وان الواحد فى العدد والعدد كم وكذا النقطة فى الخط والخط كم الا ان طريق الحق فى هذا ان ينظر فان كان رسم الكمية رسما يقال على الوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتيا وجزأ لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كانا مبدأين اولم يكونا وان كان لا يقال او يقال قولا غير ذاتى فليست الكمية جنسا لهما **قوله** (وهو عارض لها) لم يقل وهو مشترك لفظى لبعده **قوله** (لا عاليا) اشارة الى ان المقصود من كونه مفردا نفى كونه عاليا فلا يرد جواز ان لا يكون فوقه جنس فلا يكون مفردا **قوله** (او يكون اثنان الخ) دخول واحد منها تحت جنس يوجب كونه جنسا متوسطا او سافلا الا انه تعرض لدخول اثنين او اكثر بناء على ما ذهب اليه بعض المنطقيين من انه لا بد للجنس من كونه مقولا على كثيرين بالفعل ونفوا انحصاره

قوله اذ لا وجود لهما فى الخارج) قد اشرنا آنفا الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنعى لان الكلام على مذهب الحكماء

قوله ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان) فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة اخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عاليين قلت بنى الكلام على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت عنه وتعرض لما يقبل المنع

قوله وان يندرجا فى مقولة الكيف) اعتبار قيد لا قسمة فى تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى اربعة انواع يأبى اندراجهما فيه الا بعد التخصيص المستبشع

قوله على تصور امر خارج عن حامله) المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج انه لا يتوقف على تصور امر خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها فى تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزأ منه كما يتبادر بل وان لا يكون حالا فيه ايضا صرح به فى المباحث المشرقية ايضا حيث قال المعتبر فى الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شئ خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد فى محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذا القول فى النقطة انتهى كلامه

قوله فيكون جنسا مفردا) هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة

ان كان ما تحته اجناسا (او) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا (ولا الحصر) اى ولم يثبت ايضا الحصر الذى هو المقام الثانى (لجواز مقولة اخرى) اى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه) اى العرض (ينقسم) انقساما دائرا بين النفى والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كامر) من ان العرض اما ان يقتضى لذاته القسمة اولا والثانى اما ان يقتضى لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر اقسام الموجود الممكن فى اربعة وعلى هذا (فالنسبة اما للاجزاء) اى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع اولا) تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه (وهى) اى هذه النسبة (اما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا) لجواز اجتماع اجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) اى بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او) يكون (هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة فى عشر مقولات والاعراض فى تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر فى هذا الحصر (انا لا نسلم ان النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط (حتى تنحصر فى الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالمماسة) بين سطحى جسمين (والمطابقة) التى هى الاتحاد فى الاطراف (وايضا فاعتبرت فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) ايضا كامر (فقد جاء التركيب وانه يوجب

﴿ سيالكوتى ﴾

فى نوع واحد كما فى شرح المطالع **قوله** (لا مخرج للعرض عنها) لكونها دائرة بين النفى والاثبات والتعاريف الحاصلة من القسمة مساوية للاقسام كما لا يخفى **قوله** (وغيرها الجوهر) هذه المقدمة مستدركة فى بيان حصر العرض فى تسعة وان ما ذكره الشيخ فى الشفاء لبيان حصر الموجود فى مقولات عشر **قوله** (اى لاجزاء موضوعها الخ) هذا هو المطابق لما فى الشفاء وان كان عبارة المتن يحتمل نسبة الاجزاء فيما بينهما والى الامور الخارجة **قوله** (لان النسبة حينئذ متكررة) فيه ان اعتبار النسبة الى نسبة اخرى لا يقتضى اعتبار النسبة الثانية بالقياس الى الاولى حتى يتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال واما الذى يوجب نسبة فاما ان يوجب نسبة تجعل الماهية معقولة بالقياس الى المنسوب اليه و يكون هناك انعكاس متشابه فى معنى النسبة وهذا هو الاضافة **قوله** (بان يكون منه غيره) اى يكون غير الكيف حاصلا من الكيف كالحرارة والبرودة المؤثرتين فيما يجاور الماء والنار **قوله** (وهو) اى الكون المذكور **قوله** (او يكون هو من غيره) اى يكون الكيف حاصلا من غيره كالبرودة والحرارة الحاصلتين فيما يجاور محلهما **قوله** (لا يقبل النسبة لذاته) فان الجواهر لانفسها لا يستحق ان يجعل لها اواليها نسبة بل انما يستحق لامور ولاحوال فيها كذا فى الشفاء **قوله** (يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم فالنسبة بالاحاطة غير منحصرة فيهما لان الشكل هيئة احاطة كم مقدار بمقدار وليس شيئا منهما **قوله** (فاعتبرت) على صيغة المجهول بقرينة قوله كامر يعنى ان القوم اعتبروا فى الوضع النسبتين معا والمقصود بيان الحصر فى الاقسام التسعة التى قررها القوم لا التقسيم ابتداء و بيان الحصر فى اقسامه فلا يرد ان الشيخ لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجة فى الوضع واعتبار غيره لا يصير حجة عليه فلا يلزم تكثير الاقسام واعلم ان الشيخ نقل اولا وجه الحصر من القدماء فقال العرض اما ان يكون مستقرا فى موضوعه وارد عليه بسبب غيره من خارج ولا محتاجا الى النسبة الى ذلك الخارج وهو اقسام ثلثة كمية وكيفية

قوله اى لاجزاء موضوعها) عبارة المتن تحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا لكن مذهب ابى على اعتبار النسبة الواحدة فى الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر

قوله وان كان غير قار فهو متى) فان قلت قد سبق ان النسبة فى متى قد يكون الى طرف الزمان اعنى الآن كما فى الحروف الآنية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى زمان بواسطة

قوله وايضا فاعتبرت فى الوضع الخ) اى على المذهب المختار الذى اثبت بالدليل فيما سبق وان ذهب ابو على الى خلافه كما اشير اليه الآن

تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وايضا فبقى) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذى هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفائه) اى انتفاء هذا القسم (وايضا فالنسبة الى الزمان) الذى هو كم متصل غير قار (لا يتعين ان تكون متى) اذ لا يجب ان تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التى كان الزمان مقدارها (والجسم) الذى هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انتساب شئ منهما الى الزمان (لحصوله فيه وايضا لا نسلم ان النسبة الى الكيف لا تعقل الا بانه من غيره اومنه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة فى ان يفعل وان ينفعل على ان انحصار هاتين المقولتين فى النسبة الى الكيف منظور فيه (وايضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) اعنى حلول الاعراض فى ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز) لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء ما ابديناه من الاقسام (ضروريا وانتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقرأنا الوجود فما وجدنا) شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذى ذكرناه (كان هذا التقسيم ضايعا ووجب الرجوع اثرذى اثير) اى قبل كل شئ (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات) الطويلة (وان اراد) ابن سينا بما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) اى فيما ذكره (تقريبا الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيدا عن الخبط) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات

﴿ سيالكوتى ﴾

ووضع الخ ثم قال فى وجه الحصر الذى احدثه ان كل عرض لا يخلوا اما ان يحوج تصوره الى تصور شئ خارج عن الموضوع اولا يحوج والذى لا يحوج الى ذلك على ذلك ثلثة اقسام اما ان يكون لم يحوج الى ذلك فقد يحوج الى وقوع نسبة فى اشياء هى فيه ليست خارجة عنه واما ان لا يحوج الى ذلك بالنسبة والذى لا يحوج الى ذلك فهذه الخارجة تجعل الموضوع منقسما بوجه ما حتى يكون له اجزاء لبعضها عند بعض حال متغايرة فى النسبة وذلك هو مقولة الوضع اذ هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وان كل واحد منها اين هو من الكل الخ ولا يخفى انه ليس على شئ من هذين الوجهين اعتبار النسبة الى الامور الخارجة فى الوضع ولعل اعتبارها كما اراد المتأخرون لئلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من عدم اعتبارها هو اتحادهما فى الجنس لا فى النوع فيجوز ان يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح قدس سره سابقا من ان الجنس والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر انما يرد لو قيل ان النسبة الى الامور الخارجة فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهنى المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجة فصل للجزء الذهنى المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد مفارقته لا يبقى تلك الحصة من الجنس بل تنعدم وانما يبقى النسبة فى الاجزاء التى هى مبدأ لحصة اخرى من الوضع و يقارنها النسبة الى الامور الخارجة التى هى مبدأ لفصل آخر **قوله** (هاتين) اى الفعل والانفعال **قوله** (وبالجملة الخ) فى الشفاء بعد بيان وجه الحصر الذى مر فهذا ضرب من التقريب بتكلف لا اضمن صحته ومجاريته لامتحان القانون الا انه اقرب ما حضر فى هذا الوقت و يمكن ان يرام فيه وجوه اخرى و بتكلف ولو رأيت فى ذلك فائدة اوجهة حقيقية لاوجبت ان اقسم قسمة غير هذه يكون اقرب من هذا و يمكن القريب والاقرب اذا لم يبلغنا الحق نفسه فهما بعيدان هذا كلامه ولا يخفى انه صريح ان ليس المقصود الا مجرد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحته فالاعتراض على ما قاله خارج عن الانصاف **قوله** (اثرذى اثير) فى القاموس فعله اثرا وآثر ذى اثير اوذى اثر اى قبل كل شئ وفى الاساس

قوله منظور فيه) لم لا يجوز ان يحصلا بالنسبة الى مقولة اخرى كذا نقل عن الشارح واما ما قيل من ان مبدأ التأثير قد يكون جوهرا كما سلف فحينئذ يكون النسبة الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفية

قوله آثر ذى اثير اى قبل كل شئ) آثر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والاثير ههنا بمعنى المصدر اى آثر فعلا ذا اثرة اى مأثورا مختارا و يحتمل ان يكون الاثير بمعنى المفعول و يكون من باب اضافة المسمى الى اسمه اى فعلا صاحب اسم الاثير وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شئ حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلى والاحتجاج عليه

فى هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لاسبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لايفيد الاظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لايعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة اويعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم اولا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لايتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتى الفعل والانفعال اعتباريتان فلاتندرج الحركة فيهما ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان) الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهرا (والقائلون به) اى بوجود العرض (اتفقوا على انه لايقوم بنفسه الاشرذمة) قليلة لايبالى بشأنهم (كابى الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافى محل وجعل البارى تعالى مريدا بها) اى بتلك الارادة (والضرورة كافية لنافى) هذين (المقامين) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولانشك فى انها مما لايجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى ان العرض لاينتقل من محل الى محل) على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز) وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لايتحقق الافى المتحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض) الذى كلامنا فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لايتصور فى العرض بل لابد لنفيه عنه من برهان لايقال هو حال الانتقال امافى المحل الاول اوالثانى وكلاهما

﴿ سيالكوتى ﴾

اى اولا **قوله** (ان لم يكن قارا) اى لذاته فيخرج الزمان لان عدم قاريته بواسطة كونه مقدارا له والفعل والانفعال اماداخلان على ماصرح به البعض اوعدم قاريتهما لمقارنة الزمان المقارن للحركة **قوله** (لايتحصل به ماهية نوعية) لكون التركيب من الشئ ومن العرض القائم به اعتباريا لتميز كل منهما فى الوجود **قوله** (من مقولة ان ينفعل) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدريجا وان فسر بكمال اول لما هو بالقوه من جهة ماهو بالقوة فمن مقولة الكيف **قوله** (فلاتندرج الحركة فيهما) لكونها محسوسة **قوله** (فى اثبات العرض) اى فى بيان ثبوته وتحققه وانه لايجوز قيامه بنفسه الاانه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا فى المقامين اختصارا وفيه اشارة الى ان الحكم الضرورى يجوز جعله من المقاصد اذا كان فيه خلاف ردا للمخالفين واخذا الضبع القاصرين **قوله** (ارادة عرضية) لايقال انه لايقول بعرضيتهما لانا نقول قدمر ان امتناع القول بالعرضية لايجدى نفعا بعد القول بكونها صفة حادثة فان حقيقة العرض هى الصفة الحادثة وفيه انه يشترط فى العرضية القيام ايضا ولاقيام ههنا فالصفة الحادثة عنده اعم من العرض فتدبر **قوله** (مع استواء نسبتها اليه والى غيره) هذا ممنوع عنده فانها صفة له تعالى عنده ولذا يوجب الحكم له دون غيره **قوله** (واما انتقال العرض الذى الخ) اى الانتقال المحال على العرض

قوله لايفيد الاظنا ضعيفا) الاستقراء الناقص انما يفيد الظن قبل الفوز بقسم آخر واما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيده اصلا اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء ماعدا من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذى لايفيد بحسب نوعه الاظنا ضعيفا وهو الاستقراء الناقص فجملة لموصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل

قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية) فالنسبة على هذا جنس للسبعة واما على تقدير انحصار المقولات فى التسع فهى عرض عام للمقولات السبع

قوله ان لم يكن قارا فهو الحركة) فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل داخل فى الحركة على هذا المذهب ولايكون الزمان من اقسام الكم فلا يصح ممن اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى القار وغيره

قوله فالحق انها من مقولة ان ينفعل) كما يظهر من قولنا حركت الشئ فتحرك وقد يقال الحركة ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهى من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهى من مقوله الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهى من مقولة الفعل وان فسرت بالكون فى آنين فى مكانين اوالكون الاول فى الحيز الثانى فهى من مقوله الاين

قوله لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز) اى بالذات والمراد بالحصول المذكور فى تفسير الانتقال هو الحصول بالذات ايضا فلا يرد انه لم لايكفى التحيز التبعى

باطل لان كونه فى المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لاتدريجيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر (واما عند الحكماء فلان تشخصه) اى تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وماهيته ولالوازمها (والا انحصر نوعه فى شخصه ولالما يحل فيه والادار) لان حلوله فى العرض يتوقف على تشخصه (ولالمنفصل) لايكون حالا فيه ولامحلا له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) اى تشخصه (لمحله فالحاصل فى المحل الثانى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (واما فى محل آخر الخ) يعنى فى محل الانتقال فى محل سوى المحل السابق عليه والمحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه **قوله** (ويعود الكلام الخ) بان يقال حال الانتقال الى هذا المحل اما فى المحل الاول وهو سابق عليه اوفى هذا المحل وهو متأخر عنه ولايمكن ان يقال انه فى محل آخر سوى هذا المحل فانه يلزم وجود محال غير متناهية حال الانتقال من محل الى محل **قوله** (جاز ان يكون الخ) يعنى يجوز ان يكون الكون فى المحل الاول فى آن والكون فى المحل الثانى فى آن ثان فيكون آن مفارقته من المحل هو آن مقارنته مع المحل الثانى فيصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا الحال فى انتقال الجسم من مكان الى آخر على طريقة المتكلمين فان الحركة عندهم ليس الاكون ثان فى مكان ثان واما على طريقة الحكماء فسيجئ بيانه من انها امر متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التى هى قابلة لانقسامات غير متناهية بين كل حدين يفرض منهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيز حين الانتقال من حيز الى حيز عندهم ايضا **قوله** (وماهيته) اشار بالعطف الى ان ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك ظاهر **قوله** (ولالوازمها) اما عطف على ماهيته فيكون اشارة الى ان المراد بقوله لذاته اعم من ان يكون بلا واسطة اوعطف على لذاته قدره تعميما للمقصود والقرينة عموم الدليل **قوله** (لان حلوله فى العرض الخ) اذ لامعنى للحلول فى المبهم والمفروض ان تشخص العرض ابالحال من حيث حلوله فيه اذ لو لم يعتبر حيثية الحلول كان تشخصه بامر منفصل عنه فيتوقف تشخص العرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ماقيل يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والعرض بذات الآخر لابتشخصه فلا دور بقى الكلام انهم قالوا ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فما الفرق فى الصورتين والجواب ان تشخص الهيولى بالصورة معناه ان الهيولى لاستعدادها الصورة المعينة اما لذاتها كما فى هيوليات الافلاك او بسبب صورة سابقة كما فى هيوليات العناصر علة قابلة للصورة المشخصة بمعنى انها لاتقبل لغير تلك المعينة والفاعل فى الظاهر الاعراض المكتنفة بها حين حلولها فى تلك الهيولى من الشكل والوضع والاين وفى الحقيقة المبدأ الفياض لها بافاضة تلك الاعراض عليها والصورة المعينة لا من حيث انها هذه المعينة شريكة علة تشخص الهيولى بمعنى ان المبدأ الفياض بافاضة الصورة المعينة جعلها متشخصة فذات الهيولى بواسطة استعدادها الخاص صارت علة لتشخص الحال والصورة المعينة صارت علة لتشخص الهيولى وفيما نحن فيه لايجوز ان يكون للعرض استعداد ذاتى به يقتضى الحال المعين المقتضى تشخصه لانه حينئذ يلزم انحصاره فى شخص ولا ان يكون توادر استعدادات متعاقبة لاالى بداية لان ذلك مختص بالهيولى فيكون له محل له مدخل فى تشخصه **قوله** (لمحله) امابنفسه اوبما حل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا يرد ان ههنا احتمالا آخر وهو ان يكون تشخصه بما حل فى محله كذا قيل وفيه انه حينئذ يجوز الانتقال عليه لان المحل لادخل له فى العلية الاباعتبار الحلول لما هو علة لتشخص العرض فيه وفى شرح المقاصد فى رد الاحتمال المذكور

قوله لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لايشترطون فى الحركة ان يكون فى مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول فى الثانى كما سيحقق فى مباحث الاكوان واما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجى وهو حال الانتقال فى المسافة كما ستطلع على مذهبهم ومايرد عليهم ان شاء الله تعالى

قوله ليس بذاته) اى ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما اشار اليه فى المقصد الثانى عشر من المرصد الثامن

قوله ولالما يحل فيه والادار) فيه بحث اذ قد سبق فى بحث التعين ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى ليست بمقومة للصورة بخلاف محل العرض مما لايجدى

قوله لان حلوله فى العرض يتوقف على تشخصه) قد يجاب بما اشرنا اليه فى بحث التعين من ان حلول شئ فى العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الى المنفصل فتأمل

قوله فهو اى تشخصه لمحله) يعنى اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فلمحله دخل فى تشخصه البتة ويتم المطلوب فعلى هذا لايرد ان يقال لم لايجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال فى محله اذ على هذا التقدير يصدق ايضا ان للمحل دخلا فى التشخص ولو بالواسطة ويتم المطلوب واما ماذكره شارح المقاصد فى رد الاحتمال المذكور من انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور اوالتسلسل فيرد عليه انه لم لايجوز ان يحل فى محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على اصل الاستدلال بانه لم لايجوز ان يحتاج العرض فى تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وحينئذ ٢

هوية اخرى) اى تشخص آخر غير التشخص الذى كان حاصلا فى المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل فى تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل فى المحل الآخر عين الذى عدم بل شخصا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر (لا يتصور الامع بقاء الهوية) المنتقلة من احدهما الى الآخر واذلابقاء للهوية ههنا فلاانتقال اصلا (وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولايلزم) حينئذ (انحصار النوع فى الشخص) انما يلزم ذلك اذاكان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشئ علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العينى فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات فى افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لانسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار مايشاء ويتجه عليه ايضا انه لايطرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه (وربما يقال) فى اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الى المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلايفارقه) لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (او) الى محل (غير معين ولاوجود له) فى الخارج لان كل موجود فى الخارج فهو متعين فى نفسه (فيلزم) حينئذ (ان لايوجد العرض) فى الخارج لانتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذقد يحتاج) العرض المعين (الى محل بلا شرط التعين) اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه اعم من المعين) الذى قيد بالتعين (فوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين فى كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده فى الخارج فيلزم ان لايوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولايحتاج الى المقيد بعدم التعين (اذلايلزم من عدم اعتبار التعين) فى المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قدعلمته) من ان الماهية المطلقة التى لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة فى الخارج ومن

٢ يجوز مفارقته عنه كما فى المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب مايشير اليه الشارح فى تعريفات الهيولى من ان الواحد بالشخص لابد ان يكون علته واحدة بالشخص فلايعقل ان يكون علة العرض المتشخص محلا مطلقا واحتياج الهيولى الى الصورة فى البقاء لافى التشخص بل الامر بالعكس نعم يشكل حينئذ ماذكره فى بحث التعين كما اشرنا هناك

قوله اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين) قيل لايجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص العرض لانه يكون العرض حينئذ مكتفيا فى تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفى فيهما بغير المحل لايفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه وهو باطل

قوله لايطرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه) اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وما هيته اوللوازمها

﴿ سيالكوتى ﴾

انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر و يرجع الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واورد عليه انه يجوز ان يحل فى محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق معدا للتشخص ومثله جائز عند الحكماء والجواب ان الكلام فى العلة الفاعلية للتشخص فيجب اجتماعها **قوله** (لانه لما كان لمحله مدخل الخ) قيل يجوز ان يكون مدخلية المحل فى تشخصه من حيث انه محل ما لا محل معين فيجوز مفارقته وفيه ان المحل المطلق كيف يوجب تشخص العرض وان اريد به المحل المعين اى معين كان يلزم توارد العلل على سبيل البدل على معلول واحد شخصى اعنى تشخص العرض **قوله** (وفيه بحث الخ) حاصله ان الهوية تطلق على معان ثلثة لايصح ان يكون شئ منها علة للتشخص **قوله** (لم يكن علة لتشخص معين) اذ المبهم لايجوز ان يكون علة فاعلية للمعين **قوله** (وان اخذ معينا فلذلك الخ) اى ان اخذ الوجود الخارجى المعين فلايجوز ان يكون ذلك الوجود موجودا فى الخارج والالزم ان يكون تشخص العرض داخل فيه وقدابطلناه فيكون امرا اعتباريا فتعينه انما يكون بتعين العرض الذى قام به فلو كان علة لتعينه لزم الدور **قوله** (ويتجه الخ) هذا الاتجاه انما يتجه لووجد عرض منحصر نوعه فى شخصه **قوله** (العرض يحتاج الى المحل) والالم يكن عرضا وربما يجاب بانه يجوز ان يحتاج الى محل معين لامن حيث انه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه انه يلزم التوارد على سبيل البدل **قوله** (اذقد يحتاج) اى يجوز ان يحتاج لانه اللازم من الدليل المذكور ولانه مانع

المجردة المقيدة بعدمها المستحيل فى الخارج وجودها (وايضا فهو) اى ماذكرتم من الدليل (وارد فى الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج فى كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين اوغير معين والثانى باطل لان غير المعين لاوجود له فيلزم ان لايوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلايجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وماهوجوابكم فهوجوابنا (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى مايجاوره والحرارة تنتقل من النار الى مايماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى) وهو المجاور او المماس (شخص آخر) من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل فى التفاح او النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة (او يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) او المماسة ﴿ المقصد السادس ﴾ لايجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة * (لنا) فى عدم الجواز (وجوه) والمذكور فى الكتاب وجهان (الاول ان قيام الصفة) بالموصوف (معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا) اى كون الشئ متبوعا لتحيز غيره به (لايتصور الافى المتحيز) بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لايكون متبوعا لثالث اذليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له (والعرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع فى التحيز للجوهر (فلايقوم به غيره * الوجه الثانى العرض المقوم به) لايجوز ان يقوم بنفسه و (ان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا فى محل وقدعرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا بنفسه بل لابد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر فى تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه (وهما) اى هذان الوجهان (ضعيفان اما الاول فلانا لانسلم ان القيام هو التحيز تبعا) كما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص شئ بآخر اختصاصا يصيره ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثانى محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) اى يحقق ان معنى القيام هذا دون ذلك (امران الاول

قوله فيقال الجسم يحتاج فى كونه متحيزا) اى فى تحيزه المطلق لافى تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم حينئذ انتفاء التحيز الخاص بالانتقال

قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر فى تحيزه) هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثانى ايضا كون القيام بمعنى التبعية فى التحيز وحينئذ فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون معنى القيام هو التبعية فى التحيز جواب عن الاستدلال الثانى ايضا لكن لما كان مداريته ماذكر للاستدلال الثانى غير مذكور فى تقرير المصنف صريحا بخلاف مداريته للاول جعل المنع المذكور جوابا عن الاول فقط واما الجواب عن الاستدلال الثانى فهو لايتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية فى التحيز كما لايخفى

قوله بل هو الاختصاص الناعت) قال الامام فى المباحث المشرقية فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لاطريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الابذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشئ بمقوماته وجب نفى ذلك الشئ فان اكثر الاشياء انما يعرف باللوازم

﴿ سيالكوتى ﴾

يكفيه الجواز **قوله** (لاستعداد يحصل الخ) اى المجاورة والمماسة شرط لحصول الاستعداد لانه معد حتى يرد انه لوكان معدا لامتنع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك **قوله** (تحيز الصفة تبعا الخ) يعنى ان التحيز التبعى ان يكون هناك تحيز واحد قائم بالمتحيز بالذات وينسب الى المتحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لا ان هناك تحيزا واحدا بالشخص يقوم بهما ولا ان هناك تحيزين احدهما بسبب الآخر فافهم فانه زل فيه اقدام **قوله** (والعرض ليس بمتحيز بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع فى التحيز متحيز بالذات والعرض ليس بمتحيز بالذات فالمتبوع فى التحيز ليس بعرض فما قيل ان هذه المقدمة مستدركة وهم **قوله** (حاصلة لافى محل) اذ لوحصلت فى محل لم تكن متسلسلة الى غير النهاية **قوله** (وان انتهت) عطف على مايستفاد من قوله وتسلسل كأنه قيل فان لم ينته يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الخ **قوله** (بل هو الاختصاص الناعت) سند للمنع المذكور كأنه قيل لم لايجوز ان يكون القيام هو الاختصاص الناعت والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة النعت اليه مجازى لكونه سببا له كما يفصح عنه عبارة الشرح **قوله** (ويحققه) اثبات لكون معنى القيام الاختصاص الناعت فهو معارضة لكون القيام عبارة عن التحيز فقد صرح المحققون بصحة المعارضة فى التعريفات ثم اللازم من الامرين نفى ان يكون معنى القيام التحيز واما ان معناه

ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس) التحيز متحيزا (تبعا لتحيزه والاكان الشئ) الذى هو التحيز (مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه (اوتسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى مالانهاية له ❊ الامر (الثانى اوصاف البارى تعالى قائمة به كاسنبينه من غير شائبة تحيز) فى ذاته وصفاته (واما) الوجه (الثانى فلانه لاينفى ان يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثانى (بآخر مترتبة الى ان ينتهى الى الجوهر) فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر فى تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له فى تحيزه ابتداء بل هناك مايتبعه فى ذلك بواسطة والقول بان التابع لايكون متبوعا لآخر اذليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) اى ماذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه ممالايقول به عاقل وقداحتج بعضهم بوجه ثالث فقال لوجاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام فى العلم القائم بالعلم كالكلام فى العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة) على جواز قيام العرض بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه مالم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطئ (والجواب انه لايصح) هذا الاحتجاج (لاعلى مذهبنا فانهما) اعنى السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) اى السرعة والبطء لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها) فحاصل البطء ان الجسم يسكن

❊ سيالكوتى ❊

الاختصاص فلابد من ضم مقدمة وهى انه لا ثالث فاذا بطل احدهما تعين الآخر **قوله** ان التحيز صفة الخ) اى عرض قائم بالجوهر لان الاين من الموجودات العينية باتفاق الحكما والمتكلمين فما قيل انه امر اعتبارى فلايلزم ان يكون قيامه عبارة عن التبعية فى الحيز ثم الجواب بانه لافرق بين قيام العرض والاعتبارى وهم **قوله** (وهكذا الى مالانهاية له) فيكون للجسم فى حيز واحد اكوان غير متناهية والضرورة يكذبه وبرهان التطبيق يبطله **قوله** (الامر الثانى الخ) يعنى انه لافرق بين قيام صفة العلم مثلا بذاته وبين قيامه بذات الحادث وليس فيه شائبة التحيز اصلا لاتحقيقا ولاتقديرا فلا يرد ان قيام العرض معناه التحيز لامطلق القيام حتى يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته **قوله** (فلانه لاينفى الخ) يعنى ان قولك فالكل قائم به ان اردت به قيام الكل به ابتداء فالملازمة ممنوعة لان الانتها الى الجوهر لا يستلزم ذلك وان اردت به قيام الكل به ولو بالواسطة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع لانه المتنازع فيه **قوله** (والقول الخ) جواب سؤال مقدر لايخفى تقريره **قوله** (لجاز قيام العلم الخ) اذلافرق بين عرض وعرض فى جواز قيام احدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد ان الملازمة ممنوعة لان الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض **قوله** (قيام بعض الاعراض الخ) لان المراد انه هل يجوز قيام العرض بالعرض اذا لم يوجد مانع آخر والتماثل والتضاد مانع لانه يلزم اجتماع المثلين والمتضادين **قوله** (بل هما للسكنات الخ) حمل اللام على التعليل على خلاف ما فى قوله للحركة لان السرعة والبطء ليسا عارضين للسكنات بل للجسم ولقوله وقلتها وكثرتها فانه نص فى التعليل والمقصود ان السرعة والبطء عارضان للجسم لاجل السكنات وتفاوت درجاتها لاجل قلتها وكثرتها

قوله والقول بان التابع الخ) هذا القول وان ذكر فى الاستدلال الاول واجاب عنه المصنف بمنع مداره الا ان الشارح ذكره ههنا اشارة الى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار ايضا والى انه لايرد على جواب الوجه الثانى المبنى على ذلك التسليم

قوله لجاز قيام العلم بالعلم الخ) فان قلت لايلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز مالايلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا المقدار يكفى فى الابطال لكن فيه بحث امااولا فلان المجوزين لقيام العرض بالعرض لايجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحيوة المحل عندهم اتفاقا فلايجوزون قيامه بالعلم اصلا فالاولى ان يقال لجاز قيام السواد بالسواد واماثانيا فلانتقاضه بكل نوع ممكن بان يقال لوامكن ان يوجد فرد من الانسان لامكن ثان وثالث لاالى نهاية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة فى نفسها لاينافى استحالة الكل لبطلان التسلسل كما شرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فى مواضع فان قلت التعليل المذكور لايبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لايخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على ان المدعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الدليل اولا ما اشير اليه فى الحل السابق من الفرق فتأمل

قوله وهو مردود بان المتنازع فيه الخ) واذا كان التنازع فى المختلفات لايجرى الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود انواع مختلفة عند اكثر المعتزلة واكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين يكفى فى اجراء الدليل بان يقال لوجاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام احد المثلين بالآخر بناء على لزوم انتفاء الاثنينية لان المحل لما كان مع ماهية الحال كالسواد مثلا علة تامة للتشخص المعين اعنى السواد الحال فى ذلك المحل فاذا حل سواد فى ذلك السواد لزم ان يتشخص بتشخص السواد الاول بوجود العلة التامة للتشخص ٢

سكنات كثيرة فى زمان قطعة لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولاشك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولاعلى مذهبهم لجواز ان تكون طبقات الحركات) ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء (انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمه) امر موجود (الا الحركة المخصوصة) التى هى نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق (واما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فمن الامور النسبية) التى لاوجود لها فى الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لهما فى الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما امرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة (فانها اى الحركة) تكون سريعة بالنسبة الى حركة و بطيئة (بالنسبة الى) حركة (اخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولانزاع فى وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام فى وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذى يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله (واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان) اى لانسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التى هى من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لابالسطح ❊ المقصد السابع ❊ ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه) من محققى الاشاعرة (الى ان العرض لايبقى زمانين فالاعراض جملتها) غير باقية عندهم بل هى (على التقضى والتجدد) ينقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذى وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت و بعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا

❊ سيالكوتى ❊

كما بينه الشارح قدس سره بقوله يسكن سكنات فان السكون صفة الجسم اعنى الاكوان سبب لكونه ساكنا كما ان الحركات سبب لكونه متحركا فما قيل ان عبارة الشرح يفيد ان السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة المتن يفيد انهما لاجل السكنات وهم **قوله** (لجواز ان تكون الخ) لايخفى ان كون مراتب الحركات مختلفة الحقيقة لادخل له فى الجواب فان خلاصته منع كون السرعة والبطء موجودين فى الخارج لم لايجوز ان يكون من الامور الاعتبارية التى يجوز اتصاف الاعراض بها وانما تعرض له ليظهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهورا تاما بخلاف ما اذا كانت مراتبها متفقة فان اختلافها بالسرعة والبطء يحتاج الى القول بان ذلك لاختلاف اشخاصها وان السرعة والبطؤ امر زائد على تشخصها **قوله** (من مقولة الكيف قائمان الخ) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكميات **قوله** (من مقولة الوضع) لانهما عبارتان عن استواء الاجزاء اواختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن هذا علم ان الوضع لايعتبر فيه النسبة الى الامور الخارجة **قوله** (وانما ذهبوا الخ) اى الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلثة دلائل قادتهم الى صحة ذلك الحكم ولما كان الوجوه مفيدة للحكم العام قالوا بعمومه وان لم يحتاجوا اليه فى دفع ذلك الفساد **قوله** (فلزمهم استغناء الخ) هذا بناء على حمل الخروج على معناه المتبادر اما على ماهو التحقيق من ان المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلاشك فى اتصاف العالم به حال بقائه فيكون محتاجا الى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التمحل **قوله** (شرطا بقاء الخ) يعنى كونه شرطا لبقائه اى بقاؤه ممتنع بدونه فلاينافى القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لانه بعد كونه ممكنا **قوله** (هو العرض)

٢ الاول فينتفى الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلاوة و بهذه الحلاوة سواد آخر والالزم انتفاء التمايز بين السوادين المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول فى السواد الثانى فان اعتبر انتفاء محلية الحلاوة للسواد فى تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء تشخص احد المثلين فى علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية فى قيام احد المثلين بالآخر ايضا فتأمل فانه دقيق

قوله انواعا مختلفة بالحقيقة) التعرض لاختلاف حقايق طبقات الحركات انما يفيد فى تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات انواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتى شئ لايقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر عنه واما على تقرير المصنف فليس له كثير نفع فى المقصود ومايقال من ان التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطء سببان لامتياز الحركات فى الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لايلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لاينافى الامتياز بالعارض ايضا فلا يندفع التوهم ثم الامتياز فى الخارج قد يثبت من معدوم فيه كالعمى اذ يكفى فيه اتصاف الممتاز الخارجى بهذا السبب فى الخارج بقى ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء امران اعتباريان والموصوف بهما موجود فى الخارج وانت خبير بان المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذى هو امر موهوم عندهم كما سيأتى فاطلاق الموجود عليها باعتبار انها يتخيل من امر موجود كما سيأتى

قوله وانما ذهبوا الى ذلك الخ) يعنى ان المنشأ الاصلى هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوه دفعا لهذا المحذور رفتشوا متمسكا فوجدوا الوجوه الثلثة المذكورة فى المتن والمنشأ الاصلى وان كان لايقتضى الاعدم بقاء الاعراض التى يحتاج اليها بقاء الجوهر الا ان هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم ايضا

قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض)وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر اما الجسم او الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضى الاتصاف بالاكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض وجود ٢

حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا (ووافقهم) على ذلك (النظام والكعبي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو على الجبائى وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة فى بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه فى مباحث الاكوان (قالوا) اى الفلاسفة (ومالا يبقى) من الاعراض السيالة (يختص امكانه بوقته) الذى وجد فيه (لاقبل ولابعد) اى لايمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولابعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول انها لو بقيت لكانت باقية) اى متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانسلم ان البقاء عرض) بل هو امر اعتبارى يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلانسلم امتناع قيام العرض بالعرض ❊ الوجه (الثانى يجوز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك (اجماعا فلو بقى) العرض فى الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ماهو جائز اتفاقا فيكون باطلا (قلنا يخلقه) الله تعالى (فيه) اى فى ذلك المحل (بان يعدم الاول) عنه لان جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة فى جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها (و) ايضا ماذكرتم (يلزمكم فى الجوهر) لانه يجوز خلق مثله فى حيزه فى الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات فى حيز واحد فانتقض دليلكم ❊ الوجه (الثالث وهو العمدة) عند الاصحاب فى اثبات هذا المطلب (انها) اى الاعراض (او بقيت) فى الزمان الثانى من وجودها (امتنع زوالها) فى الزمان الثالث ومابعده (واللازم) الذى هو امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذى هو بقاء الاعراض باطلا ايضا (بيان الملازمة انه او زال) العرض بعد بقائه (فاما) ان يزول (بنفسه) واقتضاء ذاته زواله (واما) ان يزول (بغيره) المقتضى لزواله (و) ذلك (الغير اما امر وجودى يوجب عدمه لذاته) اى لا باختياره فيكون فاعلا موجبا (وهو طرو الضد) على محل العرض (اولا يوجبه لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل (المعدم بالاختيار

❊ سيالكوتى ❊

وهو كونه فى الحيز قوله (وذهب ابو على الجبائى وابنه الخ) اى اتفقوا على بقاء هذه الاعراض دون العلوم والارادات والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقائها كالارادات والاصوات والكلام او اختلفوا فيه كالعلوم فانه ذهب ابنه الى بقائها مطلقا وابو على الى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لاتكليف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها كما سيجئ فى المقصد الثالث عشر فى بيان محل العلم قوله (يختص امكانه) اى امكان وقوعه دون الذاتى اذ لا اختصاص له لوقت دون وقت قوله (اى لايمكن ان يوجد الخ) لامتناع حصول استعداده التام الا فى ذلك الوقت قوله (اى متصفة الخ) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزاء قوله (بل هو امر اعتبارى) لانه الوجود بالقياس الى الزمان الثانى قوله (كما لا استحالة الخ) اشارة الى النقض بانه لو تم لزم امتناع وجود العرض فى الحالة الاولى لان ايجاد مثله ممكن فيها فيلزم اجتماع المثلين فكما ان ايجاد مثله فيها مشروط بعدم ايجاد الاول كذلك ايجاد مثله فى الحالة الثانية مشروط باعدام الاول قوله (واقع بلا اشتباه) كالحركة بعد السكون و بالعكس والظلمة بعد الضوء وامثالها لكن / جزاءه فى كل عرض يدعى بقاءه غير ظاهر الا ان يدعى الحدس بان كل عرض يمكن زواله بواسطة احساس الجزئيات الكثيرة قوله (انه لو زال الخ) اى لو جاز زواله

(واما)

٢ الجوهر لابقاؤه فلادور فان قيل وجود الجوهر ايضا مشروط بوجود العرض اذ يستدعى الاتصاف بالتحيز البتة ولو فى اول زمان حدوثه فيدور قلنا نلتزم الشرطية المتعاكسة اعنى الدور المعية بلا توقف

قوله دون العلوم) فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح فى مباحث الكيفيات النفسانية اعنى المقصد السادس عشر الذى عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان اباعلى قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لايتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه اباهاشم اوجب بقاء العلوم مطلقا ودفع المخالفة بين المنقولين عن ابى على وان امكن بان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروايح مطلقا دون العلوم مطلقا بل انما ذهب الى بقاء بعضها لكن لايتمشى فى دفعها بين المنقولين عن ابى هاشم واعتبار نفى القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه ايضا تعسف بارد لايرتضيه طبع سليم فليتأمل

قوله قالوا ومالايبقى يختص امكانه بوقته) المراد امكانه الوقوعى وهو استعداد موضوعه بالفعل لاالذاتى لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعى نفى الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الاان تخصيص مالايبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لماذكر اولا ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان تخصص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر ثانيا ان الفلاسفة الفون فى كل من الامرين حيث يحكمون بالتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك التجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا فى ذلك الوقت وهذا القدر يكفى فى التخصيص فليفهم

قوله كما لا استحالة الخ) اشارة الى نقض اجمالى بانه لوصح ماذكر لزم امتناع وجود عرض فى محل لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله فى ذلك المحل فى ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور

قوله فاما ان يزول بنفسه الخ) فان قلت ههنا ٢

واما) امر (عدمى وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لوكانت مقتضية لعدمه لوجب ان لايوجد ابتداء) لان ماتقتضيه ذات الشئ من حيث هى لايمكن مفارقته عنه (واما زواله بطرو ضده) على محله (فلان حدوث الضد) فى ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللا بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثانى موقوف على الآخر معلل به (اونقول) فى ابطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة الباقى اولى من العكس) وهو ان يدفع الباقى الطارى (بل الدفع) الصادر عن الباقى (اهون من الرفع) الصادر عن الطارى فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع (واما زواله بمعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لابد له من اثر) يصدر عنه (والعدم نفى محض لايصلح اثرا) لمختار بل ولا لفاعل اصلا (اونقول) فى ابطال كون زواله للمختار (ما اثره عدم فلا اثر له) اذ لافرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر فى بحث الامكان (فليس) الفاعل الذى اسند اليه زوال العرض (فاعلا) اصلا سواء فرض مختارا او موجبا (واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا) آخر (تسلسل) لانا ننقل الكلام الى العرض الذى هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذى هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهرا والجوهر) فى بقائه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه (والاعتراض عليه) اى على هذا الدليل الذى عده عمدة انا نختار (انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز ان يوجب) ذاته (العدم فى الزمان الثالث او الرابع خاصة) اى دون الزمان الثانى فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا بوجوده

❊ سيالكوتى ❊

لزم من فرض وقوعه محال لانه لو زال فزواله حادث والحادث لابد له من علة لان الحدوث علة الحاجة سواء كان وجودا او عدما وبهذا اندفع ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لا امتناعه وان عدم المعلول لعدم علته فالترديد المذكور لامعنى له لان ذلك على تقدير ان يكون علة الاحتياج الامكان واما على تقدير كونها الحدوث فالحادث لايحتاج فى بقائه الى علة فضلا عن ان يكون عدمه لعدمها كما مر قوله (وهذه الاقسام الخ) الاحتمالات العقلية اربعة لان زواله اما ان يكون لذاته ولغيره والغير اما موجود او معدوم والموجود اما موجب او مختار اما حصرها فى الاقسام الاربعة فممنوع لان الموجب لاينحصر فى طرو الضد والمعدوم لاينحصر فى زوال الشرط قوله (اهون من الرفع الخ) لاحتياج الرفع الى طريان الطارى وازالة الباقى بخلاف دفع الباقى فانه يحتاج الى منع الطريان فقط وهذا كما ترى خطابى قوله (لابد له من اثر الخ) اذ الارادة لاتتعلق بالنفى المحض ولايكون مقصودا قوله (ولا لفاعل اصلا) اذ اثر الفاعل لايكون لاشيئا محضا قوله (فلان ذلك الشرط ان كان عرضا الخ) انحصار الشرط فى العرض والجوهر ممنوع لجواز ان يكون امرا اعتباريا قوله (فيلزم وجود الخ) اى حين زوال العرض وجود اعراض غير متناهية وهو محال قوله (لان بقاء كل واحد من الجوهر الخ) اما كون بقاء العرض مشروطا بالجوهر فبالعرض واما كون الجوهر مشروطا ببقاء العرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كالكون فى الحيز مثلا فى كل زمان فان قلتم بتجدد الاكوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وان قلتم ببقائها كان بقاء الجوهر مشروطا ببقائه وفيه بحث اما اولا فلانه انما يلزم الدور لو كان العرض الذى هو مشروط بعينه العرض الذى هو شرط وكذا الجوهر الذى هو شرط بعينه الجوهر الذى هو مشروط وكلا الامرين غير لازم واما ثانيا فلانا لانسلم ثبوت المطلوب على

٢ شق آخر وهو ان يعدم بطرو عرض على محله فيفنيه فى الزمان الثانى فيفنى الاعراض القائمة به كما قيل فى الفناء وفناء الاعراض وان كان قد يشاهد بلا فناء المحال الا ان الكلام فى عموم الاستدلال قلت مآل هذا الى زوال الشرط هو الجوهر وسيجئ الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرو الضد فقط وكون الامر العدمى زوال الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مع بعده من العبارة لايلائم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضد وزوال الشرط

قوله بل الدفع اهون من الرفع) هذه مقدمة خطابية يتبادر اليه الافهام العامية فان الباقى والطارى لما كانا متساويين فى اصل القوة وقد يقوى الباقى باستقراره فى المحل فالظاهر انه يدفع مايساويه بحسب اصل القوة وماقيل فى بيانه من ان دفع الطارى انما يكون بعد وجوده فى محل الباقى اذ لايعقل تأثير فى حالة العدم فى الموجود بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمرة بلا تأثير ولا حالة وجوده فى محل آخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده فى محل الباقى فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده فى محل الباقى وزوال الباقى عنه فى آن واحد وان تقدم الاول على الثانى بالذات فلا محذور

قوله وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور) قد اشرنا فى اول المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لابد لنفيه من دليل على ان الدور او سلم فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل فاما لو عمم فلا يظهر الدور وانما لم ينقل الكلام الى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لايعبأ به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول محله فلا حاجة فى ابطال كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر الى الزام الدور قلت ماذكرته ابطال فى بعض المواد والمدعى كلى بقى شئ وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض لابقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف منا فى اول المقصد فعلى تقدير بقاء الاعراض ينبغى ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لا نفس وجوده حتى يلزم الدور بزعمه اذ مجرد بقاء العرض لايستلزم ان يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لايخفى

فى زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذى ذكرتموه (وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه) وذلك بان يقال لايجوز زواله فى الزمان الثانى لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام (فما هو جوابكم) عنه فى صورة النقض (فهو جوابنا) عنه فى صورة النزاع (وايضا قد يزول بضد طارئ على محله (قولك حدوثه) فى ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان اوجبت فى الشرط تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقى اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) اى وان لم توجب فى الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) اجزاء (الحلقة) الدوارة على نفسها (فى حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور فى ذلك لان مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) اى سواء جوز التعاكس فى الاشتراط اولا (فهما) اى زوال الباقى وطريان الحادث (معا فى الزمان) وهذه المعية لا تنافى العلية (اذ العلية تقدم فى العقل فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقى (مع كونهما معا فى الزمان كالعلة والمعلول) فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة فى العقل والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقى من عكسه باطل لان الطارئ اقوى لقربه من السبب و بعد الباقى عنه (وايضا فقد يزول لان الفاعل الذى فعله لا يفعله لا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف فى زواله (وايضا لا نسلم ان العدم لا يصلح) ان يكون (اثرا) صادرا عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (فى العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث (وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضا تسلسل

﴿ سيالكوتى ﴾

تقدير القول بتجدد العرض الذى هو شرط بقاء الجوهر انما اللازم منه امتناع بقاء ذلك العرض **قوله** (ثم هذا الدليل الذى ذكرتموه الخ) لا يخفى انه يلزم على هذا التقدير ايراد النقض فى اثناء المنوع ولو اشير بهذا الى الدليل الذى اقيم على امتناع ان يكون زواله بنفسه مع انكم قلتم بامتناع بقائه فى الزمان الثانى لذاته فما هو جوابكم فهو جوابنا لكان احسن وانظم بما قبله واعلم ان هذا النقض مندفع عندهم لانهم يقولون ان العرض مطلقا لا يقبل الا الموجود المتجدد آنا فآنا كالاعراض الغير القادرة عندكم بخلاف ما اذا كانت باقية فان زوالها بعد بقائها لابد له من علة **قوله** (اذ لا دليل عليه الخ) اى ليس ما يتوهم دليلا سوى هذا فلا ينافى قوله ولا دلالة عليه **قوله** (ويكون الدور اللازم منه) اى من التعاكس فى الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وان لم يكن بالنظر الى فرض كون طرو الضد علة دور معية فلا يرد ان دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وان يكونا فى مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التعاكس ليس كذلك **قوله** (والحكم بان الطارئ الخ) جواب عن الوجه الثانى المذكور بقوله او نقول لما كان التضاد من الطرفين الخ ترك المصنف لظهوره **قوله** (لقربه من السبب) بناء على عدم تخلل زمان الحدوث بينه و بين السبب بخلاف الباقى وهذا ايضا خطابى **قوله** (لان الفاعل الذى فعله) فى الزمان الاول والثانى لا يفعله اى فى الزمان الثالث **قوله** (بل مجرد امتناع الخ) هذا فى المختار ظاهر بان لم يتعلق ارادته بابقائه واما فى الموجب فبان لم يتعلق ايجابه بابقائه بانتفاء شرط من شروط ايجابه وفاعليته **قوله** (كالوجود الحادث) يعنى لا فرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث فى انهما حادثان فكما ان الاول اثر الفاعل الموجد فلم لا يجوز ان يكون الثانى اثر للفاعل المعدم **قوله** (قولك هو الجوهر فيدور الخ) اعلم ان كلام المصنف مختل اما اولا فلان المستدل لم يقل بان ذلك الشرط هو الجوهر بل ردد بين كونه عرضا وجوهرا وعلى التقديرين

قوله لقربه من السبب وبعد الباقى عنه) الممكن لا يفارق السبب فى الحدوث والبقاء فحديث القرب محل تأمل

قوله واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) اذ ما له ازالة الامر الوجودى وهو امر وجودى يصلح اثرا للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه ان فرض الفاعل موجبا واما اذا فرض مختارا فالفرق اظهر لان العدم المستمر ازلى فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف العدم الحادث

واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط فى بقائه بالعرض فيدور (قلنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز ان يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان تنتهى الى ما لا بدل عنه وعنده يزول) يعنى ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز ان يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التى لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقى بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقى هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر فى الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغى ان يضبط هذا الكلام (واعلم ان النظام طرد هذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال والاجسام ايضا كالاعراض (غير باقية بل تتجدد حالا فحالا) وسيرد عليك فى الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على

﴿ سيالكوتى ﴾

لزم محال واما ثانيا فلان المستفاد من ظاهر قوله قلنا ممنوع منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرا والسند يفيد لزوم الانتهاء وانتفاء لزوم التسلسل فازال الشارح قدس سره اختلاله بان كونه جوهرا بعد ابطال كونه عرضا فى قوة ادعاء كونه جوهرا بابطال كونه عرضا وابطاله بلزوم الدور والامر فى ذلك بين وبان قوله ممنوع راجع الى مجموع قوله هو الجوهر فيدور وذلك بمنع كونه جوهرا بناء على ارجاع هذا المنع الى منع دليله اعنى قوله اذ لو كان عرضا تسلسل و بمنع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرا وهذا معنى قوله اى لا دور ولا تسلسل وان قوله ذلك فى السند اشارة الى ان مطلق الشرط اعم من شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك اطلق الشرط فيصير محصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجواز ان يكون شرط بقاء العرض اعراضا متبادلة منتسبة الى عرض لا بدل له فلا يلزم التسلسل وممنوع لزوم الدور لجواز ان يكون شرط بقاء الجوهر اعراضا متبادلة فيكون العرض الباقى مشروطا بجوهر مشروط بقاؤه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون المتن مع اختصاره مشتملا على الجواب باختيار كل من الشقين والى هذا التدقيق اشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغى ان يضبط هذا الكلام **قوله** (طرد هذا) بادنى تغيير فقال لو بقيت الاجسام لامتنع زوالها لكن زوالها معلوم بالاجماع و بشهادة الحس بيان الملازمة انها لو زالت فاما بنفسها فيلزم امتناعها او بغيرها اما بوجودى موجب او مختار فيلزم ان يكون العدم والنفى الصرف اثرا للفاعل وايضا لا فرق بين قولنا لا اثر له واثره لا واما بزوال شرط فان كان جوهر نقلنا الكلام فى زواله فيكون بزوال جوهر آخر و يتسلسل وان كان عرضا و بقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطا ببقائه يلزم الدور ففى هذا التقرير اسقط كون الفاعل الموجب طريان الضد اذ لا تضاد فى الجواهر واثبت عدم كون الشرط جوهرا بما اثبت فى اصل الاستدلال وهو كونه عرضا وهذا الفرق لا يضر فى طرد الدليل على ما توهم **قوله** (يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام) لان المستفاد من قوله ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة انها باقية على عرضيتها وصارت بسبب الاجتماع اجساما فيكون تجددها موجبا لتجددها هذا لكن فى شرح التجريد ان المذكور فى كتب المعتزلة ان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم

قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة) فلا دور لان ما له اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا بمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت اوسلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نسلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور

قوله واعلم ان النظام طرد الخ) عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافى هذا الطرد اذ غايته سقوط هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل عن كونه ذلك الدليل

مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه و يؤيد ماذكرناه قوله (ومنه) اى ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام (يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه) اى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) اى عن هذا النقض (بانه) يعنى الجسم بل الجوهر مطلقا (قد يزول لعرض يقوم به) اى يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقدم ذلك العرض بالجوهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا فى محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفانى كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا لا فى محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم فى مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا فى ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر (او) بانه قد يزول الجوهر لعرض (لا يخلقه الله فيه عندنا) يريد ان ماذكر اولا هو طريق زوال الجواهر على رأى المعتزلة وانما فى زوالها طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التى لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا (والجواب) عن جواب النقض ان يقال (ان جوزتم) فى فناء الجوهر الباقى (ذلك) الذى ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافى بقاءه او لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله فى فناء (العرض) الباقى فلا يتم الدليل فى اصل المدعى ايضا (الا ان تعود) انت او يعود المستدل (الى ان العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين فى فناء الجواهر

﴿ سيالكوتى ﴾

اطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذى هو الجماد **قوله** (بلا حاجة الى طرد الدليل) لعل المراد من طرد الدليل اجراؤها فى جزئى من جزئيات ماقيم عليه لخفاء فيه كما يجيء فى التنبيه المذكور فى المقصد الثالث فى ان الاجسام باقية حيث قال الدليل لما قام فى الاعراض طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجوهر مركب من الاعراض انتهى فعلى هذا لزوم تجدد الاجسام من تجدد الاعراض لا ينفى الاحتياج الى الطرد **قوله** (وانما يحتاج اليه اذ كانت الاجسام الخ) وما قيل ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض فلا فرق بين القولين فى عدم الحاجة الى الطرد فوهم اذ النظام لا يقول بالجوهر الفرد فضلا عن تركبه من الاعراض كيف والتركيب ينافى الفردية قال فى شرح التجريد انه لما صرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل لزمه القول بالجزء لانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة الانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه غير معترف به فمعنى قوله مركبة من الجواهر الافراد مركبة من الاجزاء التى هى الجواهر الافراد فى الواقع لا انه معترف به **قوله** (و يؤيد ما ذكرناه الخ) فان القائل ببقاء الاجسام انما يقول بتركبها من الجوهر الفرد **قوله** (عرض اذا خلقه الله الخ) اما متعدد كما قال ابو على انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفى لافناء كل الاجسام **قوله** (والاولى الخ) لان ماذكره اولا مجرد جواز عقلى لم يثبت نقله منهم مع انه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحال كثيرة **قوله** (ان يقال المقصود الخ) فحينئذ قوله عند المعتزلة متعلق بقوله كالفناء لا بقوله قد يزول كما فى الوجه الاول **قوله** (لعرض لا يخلقه الخ) اشارة الى ان قوله او لا يخلقه الله عطف على قوله يقوم به وفيه ان زواله بعدم خلق العرض فيه لا بعرض لا يخلقه اللهم الا ان يعتبر الحيثية اى من حيث انه لا يخلقه **قوله** (ان ماذكر اولا) وهو زواله بعرض يقوم به سواء كان الفناء اوغيره **قوله** (على رأى المعتزلة) حيث قالوا الفناء عرض **قوله** (وانما فى زوالها الخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وانه لم يذهب اليه غيرنا كما فى الطريق الاول كيف والكعبى ذهب الى ان زواله بان لا يخلق الله تعالى فيه العرض الذى هو البقاء **قوله** (لا يمكنه خلو الجوهر عنها) كالاكوان

قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد) فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان كان مشهورا من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما سيجيء فى موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة ولا فرق فى الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفى الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضا كما يشهد به البديهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجه فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج الى طرده فى خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يثبت منه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المصنف و بما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع وانما لم يجعل مبنى نفى الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل وان سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه شبهة تعيين الطريق فى اثبات تجدد الجسم فلا يكون قولا معتدا به فتأمل

قوله اجيب بانه جاز الخ) هذا هو المعقول اذ لو كان لا فى محل دائما لكان نسبته الى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال والاولى الخ

قوله يريد ان ماذكره اولا هو طريق زوال الجوهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الاول لان الفناء عندنا ليس بعرض بل هو امر عدمى اعنى عدم البقاء كيف وانه من الانواع المتكررة اذ لو وجد لاتصف بالفناء والابقى محله ايضا وقد تقرر ان الانواع المتكررة عدميات واما على التوجيه الثانى الذى اورده وعده اولى ففيه خفاء لان المشهور من المعتزلة انهم ٢

(والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) اى بهذا الدليل (على ان العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال و بقاء الاجسام ضرورى) لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا (وسيأتيك) فى مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق ❊ الاول المشاهدة) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح فى الضروريات قلنا لا دلالة لها) اى للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الانبوب يرى) امرا واحدا (مستمرا) بحسب المشاهدة (وهو) فى الحقيقة (امثال تتوارد) على الاتصال (الثانى) ان يقال اذا جوزتم توارد الامثال فى الاعراض (فليجز مثله فى الاجسام) فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهى (بلا جامع) فكان فاسدا (وليس حكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة فى ذلك التمثيل (بل) حكمنا ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (و بانه لولاه) اى لولا بقاء الاجسام (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو) اى اعادته بتأويل ان يعاد (وجوده فى الوقت الثانى) الذى هو بعد وقت عدمه الذى هو عقيب وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض فى وقتين (مع تخلل العدم) بينهما فى وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) اى فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (اولى) بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض (قلنا الشيخ منع اعادة العرض) ولا ضير عليه فى ذلك (وان سلم) ان الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع) اى قياس حكم وجوده فى الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الاولوية) اى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود فى الوقت الثانى فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) نقول (ذلك) اعنى الوجود فى الوقتين مع تخلل العدم (عندنا جائز وهذا) اى الوجود فيهما بلا تخلله (ممتنع) فلا يصح قياس الثانى على الاول فى الجواز اصلا وقد يقال كان الحكم ببقاء الاجسام

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اى بهذا الدليل) الدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باستثناء عين المقدم لينتج عين التالى يشهد به قوله اذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد ان الدليل السابق استدلال باستثناء نقيض التالى لينتج نقيض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على ان العالم لا يعدم **قوله** (ولا يصح فناء الاجسام الخ) افاد بالعطف ان ليس المراد ان العالم بجميع اجزائه من الاعيان والاعراض لا يعدم فان انكار زوال الاعراض مكابرة بل المراد ان الاجسام لا تعدم وانما يقع فيها التغير من حال الى حال ومن تركيب الى تحليل **قوله** (فى مباحث الخ) اى فى التنبيه المذكور فى المقصد الثالث **قوله** (لا دلالة لها الخ) ولو سلم فالحس يغلط كثيرا فليكن هذا من اغلاطه **قوله** (الثانى الخ) حاصله قياس بقاء الاعراض على بقاء الاجسام بجامع استمرار مشاهدتهما والتشكيك فى بقاء الاعراض لجواز ان يكون استمرارها بتجدد الامثال يوجب التشكيك فى بقاء الاجسام لذلك **قوله** (بالضرورة العقلية) فان العقل يحكم بديهة بانه لولا بقاء الاجسام لارتفع الامان عن العقل والشرع والعرف واختل النظام **قوله** (كما هو المشهور) اشارة الى انه لو فسر الموت بعدم الحيوة عن مثل ما اتصف بالحيوة يصح الحكم بالموت لكنه خلاف المشهور **قوله** (بتأويل) ان كان التأويل لاجل تذكير الضمير فلا حاجة اليه لانه لتذكير الخبر ولان المصدر الذى لا يفرق بينه و بين مذكره بالتاء يجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان بواسطة حمل الوجود عليه فالاشكال باق لعدم صحة حمل الوجود على ان يعاد ايضا حقيقة وطريق التسامح وسيع **قوله** (ولا ضير عليه) لانه لا يخل بحشر الاجساد اذ الاعراض لا تعاد اصلا انما الخلاف

٢ يثبتون الفناء عرضا يخلقه الله تعالى لا فى محل فيفنى الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفانى ذكره فى نبوات شرح المقاصد واما انهم يثبتون عرضا آخر شبيها بالفناء ومفارقا له فى ذكره ليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلى فعدم تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذى ذكروه فالاقرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم واما وجه اختصاص الطريق الثانى بنا فكأنه مبنى على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجوهر خلو عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخلو عن شوب الا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجوهر عن الاعراض كما هو دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الاعراض التى لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سببا لزوال الجوهر فلم يخصون طريق الزوال بخلو الفناء

قوله الا ان تعود الى ان العرض لا يقوم به عرض) اذ اشترط قيام الفناء بالفانى فى اول الامر او فى ثانيه فوجه هذا العود ظاهر وان لم يشترط اصلا كما هو المشهور من المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى لا فى محل واما كون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى فى محل العرض الزائل فيزول فى ثانى الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر فى بقاء العرض وقدمر ما فيه تأمل

قوله بتأويل ان يعاد) المحوج الى التأويل لفظى ومعنوى اما اللفظى فهو تذكير الضمير واما المعنوى فلان الاعادة ايجاد لا وجود

قوله ولا ضير عليه فى ذلك) اى بحسب الشرع فان المنع المذكور لا ينافى القول بحشر الاجساد لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التى لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد

قوله وهذا اى الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع) لانه يلزم حينئذ قيام العرض اعنى البقاء بالعرض وقدمر بطلانه واما ان تخلل العدم بين زمانى وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين تجويز اعادة العرض مع تخلل العدم وعدم تجويز وجوده فى زمانين بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقاء عرضا

ضروری یحکم به العقل بمعونة الحس کذلك الحکم ببقاء الاعراض کالالوان ضروری یحکم به العقل بمعونته ایضا والطرق المذکورة تنبیهات علی حکم ضروری فالمناقشة فیها لاتجدی طائلا

المقصد الثامن العرض

الواحد بالشخص (لایقوم بمحلین ضرورة) ای هذا حکم معلوم بالضرورة (ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غیر) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزما یقینیا لانحتاج فیه الی فکر (ولافرق بینه) ای بین جزمنا بان العرض الواحد لایقوم بمحلین (و بین جزمنا بان الجسم) الواحد (لایوجد) فی آن واحد (فی مکانین) فکما ان الجزم الثانی بدیهی بلاشبهة فکذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الی المحل کنسبة الجسم الی المکان فلوجاز حلوله فی محلین لجاز حصول الجسم فی مکانین حتی یرد علیه ان النسبتین لیستا علی السواء لامکان حلول اعراض متعددة معا فی محل واحد وامتناع اجتماع جسمین فی مکان واحد (و یؤیده) ای یؤید ماذکرناه من ان العرض یمتنع ان یقوم بمحلین (ان العرض انما یتعین) ویتشخص (بمحله) کامر فلوقام عرض واحد بمحلین لکان له بحسب کل محل تعین وتشخص لامتناع توارد العلتین علی شخص واحد واذا کان له تعینان کان الواحد اثنین وهو محال ولیس هذا استدلالا لان الحکم ضروری بل هو تأیید له بیان لمیته (فان الشیء) المعلوم بالبدیهة (اذا علم لمیته اطمأن الیه النفس اکثر) وان کان الجزم الیقینی حاصلا بدونه (ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتکلمین) هکذا وقع فی نسخ الکتاب والمشهور فی الکتب وهو الصحیح ان قدماء الفلاسفة القائلین بوجود الاضافات (جوزوا قیام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغیرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفین) قالوا المضافان ان قام بکل منهما اضافة علی حدة کان کل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان یقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بینهما (والحق انهما مثلان) فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان شارکه فی الحقیقة) النوعیة وهذه المشارکة اعنی الوحدة النوعیة کافیة فی الربط بین المضافین ولاحاجة فیه الی الوحدة الشخصیة (و یوضحه) ای یوضح ماذکرناه من الاختلاف الشخصی فی المتشابهین (المتخالفان) من الاضافات کالابوة والبنوة اذلایشتبه علی ذی مسکة انهما متغایران بالشخص بل بالنوع ایضا مع وجود الارتباط بهما بین المضافین اعنی الاب والابن (و یلزمهم قیامه) ای جواز قیامه (باکثر من امرین) اعنی محلین فان الجوار والقرب والاخوة مثلا کما یتحقق بین شیئین یتحقق ایضا بین اشیاء متعددة فلوجاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ایضا ولایندفع هذا الالزام

سیالکوتی

فی انه بجمیع الاجزاء الاصلیة او باعادتها بعد الانعدام **قوله** (یحکم به العقل الخ) قد عرفت ان حکم العقل ببقائها بدیهی من غیر معونة من الحس **قوله** (ای هذا حکم معلوم بالضرورة) یعنی ان قوله ضرورة متعلق بما یستفاد مما قبله ای یحکم به ضرورة لابقوله لایقوم **قوله** (لامتناع توارد الخ) فان کل محل مع جمیع مایتوقف علیه وجود العرض علة تامة له فیلزم توارد المستقلین **قوله** (اکثر) ای مما لم یعلم لمیته **قوله** (وان کان الخ) وان لم یکن الجزم الیقینی حاصلا بدونه بل معه فکون اطمئنان النفس الیه اکثر اولی لدوران الجزم الیقینی معه وان کان حاصلا بالبدیهة **قوله** (ان قدماء الفلاسفة الخ) کلمة ان من المحکی ولذا اورده الشارح قدس سره والافالواجب ترکه والاکتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله جوزوا قیام الخ خبر لکلمة ان فی المتن فلا یرد ان جملة جوزوا خبر لکلمة ان اما فی المتن اوفی الشرح فیبقی لاآخر بلاخبر وتقدیره لاحدهما یوجب رکاکة فی الکلام **قوله** (ان یقوم بهما) ای بکل واحد منهما لابمجموعهما والالکان للمجموع اضافة الی ثالث **قوله** (کافیة فی الربط) کیف لا ولوحدة الجنسیة اذا کانت کافیة فی الربط کما فی المتخالفین کانت الوحدة النوعیة کافیة بالطریق الاولی بل کونهما من الاضافة المتکررة کافیة فی ذلك **قوله** (یتحقق ایضا الخ) بان یکون ثلثة اشیاء علی نسبة واحدة بینهما فی القرب والجوار فان القول بقیام قرب واحد بالشخص بکل واحد من الشیئین دون کل واحد من الثلاثة تحکم وماقیل ان الاضافة تختلف

قوله لامتناع توارد العلتین علی شخص واحد) وهذا لازم علی ذلك التقدیر لان کل واحد من المحلین وان لم یکن علة مستقلة لکنه مع جمیع مایتوقف علیه ذلك الشخص علة تامة له لایقال لم لایجوز ان یکون مجموع المحلین علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بکل منهما لانا نقول لانه یلزم حینئذ ان لایوجد ذلك التشخص فی واحد من المحلین لان فی کل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لایوجب وجود المعلول فیلزم ان لایوجد

قوله وان کان الجزم الیقینی حاصلا بدونه) ونوقش فی هذه العبارة بان کلمة ان الوصلیة مشعرة بان یکون اطمئنان النفس الیه اکثر کان اولی علی تقدیر ان لم یکن الجزم الیقینی حاصلا بدونه علی مایظهر من قولنا زید بخیل وان کثرماله مع انه فاسد والجواب علی تقدیر تسلیم لزوم المعنی المذکور لان الوصلیة ان قوله وان کان مرتبط بمقدر ینصب الیه معنی الکلام والتقدیر اطمئنان النفس الیه اکثر ولذلك لم یکتف بدونه ای بدون العلم بلمیته وحینئذ یظهر معنی ان الوصلیة لان عدم الاکتفاء بدونه اولی علی تقدیر عدم حصول الجزم الیقینی بدونه

قوله والحق انهما مثلان) وانما لم یجب بتجویز قیام الجوار بالمجموع من حیث هو مجموع کما قیل مثله فی التألیف لبداهة قیام الجوار بکل من المجاورین وذلك ظاهر

عنهم الا ببیان الفرق (وقال ابو هاشم التألیف عرض وانه یقوم بجوهرین لااکثر اما الاول) وهو کونه عرضا یقوم بجوهرین (فلان من الجسم مایصعب انفکاکه) وانفصال اجزائه بعضها عن بعض (ولیس ذلك) العسر فی الانفکاك (الا التألیف یوجب ذلك) العسر اذ لولاه لما صعب الانفکاك بین اجزائه کما فی المتجاورات (ولایتصور) ایجاب العسر وصعوبة الانفکاك (فی العدم المحض فهو) یعنی التألیف (صفة ثبوتیة) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولایقوم) التألیف (بکل واحد من الجزئین ضرورة) ای لایجوز ان یقوم بهذا الجزء فقط ولابذاك الجزء فقط لان التألیف لایعقل فی امر واحد بالضرورة ولوقال ولایقوم بواحد من الجزئین لکان اظهر (فهو قائم بهما) ای بکل واحد منهما معا لابمجموعهما من حیث هو مجموع والا لکان المحل واحدا (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفکاك) فیما بین اجزاء بعض الاجسام (للتألیف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذی الصق باختیاره بعض تلك الاجزاء ببعض علی وجه یصعب الانفکاك به (واما الثانی) وهو انه لایقوم باکثر من جوهرین (فلانه لوقام التألیف) الواحد (بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التألیف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل یستلزم عدم الحال فیه (والتالی باطل لان الجزئین الباقیین بینهما تألیف قطعا) لان صعوبة الانفکاك باقیة بینهما (وجوابه ان التألیف الذی بین الجزئین غیر) التألیف (الذی بین الثلاثة) ای یجوز ان یقوم تألیف واحد بجزئین کما ذکرته و یقوم تألیف آخر بثلاثة اجزاء فیکون هذا التألیف القائم بالثلاثة مغایرا بالشخص للتألیف الاول القائم بالجزئین (وان ماثله) فی الحقیقة النوعیة (والمنفی) عندما عدم واحد من الثلاثة (هو) التألیف (الثانی) القائم بالثلاثة دون التألیف الاول القائم بالاثنین فلایلزم حینئذ انعدام التألیف بینهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص یجوز قیامه بمحل منقسم بحیث ینقسم ذلك العرض بانقسامه حتی یوجد کل جزء منه فی جزء من محله فهذا مما لانزاع فیه وقیامه بمحل منقسم علی وجه لاینقسم بانقسام محله مختلف فیه کما سیأتی واما قیامه بمحل مع قیامه بعینه بمحل آخر فهو الذی ذکرنا ان بطلانه بدیهی ومانقل عن ابی هاشم فی التألیف ان حمل علی القسم الاول فلامنازعة معه الا فی انقسام التألیف وکونه وجودیا وان حمل علی القسم الثانی فبعد تسلیم جوازه تبقی المناقشة فی وجودیة التألیف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذی علم بطلانه بدیهة

المرصد الثانی فی الکم

سیالکوتی

باختلاف المضافین فاذا اعتبر القرب بین (ا) و(ب) یکون ذلك القرب مغایر القرب واحد منهما حینئذ فاعلم اوقیل فیما اذا کان ثلثة امور متقارنة اذ القرب بین شیئین منهما متحقق بدون الثالث وهل الکلام الا فیه **قوله** (بجوهرین) ای بکل واحد منهما **قوله** (ولایتصور ایجاب الخ) ای لایتصور حصول هذه الصفة فی امر معدوم اذ المعدوم لایکون موجبا لصعوبة الانفکاك التی هی من الکیفیات الاستعدادیة **قوله** (اظهر) فیما هو المقصود **قوله** (والا کان المحل واحدا) والواحد من حیث انه واحد لایتصور التألیف فیه **قوله** (التألیف الواحد) ای بالشخص لان الکلام فیه **قوله** (بثلثة اجزاء) ای بکل واحد منها **قوله** (لان عدم المحل الخ) کما اذا قام بجوهرین فان عدم کل واحد منهما یستلزم عدمه فاندفع ماقیل ان ذلك فیما اذا لم یکن للحال محل سواه وفیما نحن فیه له محل سوی الثالث **قوله** (لان صعوبة الانفکاك الخ) وبقاء الاثر یستلزم بقاء المؤثر **قوله** (غیر التألیف الخ) ای تألیف آخر مغایر بالشخص للتألیف القائم بکل واحد من الثلثة سواء قلنا ان التألیف القائم بهما کان موجودا فی وجود التألیف القائم بالثلاثة اوقلنا انه حدث بعد زواله والزائل بعدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التألیف الشخصی القائم بالثلثة دون ماقام باثنین منها **قوله** (واعلم الخ) تحقیق للمقام واعتذار لصرف قوله ولایقوم

قوله لان التألیف لایعقل فی امر واحد) ولا یلزم الترجیح بلامرجح

قوله وجوابه منع ان عسر الانفکاك الخ) وقد یجاب ایضا بان التألیف قائم بالمجموع من حیث هو مجموع ولامحذور فیه

قوله وجوابه ان التألیف الذی بین الجزئین الخ) ظاهر تقریر الشارح یوهم ان خلاصة الجواب ان فی صورة اجتماع ثلثة اجزاء تألیفین احدهما قائم بالثلثة والآخر بالاثنین فبانعدام احد الثلثة انعدم التألیف الاول و بقی الثانی ولك ان تحمله علی ان فی تلك الصورة تألیفا واحدا قائما بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم التألیف القائم بها وحدث تألیف آخر قائم باثنین هذا وقد یقال اذا حمل کلام ابی هاشم علی ان التألیف القائم باثنین لایقوم بعینه باکثر لایکون الجواب دافعا له بل الجواب حینئذ ان یقال انعدام واحد من الثلثة انما یستلزم انعدام التألیف لولم یکن له محل آخر وههنا محلان آخران مستقلان فی المحلیة علی زعمه وانت خبیر بان المفهوم من کلام ابی هاشم ان التألیف مطلقا لایقوم باکثر من اثنین فتأمل

قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التى لاتقرر لها فى ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة ﴿ الاول ﴾ الكم له خواص ثلاث) يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معنيين على القسمة (الوهمية وهى فرض شئ غير شئ) وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهى الفصل والفك) سواء كان بالقطع او بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض) يعنى باقيها (بواسطة اقتران الكمية بها) فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثانى لايقبله الكم) المتصل الذى هو المقدار (فان القابل يبقى مع المقبول) والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم (لايبقى الكم) اى المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد فى حد ذاته لامفصل فيه اصلا (بل يزول و يحصل) هناك (كمان) اى مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان فى متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل الحال فى المادة الجسمية (يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لايمكن اجتماعهما والمعد لايجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة

﴿ سيالكوتى ﴾

بكل واحد منهما فهو مقدم بهما عن الظاهر بانه لرعاية ماهو المشهور من مذهبه **قوله** (يعم المقارنات الخ) اى جميعا ولذا اورد صيغة الجمع بخلاف الكيف فان انواعه الثلثة اعنى الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات المختصة بالكميات لاتوجد فى المجردات بلاواسطة والكيفيات النفسانية لاتوجد فى البسائط العنصرية والجماد لكونها مختصة بذوات الانفس كما سيجئ وانما قلنا بلاواسطة لوجود الكيفيات المختصة بالكميات فى المجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية وماقيل ان الكيفيات النفسانية لايوجد فى المجردات لان علومها حضورية فمع عدم مساعدة الدليل الذى اقاموا على اثبات العلم انها تخالف ماسيجئ فى كلام الشارح قدس سره حيث فسر الكيفيات النفسانية بالكيفيات المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية ثم قال ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النباتات والجماد فعلى هذا لايتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والقدرة والعلم والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلاتكون مختصة بالحيوانات انتهى **قوله** (واصح وجودا) اى اثبت وجودا فى موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يدل عليه البيان فلا يرد ماقيل انه لانزاع فى وجود الاين والمتكلمون ينكرون الكم مطلقا فامعنى اصحية وجوده بالنسبة الى الاين **قوله** (يتوصل الخ) اى يكون مرآة لمعرفة حقيقته ولو بوجه ما فان الاجناس لايمكن معرفتها الا باللوازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته قوله شامل الخ فان وجود الاقسام لاينافى الفرض بل هو اعون عليه **قوله** (بواسطة اقتران الخ) يعنى انها واسطة فى العروض **قوله** (حقيقة) اشار الى انه قد يطلق القابل على مالايجتمع مع المقبول مجازا **قوله** (فى حد ذاته) لا باعتبار الالتيام والتركيب **قوله** (والا كان الخ) اى وان لايكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين بل يكونان موجودين فيه بالفعل مع بقاء المقدار الاول بعينه فيكون قابلا للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل فى مقدار واحد فلا يرد ان اللازم مماذكر ان يكون فى المتصل الواحد متصلات متناهية حسب انقسامات الفكية المتناهية لامتصلات غير متناهية حسب الانقسامات الفرضية الغير المتناهية **قوله** (الحال فى المادة الجسمية) سواء قلنا حلوله فيها بواسطة حلوله فى الصورة الجسمية او ابتداء ويكون الصورة واسطة فى الثبوت وانما قدر هذه الصفة للاشارة الى علة كونه معدا للمادة **قوله** (والمعد لايجب الخ) اكتفاء بما هو المقصود

قوله فان احد قسميه اعنى العدد يعم المقارنات والمجردات) واما الكيف فلا تعرض للمجردات اولا بالذات لان علومها حضورية لاحصولية والا لم يثبت الوجود الذهنى كما اشار اليه المصنف فى مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قلنا اولا وبالذات لئلا ينتقض بزوجية العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل اعنى العدد وقد يقال فى توجيه عموم الكم ان الكيفية نفسها لايقارنها كيفية ويقارنها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها لايقارنها كمية ويقارنها كيفية مختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا فى حواشى التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذى هو ايضا كيفية فما معنى قولهم الكيفية لايقارنها كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمى الذى هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذى هو كم آخر فلا معنى للقول بان الكمية نفسها لايقارنها كمية

قوله واصح وجودا فيه الخ) تأمل اذ لا نزاع فى وجود الاين على ان المتكلمين ينكرون الكم مطلقا فامعنى اصحية وجودها نسبة الى الاين

قوله سواء كان بالقطع او بالكسر) لعل حصر سبب الفك فى القطع والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلامهم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بغير بدونهما كما اذا جزء خيط من طرفيه فانفك بعض اجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الى آلة نفاذة كما صرح به فى موقف الجوهر

قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة) فيه نظر لان الانقسام الخارجى يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم الاشتمال على مقادير غير متناهية بالفعل

قوله كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه) اى فى السكون المخصوص الذى هو بعد الخروج لانه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة

قوله والمعد لايجب اجتماعه مع الاثر) لاخلاف فى ان المعد البعيد لايجوز اجتماعه مع الاثر وفى القريب خلاف كما اشار اليه فى مباحث المعرفات من حواشى المطالع فكأن قوله لايجب اشارة الى ذلك

الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقى فهى كما لاتعرض للكم المتصل لاتعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لايكون متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات فى انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعنى الانفصال الذاتى فهى عارضة للوحدات بالذات فانها فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما فى العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عادله وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا (واما بالتوهم كما فى المقدار) فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده (كما يعد الاشل) وهو حبل طوله ستون ذراعا (بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله) اى من المعدود امثال العاد (فنى) المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولايتناول العدد اذلا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة ومقابلاها اعنى الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولامقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية (وهو) اى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء فى كم (فاما ان يوجد بازاء كل جزء) مفروض فى ذلك الكم (جزء) مفروض فى كم آخر (او اكثر او اقل) فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثانى ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه مايساويه وهو شئ ويبقى الفضل وهو شئ آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية فى القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذى يفرضه العقل اولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا فيفرض بعده شيئا آخر ومجرد هذه اللامساواة

﴿ سيالكوتى ﴾

والا فالمعد يمتنع اجتماعه لان الاستعداد ينافى الوجود **قوله** (ثم نقول الخ) بيان لما تركه المصنف من حال القسمة الفكية بالقياس الى الكم المنفصل **قوله** (لان معروض الخ) بيان لما تركه ولم يتعرض للوحدات لظهور حالها **قوله** (مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد الخ) يعنى ان المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والنقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد فانه مركب من الوحدات والوحدات لايتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان فلا معنى للتطبيق فيها وماقيل ان التطبيق جعل العاد مطابقا للمعدود والمطابقة هى الاتحاد فى الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يخفى ضعفه **قوله** (الثالثة المساواة) قيل ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هى خارجة عن الكم بقسميه والجواب ماسبق من انه لامعنى لتطبيق الوحدة بالوحدة **قوله** (واعراضها الذاتية) اى اللاحقة لذاتها فلا ينافى كون الثالثة فرع الاولى او العكس لانها واسطة فى الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية **قوله** (اذا فرض اجزاء فى كم) اى يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما فى العدد اولا كما فى المقدار فهذه الاجزاء لاتكون متفاوتة فى المقدار فان كان بازاء كل جزء مفروض فى كم جزء فى كم آخر كانا متساويين وان لايوجد كان احدهما زائدا والآخر ناقصا فاندفع ماقيل لانسلم انه اذا وجد فى المقدار بازاء كل جزء مفروض فى احدهما جزء

قوله اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقى) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع او بالكسر اذ لو اريد بها زوال الاتصال مطلقا لم يناسب قوله ذلك اذ لاقطع ولا كسر فى الانفصال الذاتى الذى هو عارض للوحدات بالذات

قوله لان معروض الوحدات الخ) هذا بيان ان الكم المنفصل لاتعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلاواسطة لان كون الوحدات فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض امر لاشبهة فيه مع انه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضا للقسمة الفكية ههنا

قوله منفصلة بعضها عن بعض) لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات

قوله الثانية وجود عاد الخ) اعترض عليه العلامة الشيرازى بان المقدار الاصم لايوجد فيه العاد لانه مفسر بما لاعادله واجاب عنه الشارح فى حواشى حكمة العين بان الاصم قابل للتنصيف قطعا ونصفه يعده مرتين جزما ولاينافى ذلك كونه اصم اذ معناه انه لايعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد فى العدد وعدم عده له لايستلزم ان لايعده مقدار اصلا

قوله اذا اسقطت منه امثاله) مرات متناهية او غير متناهية فلا نقض بالعدد الغير المتناهى

قوله لكنه مخصوص بالمقادير) لان التطبيق ههنا بمعنى جعل العاد مطابقا للمعدود والمطابقة هى الاتحاد فى الاطراف كما سبق فى المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولاشك انها لاتتصور فى الوحدات بل فى المقادير

قوله الثالثة المساواة) فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هى خارجة عن الكم بقسميه ومن ادرجها فى العدد يلزمه ان لايجعل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم

قوله وهو فرع الخاصة الاولى) يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذ الى التأويل الذى ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة فى الثبوت لا العروض فلا ينافى كونها عرضا ذاتيا على ان الواسطة فى العروض انما ينافى اولية العرض لاكونه عرضا ذاتيا الذى هو المدعى ههنا الجواز ان ؟

كافية فى قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ماقى الكتاب انما هو فى المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو فى المساواة واللامساواة المقدارية (قال الامام الرازى لايمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة) لاتعرف الابانها (اتحاد فى الكم فيلزم الدور) وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة ممايدرك بالحس والكم لاينال الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد فى تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس بعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه فى تعريفه لايقتضى توقف معرفته عليه (ولا) يمكن ايضا تعريف الكم (بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه) قدعرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذى زيد فى مفهوم القسمة الوهمية كماصرح به فى المباحث واشير اليه فى الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كانه اخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لايقبل القسمة الانفكاكية وقدقرره الامام فى كتابه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع فى نسخة المتن التى بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام فى كتابه فنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر انت بماحققناه لك ولاتكن من الخابطين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العاد) فانه الخاصة الشاملة للكم ولاتتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابى وابن سينا بانه الذى يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا عاداله سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة

﴿المقصد الثانى﴾

فى اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو) الكم (المتصل) كالمقدار (فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء و بداية الجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر و بداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب مايبتدأ منه فرضا) وتوضيحه ان الكم هو الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فالذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هوذووضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما و بداية

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الآخر يكونان متساويين لجواز ان يكون مقادير الاجزاء متفاوتة **قوله** (والظاهر) والاظهر ان كل واحد من الخواص عارضة للكم لذاته وان كانت متلازمة فانا نعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزء لماهو اصغر منه وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا نعقل المساواة والمفاوتة مع الغفلة عن القسمة **قوله** (انما هو فى المساواة الخ) واما المساواة واللامساواة المقدارية فلايحتاج فيه الى فرض الاجزاء **قوله** (احد المفهومين) اى الكم والمتكمم **قوله** (يمكن تعريف ذلك المعقول) اى الكم منفردا عن معروضه بهذا المحسوس اى بالكم المعلوم بالمشاهدة مع المتكمم فالمعرف الكم المعقول والمأخوذ فى تعريفه الكم المعلوم بالحس مع المتكمم لان معرفته كاف فى معرفة المساواة والمفاوتة **قوله** (بالقيد الذى زيد الخ) وهو لايزال كذلك ابدا **قوله** (لانه الموافق لكلام الامام) كمانقلناه عن المباحث المشرقية فيما سبق **قوله** (فاستبصر الخ) قدعرفت ماعندى فى توجيه كلام الامام فاختر ماشئت **قوله** (تتلاقى على حد واحد الخ) كان الظاهر ان يقول فالذى يمكن ان يفرض فيه جزآن متلاقيان على حد واحد فهو المتصل والافهو المنفصل الا انه اعتبر الاجزاء اشارة الى ان جميع الاجزاء المفروضة كذلك وليس المراد بتلاقى الاجزاء انها بطريق الاجتماع تتلاقى على حد واحد فانه محال بل على سبيل التوزيع بان يتلاقى اثنان على حد وآخران على حد آخر وهكذا بقرينة قوله بين جزئين منها **قوله** (ذووضع)

٢ يكون عرض اولى واسطة فى عروض عرض ذاتى

قوله لانه اذا فرض اجزاء فى كم الخ) فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها ننقل الكلام الى ذلك التساوى وهلم جرا فالظاهر ان هذا لايجرى فى المقادير بل فى الاعداد وان اوهم لفظ الفرض بكونه فى المقادير بناء على ان الاجزاء بالفعل متحققة فى العدد فلااحتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض لمطابق للواقع مجامع للفعل

قوله واللامساواة ممايدرك بالحس) المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس

قوله بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا) بخلاف المساواة مثلا فانها وان احس بها مع المحل لكن باحساسين لاباحساس واحد وسيجئ تحقيقه فى اول بحث المبصرات

قوله فان اى جزء) اى بين الاجزاء كمانقل عنه فلايرد الحد المفروض على الجزء الاخير من الخط مثلا

قوله اجزاء تتلاقى) انما قال اجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب بقوله يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ بناء على ان كل مقدار يمكن ان يفرض فيه اجزاء كما اشار اليه سابقا بقوله ولايزال كذلك ابدا ثم تلاقى الاجزاء ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء الثلثة تلاقى الاخيرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء تلاقى ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء تلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على حد واحد ايضا

قوله والحد المشترك هو ذووضع الخ) قيل عليه كون الشئ ذاوضع فرع وجوده الخارجى والحد المشترك امر فرضى لاوجود له فى الخارج فكيف يكون ذاوضع واجيب بان المعنى ذووضع مفروض والحق فى الجواب ماذكره الشارح فى حواشى التجريد من ان كون الشئ ذاوضع لايقتضى وجوده بل وجوه اووجود مايتوهم هوفيه

الآخر اونهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة فى النوع لماهى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزدد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففى قوله فان اى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لايكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزأ من الخط تجوز فى العبارة (والا) اى وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك (فالمنفصل كالعدد فانك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه) اى لامن السادس (فلم يكن ثمه امر مشترك بينهما) يعنى بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اى لايجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضى والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمى الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (فى الجهات الثلاث فجسم) تعليمى وهو اتم المقادير (اوفى جهتين) فقط (فسطح اوفى جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لاغير) وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هى المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شئ آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شئ معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتى فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهى كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثانى امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهى كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله (لانه) اى الكم المنفصل (لابد ان ينتهى الى وحدات) اى الى آحاد كما عرفت (والوحدة

﴿ سيالكوتى ﴾

اى قابل للاشارة الحسية اما بنفسه او باعتبار محله فلايرد ان النقطة ليست موجودة فى الخط فكيف تكون قابلة للاشارة الحسية كذا قالوا وعندى ان قبول الاشارة الحسية يقتضى وجودها حين الاشارة لاقبلها وهى موجودة فى الخط وقتها **قوله** (لم يزدد به اصلا) لانه لوزاد به كان له مقدار فى نفسه فكان حاضرا لملاقاة الجزئين لانها تستلزم تداخل ماله مقدار فيماله مقدار من حيث ان له مقدارا وهو محال بديهة **قوله** (لم ينتقص شيئا) اى لم ينتقص احد القسمين شيئا من الانتقاص فهو بمعنى اصلا **قوله** (ولولا ذلك الخ) هذا بيان انى وماذكرته بيان لمى كمالايخفى **قوله** (ففى قوله فان اى جزء الخ) اى اذا علمت ان الحد المشترك مخالف بالنوع للاقسام ففى قوله فان اى جزء الخ **قوله** (تجوز فى العبارة) حيث اطلق الجزء واراد النقطة الحالة فى الخط بجامع ان كلا منهما مفروض فى الخط مثلا وماقيل فى توجيهه بان ضمير الشان من ان محذوف وهو اسمه واى جزء طرف والضمير فى فرض للحد والمعنى فان الشان ان الحد فى اى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلامسامحة ففى غاية السخافة لانه يلزم حذف ضمير الشان منصوبا وتقدير كلمة فى فى ظرف المكان الغير المبهم وارجاع ضمير فرض الى ماهو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ ان الحد كما قدره ليتم المعنى **قوله** (كالعدد) اورد الكاف لان انحصاره فى العدد محتاج الى دليل كما سيجئ ففى بادئ الرأى يحتمل غيره **قوله** (فانك ان اشرت الخ) الظاهر ان يقول لان كل واحد من الوحدات التى هى اجزاء العدد ليس لها حدود فضلا عن اشتراكها ولعله راعى فى ذلك البيان بتركب كل مرتبة منه بما تحته كما هو السابق الى الوهم **قوله** (اى الى آحاد) فسر الوحدات بالآحاد ليصح الترديد المذكور

قوله لم ينتقص شيئا) التنوين فى شيئا للتقليل وشيئا اما تمييز اومفعول مطلق اى انتقاصا شيئا

قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة) وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى اقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة فى البعض وداخلة فى البعض ممالايلتفت اليه اذلاوجه للتخصيص فتأمل

قوله ففى قوله فان اى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة) قد يوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشان من ان محذوف وهو اسمه واى جزء ظرف والضمير فى فرض للحد لاللجزء والمعنى فان الشان ان الحد فى اى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلامسامحة

قوله فالمنفصل كالعدد) الكاف مقحمة كما فى قولهم الخفيف المطلق كالنار على ماشار اليه الشارح فى حواشى بيان المفتاح فلاينافى ايراد الكاف انحصار المنفصل فى العدد كماصرح به وقد يجعل ايراد الكاف فى مثله باعتبار الافراد الذهنية

قوله وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات) هذا المنفصل اعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل فى العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شئ منهما عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذى ذكره فليتأمل

قوله فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول آحاد غير معينة لاوحدات قلت لامنافاة لان الوحدة واحد بوحدة هى نفسه على ماتقرر فالوحدات آحاد ووحدات

ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو) اى المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التى هى العدد (وان كانت) الوحدة (عارضة لها) اى لتلك الآحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام فى الكم بالذات) لانه الذى عد مقولة من المقولات ﴿ المقصد الثالث ﴾ الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول) وهو الامتداد المفروض اولا (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك (وانها) اى الطول والعرض والعمق (تطلق على معان اخر) سوى المعانى التى هى الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد من الاشارة اليها) اى الى الابعاد الجسمية والمعانى الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) اى حقائق معانى هذه الالفاظ الثلاثة التى هى الطول والعرض والعمق (اما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير ان يعتبر معه قيد و بهذا المعنى قيل ان كل خط فهو فى نفسه طويل اى هو فى نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض اولا) وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لاطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (واما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان و بهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانيا) المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثانى الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشوما بين السطوح) اعنى الجسم التعليمى الذى يحصره سطح واحد اوسطحان

﴿ سيالكوتى ﴾

بقوله ان كانت الخ قوله (وهو الامتداد الخ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلثة ههنا بيان انها تطلق على الابعاد الثلثة بهذه المعانى والمقصود مما سيجئ فى المتن ان هذه الالفاظ تطلق على هذه المعانى فلا تكرار قوله (فانه الخ) تعليل لتعميم المرجع وحمله على خلاف الظاهر قوله (اى حقائق معانى الخ) يعنى ان الكلام على حذف المضاف او التجوز باقامة الدال مقام المدلول اوالاستخدام قوله (للامتداد الواحد) اى الذاهب فى جهة واحدة قوله (و بهذا المعنى قيل ان كل خط الخ) ماذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح فى نفسه اذ المناسب لهذه المعانى الثلثة ان يقال كل خط فى نفسه طول وكل سطح عرض و كل جسم عمق مخالف لما فى الشفاء حيث قال و بعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر الذى بالقياس مثل ما يقال ان هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا فى نفسه بمعنى آخر اى من حيث له بعد واحد وهذا سطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضا فى نفسه بمعنى آخر اى من حيث له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا و يقال هذا الجسم ثخين والآخر رقيق وليس بثخين وان كان كل جسم له ثخن بمعنى آخر اى من حيث له عميق اى من حيث له ثلثة ابعاد انتهى فانه صريح فى ان اطلاق الطويل على الخط من حيث انه ذو امتداد لا من حيث انه بعد والعريض على السطح باعتبار ان له بعدا مفروضا ثانيا والعميق باعتبار ان له بعدا ثالثا بل ابعادا ثلثة قوله (لاطول الامتدادين) فى الشفاء من غير ان يعتبر تقدم وتأخر قوله (للامتداد المفروض اولا) وان كان قصيرا كطول البرج قوله (وهو احد الابعاد الخ) تذكير لما علم سابقا قوله (وهو ماله امتدادان) فى الشفاء العرض يقال للذى فيه بعدان قوله (وهو حشوما بين السطوح) هكذا فى موضع من الشفاء وفى موضع آخر و يقال عمق للثخن الذى يحصره السطوح فالمراد بالحشو ما يحشى به واضافة الحشو الى ما لامية كما هو الظاهر اى حشو خلاء متوهم بين السطوح وما قيل ان كلمة ما ابهامية اوموصولة واضافة الحشو اليه بيانية فتوجيه حشو قوله (الذى يحصره سطح واحد) كالكرة المصمتة اشار به الى ان ذكر السطح بطريق التمثيل اذ ليس المقصود بيان حد جامع

قوله وبهذا المعنى ان كل خط فهو فى نفسه طويل) الامتداد الذى اطلق عليه الطول ان حمل على المعنى المصدرى فوجه اطلاق الطويل على الخطوط ظاهر و يكون معنى كلام الشارح اى هو فى نفسه بعد واحد وامتداد واحد انه ذو امتداد واحد وان حمل على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهرى على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضى على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طول انه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضئ

قوله حشوما بين السطوح اعنى الجسم التعليمى الخ) عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر متناولا للجسم التعليمى الذى فى الكرة المصمتة فان فيها سطحا واحدا لا سطوحا ومتناولا للجسم الطبيعى فسرها الشارح تصريحا بالمقصود وان كان اخذه من عبارة المصنف تعسفا ولو بدل اعنى بيعنى لكان اظهر ثم انما فى قوله حشوما بين السطوح اما مشددة ابهامية اوموصولة واضافة الحشو اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدرى ولا الحاصل به كما ظن بل المحشو به اما اصطلاحا او المجاز اللغوى

اوسطوح بلا قيد زائد و بهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو فى نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) اى للثخن مقيدا باعتبار نزوله (و يسمى حينئذ الثخن الصاعد) اعنى المقيد باعتبار صعوده (سمكا و بهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة و) يقال الطول والعرض والعمق (لمعان اخر) سوى ماذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع من معانى الطول (و) يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الانسان اوذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معانى العرض (و) يقال (العمق الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معانى العمق ﴿ واعلم ان هذه المعانى ﴾ المذكورة للطول والعرض و العمق (منها ماهى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذى هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمى (ومنها ماهى كميات) مأخوذة (مع اضافة) الى امر آخر (كالمفروض ثانيا) اواولا اوثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا و بالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه (وقد يعتبر معه) اى مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه اطول بالقياس الى ماهو طويل مقيسا الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول اولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر (او) اضافة (رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطوليتان وطول اضافى والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس مامر وجعلها ثالثة اولى وفى المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شئ فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشئ اضافتها الى شئ آخر وقد تؤخذ تارة اخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شئ اضافتها الى شئ ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عندما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره فى الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثانى الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشئ طويل بالقياس الى قصير وكذا القول فى سائر الاقسام ﴿ المقصد الرابع ﴾ الكم اما بالذات وهو ماذكرناه) و بينا خواصه واقسامه (واما بالعرض وهو اقسام اربعة (الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا (الثانى الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال فى محل الكم

﴿ سيالكوتى ﴾

مانع بل مجرد الاطلاق على المعانى قوله (و يقال الطول الخ) لم يجمعها مع المعانى السابقة اشارة الى كثرة الاطلاقات الاول قوله (من مركز العالم) الى محيطه كطول الانسان وهو البعد الذى فيه اول حركة الشعر كذا فى الشفاء قوله (الى الارض) اى الى اسفله الذى فى جانب الارض قوله (الامتداد الواحد الذى هو الخط) صرح ههنا بان المعنى الاول هو نفس الخط و يدل عليه قوله اى فى نفسه بعد وامتداد واحد فالظاهر ان يقول ان كل خط فى نفسه طول كما وقع فى التجريد الخط طول بلا عرض ولعله اراد بالطويل الطول لانه متصف بالطول بمعنى درازشدن وان كان عينه بمعنى درازى وهذا التمحل وان صحح اطلاق الطويل عليه لكن لا يصحح قوله و بهذا المعنى الخ لانه بهذا المعنى قيل كل خط طول ولا يجرى فى قوله كل سطح عريض وكل جسم عميق قوله (وفى المباحث المشرقية الخ) تأييد لما ذكره سابقا من ان فى الاطول بالقياس

قوله كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه) تحقق الاول والثانى وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تعقله الا ان الكلام فى الابعاد الجسمية فلذا كان للاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطول والعرض باعتبار العمق

قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر) فان قلت الاطول الذى ذكره المصنف من الطول بمعنى اطول الامتدادين ففيه زيادتان وطول هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقا وليس اضافة والاقرب فى توجيه كلام المصنف ان يقال الاطول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا غبار فى الكلام

كالسواد فانه مع الكم) المتصل الذى هو المقدار (محلهما الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل فى محل واحد (الرابع متعلق الكم كما قال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها) اما فى الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعانى مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم انه قد يجتمع فى بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما فى الحركة فانها منطبقة على المسافة) والانطباق يجرى مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة التى هى كم بالذات او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة (ومنطبقة على الزمان) ايضا فكأنها محل له او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء) بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد فى الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذى هو محل المقدار (فتجزى بجزيه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد فى الحركة ايضا فهى كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثانى حلولها مع الكم بالذات فى محل واحد (والكم المنفصل قد يعرض للمتصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الازمان بالساعات او الاشك بالاذرع) فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما فى الاضافات (وقد يكون الشئ كما) متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات) لما مر من ان اجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التى هى كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع فى الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض ❊ المقصد الخامس ❊ ان المتكلمين انكروا العدد) الذى هو الكم المنفصل (خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه) اى العدد الذى هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا (بيان ان الوحدة لا توجد) فى الخارج (امران الاول لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل موجود موصوف بانه واحد (ولزم التسلسل) فى الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) اى الحكماء فى الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة) على قياس ما قيل فى وجود الوجود (وقدمر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (الثانى ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان) الحال الذى هو الوحدة مثلا (فى جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد) لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (فى شئ من اجزائه لم يكن

❊ سيالكوتى ❊

الى الطويل اضافتين و بالقياس الى غير الاطول ثلث اضافات قوله (كالسواد) النافذ فى الجسم قوله (فلاحد هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال المتعلق قوله (والانطباق يجرى مجرى الحلول) اى السريانى فى اشتراكهما فى استلزام الانقسام من الجانبين قوله (فهذا وجه الخ) هذا اذا اعتبر بالنسبة الى الزمان والمسافة كليهما كونه محلا وكونه حالا واما اذا اعتبر بالنسبة الى احدهما كونه محلا و بالنسبة الى الآخر كونه حالا يكون وجهان ولم يذكره المصنف اذ لا وجه للتخصيص قوله (ولا بأس الخ) انما البأس فى الدخول لتباين المقولات قوله (لو وجدت) اى فى الخارج لان الكلام فيه قوله (فلها وحدة موجودة) لان ما من شانها الوجود فى الخارج يكون الاتصاف به فرع وجوده انما قيدنا بذلك القيد ليترتب قوله ولزم التسلسل الخ قوله (وحدة الوحدة الخ) اى كل ما سوى الوحدة انما يصير واحدا بقيام الوحدة به فى الخارج واما الوحدة فحقيقتها وذاتها واحدة فلا تحتاج الى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد ان الوحدة التى هى صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر العبارة قوله (كان هو الواحد)

قوله فان مع الكم محلهما) المشهور ان اللون عارض للسطح وليس بنافذ فى العمق وقيل نافذ فيه وهذا الكلام مبنى عليه

قوله كما قال هذه القوة متناهية او غير متناهية) فان القوة تتعلق بالحركات التى تكون محلا للكم متصلا او منفصلا فتتعلق بالكم فى الجملة

قوله و يعرض لها ايضا المساواة) مبنية على الاستعمال الاصلى وهو تعدية العروض باللام وان قول المصنف فيعرضها ليس على ذلك

قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة) واما اذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل فى الموجودات بل فى الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل فى الاعتبارى النفس الامرى قد سبق الكلام فيه فلا نعيده

قوله الثانى ان الواحد الخ) فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلى لا على السلب الكلى الذى هو المدعى اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذى لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع

(بالضرورة)

بالضرورة صفة له) اى للمحل الذى فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل (وان كان) الحال (فى كل جزء) من المحل (فاما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصى (بالكثير) وقد عرفت بطلانه بديهة (او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام) يعنى انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع و يكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سريانى فاشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذى ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول) فى المحل المنقسم (حلول السريان) فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله (ولا طائل له) اى لا فائدة فيه (لانا برهنا على ان كل جزء من المحل) المنقسم الذى حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم انه اذا لم يكن الحال ولا شئ منه فى جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضروره غير مسموعة لجواز ان يكون حالا فى المجموع من حيث هو ولا يكون حالا فى شئ من اجزائه كالنقطة فى الخط والاضافة فى محلها عند القائل بوجودهما هذا واذا ثبت ان الحال فى المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه (فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذى حلت فيه (وانه) اعنى انقسام الوحدة (ضرورى البطلان) فوجب ان تكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التى هى صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعنى الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية فى الامور الخارجية (وثانيهما) اى ثانى المسلكين (ان يدل ابتداء) اى من غير استعانة بعدمية الوحدة (على ان الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر ان يقال والا قامت اى الكثرة (بالكثير) ذلا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) ان تقوم

❊ سيالكوتى ❊

دون الكل هذا مبنى على ان القيام بجزء من المحل ليس موجبا لاتصاف المحل به خلافا للمعتزلة على ما مر قوله (وفيه بحث الخ) يعنى ان الجواب المذكور انما يتم لو حمل الاعتراض على ظاهره من ان الحلول سريانى وغير سريانى وانقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال فى الاول دون الثانى اما لو حمل على ان مقصوده منع الملازمة المستفادة من قوله وان لم يكن الحال فى شئ من اجزائه لم يكن صفة له مستندا بجواز ان يكون حالا فى المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سريانى فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور قوله (فوجب ان تكون الوحدة) اى المطلقة امرا اعتباريا لان ما من شانه الوجود يكون الاتصاف بها فرع وجوده فلا يكون المنقسم متصفا بها الا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقا فلا يرد ان الدليل انما يدل على امتناع وجود الوحدة التى هى فى المحل المنقسم والمدعى امتناع وجودها مطلقا قوله (فان قلت الخ) يعنى ان دليلكم لو صح لامتنع اتصاف شئ بالوحدة فى النفس والتالى باطل فكذا المقدم قوله (قلت ان العقل الخ) جواب باختيار كونها اعتبارية ومنع وجوب انقسامها انما يلزم ذلك لو اعتبر عروضها له من حيث ذاته واما اذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا قوله (ولا يمكن اعتبار الخ) دفع لتوهم ان يعتبر عروضها له فى الخارج ايضا من حيث هو مجموع بان اعتبار الحيثيات انما يؤثر فى الاتصاف بالامور الاعتبارية اذ يجوز ان يعتبر العقل اتصاف شئ بامر اعتبارى بحيثية دون اخرى بخلاف الامور الخارجية فان الاتصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره قوله (والاظهر الخ) لئلا يحتاج الى تقدير الجزاء اى والا قامت بالكثير فان قامت الخ او الى تقدير الاحتمال الثانى بقوله فان اقامت الخ وان لم يقم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها او قيامها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره

قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الخ) هذا اختيار للشق الثانى فان قلت اتصاف المحل الخارجى بالوحدة الاعتبارية خارجى لا مدخل لاعتبار العقل فى ذلك فتوسيط اعتبار العقل وملاحظته لغو فى البين لا يدفع من الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه خارجى لكن لا يلزم انقسام الوحدة فى الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لم يلزم الا الانقسام فى العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قرره فتأمل

قوله ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية) اى لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة فى الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال

قوله وفيه بحث لانه مبنى الخ) وانما جعل المبنى منحصرا فى اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم و يجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان تكون هى امرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودى

بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصى (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا او قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شئ من الاثنينية بهذا وشئ آخر بذاك لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه (او) تقوم بالكثير (من حيث عرض له امر صار به واحدا فتنقل الكلام اليه) اى الى ذلك الامر الذى صار به الكثير شيئا واحدا صالحا لان يحل فيه واحد شخصى فنقول ذلك الامر اما ان يحل فى الكثير من حيث هو كثير وانه باطل اومن حيث عرض له ما به صار واحدا (و يلزم التسلسل) فوجب ان تكون الكثرة التى هى العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب (واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودى بالضرورة) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلانسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لاتدل على مشاهدتهما كما فى الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به فى قوله (وككونه لاينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شئ غير شئ وانه اعتبارى) لان العدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهى تتبعها فى الوجود) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللا نقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وحينئذ لايصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لاشئ من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبنى على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهى ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ولا اعتداد بقول من قال لاوجود له الا فى النفس نعم او قال لاوجود له مجردا عن المعدودات التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لايتجرد عنها قائما بنفسه واما ان فى الموجودات اعدادا فذلك امر لاشك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) امرا (واحدا يقوم بالمجموع)الذى هو المعدودات

قوله لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية) فان قلت الانقسام بحسب المحل لاينافى الوحدة الشخصية كما لاينافى انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه من بعض بان يكون احدهما فى المشرق والآخر فى المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود فى المشرق وعمرا الموجود فى المغرب واحد بالهوية فلايلتفت اليه فتأمل

قوله فتنقل الكلام اليه اى الى ذلك الامر) قيل لم لايجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان قلت الاعتبارى لاينافى نقل الكلام قلت اولا منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانيا ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لايكفى عروض الامر الاعتبارى فى قيام الكثرة الموجودة فى الخارج وفيه تأمل

قوله هذا ان جعل الوحدة الخ) اى كون الوحدة امرا وجوديا كما قال المصنف وان لم يتم

قوله وككونه) فى عطفه على كالواحد مسامحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى الكائن يأباه اضافته الى الضمير

﴿ سيالكوتى ﴾

اذلا يتصور الخ قوله (من حيث هو كثير) اى من حيث ذاته لا من حيث عروض امر صار به واحد اوليس المراد به من حيث انه متصف بالكثرة اذلا معنى لعروض الكثرة لشئ من حيث انه متصف بالكثرة قوله (من حيث عرض له الخ) اشار بقيد العروض الى ان ذلك الامر لايجوز ان يكون امرا اعتباريا لان معروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور المذكور قوله (واعلم الخ) تحقيق للمقام ومحاكمة من غير تراضى الخصمين قوله (اذ ليس له كم) متعلق بلاينقسم قوله (اذ ليس لها جزء الخ) حتى يمكن ان يكون عدمها بعدم ذلك الجزء قوله (وحينئذ) اى اذا كانت الوحدة منقسمة الى الوجودية والعدمية قوله (وجود فى الاشياء) اى وجود خارجى بقرينة المقابلة قوله (فانه لايتجرد الخ) اذ الوحدة لاتتجرد قائمة بنفسها قوله (واما ان امر واحدا الخ) ماذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمعدود قياما عينيا تحقيقيا كقيام السواد لاقياما انتزاعيا كقيام العمى يزيد على ما فى الشفاء حيث وقع فيه واما ان فى الوجود اعدادا فذلك امر لاشك فيه اذا كان فى الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشئ الذى لاحقيقة له محال ان يكون له خاصية الاولية او التركيب او التمامية او الزائدية او الناقصية او المربعية او المكعبية

(فان تخيل) لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لايقوم بهما امر موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بموجود فى الخارج ومعدوم فيه) فانهما اثنان اى الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية (او) استبصر (بشخص) موجود (فى المشرق و) بشخص (آخر) موجود (فى المغرب فانهما) ايضا (اثنان) اى معروضان للاثنينية (و يعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لايمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمعدودات (مجرد فرض واعتبار) اى امر فرضى واعتبارى وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز و بهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجى فليس مما لا شك فيه وكذا الحال فى الوحدة العارضة للموجود العينى ﴿ المقصد السادس انهم ﴾ اى المتكلمين (انكروا المقدار) كما انكروا العدد (بناء على ان تركب الجسم) عندهم (من الجزء الذى لايتجزى) كما سيأتى (فانه لااتصال بين الاجزاء) التى تركب الجسم منها (عندهم) بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لايحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمه) اى فى الجسم (اتصالا) اى امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم (وان الاجزاء) التى تفرض فى الجسم (بينها حد مشترك) كما فى المقادير و محالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لاتتجزى لم يثبت وجود شئ من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر منقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة ※ ثم انه شرع فى الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور فى الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام فى الصغر والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف

قوله اى امر فرضى واعتبارى) اراد ان نفسه فرضى غير موجود فى الخارج وان كان اتصاف محله به حقيقيا

قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا) وبعضهم يسمى المركب من جزئين فصاعدا جسما

﴿ سيالكوتى ﴾

او الصمم وسائر الاشكال التى لها وتلك الحقيقة وحدته التى هو بها هو انتهى فقوله وتلك الحقيقة وحدته التى هو بها هو صريح فى ان وحدته النوعية هى بلوغه تلك المرتبة وحينئذ لا استحالة فى قيام العدد بالمجموع فقوله ضرورة ان الاثنين لايقوم بهما امر موجود واحد بالهوية ثم انما ذلك فى الواحد بالهوية الذى لايكون فيه تركب قوله (فاستبصر بموجود الخ) هذا الاستبصار انما يدل على ان العدد القائم بمثل هذا المعدود لايكون امرا موجودا فى الخارج وذلك لايستلزم ان لايكون العدد القائم بالموجودات امرا موجودا واما المثال الثانى فلانسلم عدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معنى وحدة العدد قوله (مجرد فرض واعتبار) يخدشه ماذكره الشيخ من انه كيف يكون لما لاحقيقة له خواص يترتب عليه الاحكام قوله (وان الاجزاء التى تفرض الخ) لايخفى عليك ان معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلا للكم المتصل لا ان يوجد بين اجزائه حد مشترك فانه يستلزم الجزء وما فى حكمه فالصواب ان يقال وان الاجزاء التى تفرض فى المقدار بينها حد مشترك وان يترك قوله كما فى المقادير ومحالها قوله (يسميه بعضهم) اى المتكلمين وهم المعتزلة فانهم شرطوا فى الجسم الابعاد الثلثة واما الاشاعرة فيقولون ما يتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم قوله (ثم انه شرع الخ) الظاهر ان يقال انه بيان

الجسم بالمساواة واللا مساواة من غير ان تقوم به كية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل واحد منهما شئ مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كية اتصالية قائمة به (ولاعاد له غير الاجزاء) اى يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التى هى اجزاؤه وليس هناك شئ آخر يعدبه اصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد فى نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هوكم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد فى الجسم بلا كية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لايمكن الاستدلال بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة فى الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء فى اثباته بوجهين ❊ الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا) وهو ما يحيط به سطوح ستة هى مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة مالم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة فى الجهات الثلاث وهى الجسم التعليمى (لايقال لايتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لايستلزم اختلاف المقدار (اذ المساحة واحدة) فى جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اى مضروب احدهما كمضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف) فى المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كية مخصوصة ممتدة فى الجهات ومع التكعيب كية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لايقدح فى اثبات ماهو المطلوب (وايضا فالماء اذا اتصلا فقد بطل السطح) المتعدد (الذى كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشئ) الواحد كالماء فى كوز (اذا قطع) بان صب مثلا فى كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك) الذى ذكرناه من زوال مقدار جسمى الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطى الوجود) اى وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمى والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الآخر (و) يعطى (التبدل) اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل (وبه) اى بهذا التبدل (تبين انه) اعنى المقدار (لايكون نفس الاجزاء) بل امرا زائدا لانها حاصلة فى الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمى والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا فى الوضع ثبت الخط الذى هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهى الجسم فقد ثبت السطح ايضا (والجواب)

❊ سيالكوتى ❊

اسبب التفاوت فى الصغير والكبير وقبول القسمة ووجود العاد عند اصحاب الجزء ردا لما قاله الفلاسفة من ان الامور الثلثة خواص الكم **قوله** (مقادير) بالمعنى اللغوى اعنى المقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة **قوله** (مع بقاء جسميته المخصوصة) هذا انما يتم لو لم يكن المقدار من مخصصات الجسمية وهو ممنوع الى ان يقوم الدليل عليه **قوله** (وهذا الاتحاد الخ) لان مناط الاستدلال توارد المقادير المختلفة بالفعل **قوله** (ذلك الذى ذكرناه) جعل المشار اليه الامرين بتأويل المذكور اشارة الى ان قوله وكل ذلك الخ مقدمة ثانية للاستدلال بالوجهين السابقين **قوله** (اى توارد المقادير الخ) فسر التبدل بتوارد المقادير لئلا يلزم اتحاد المعطى اعنى زوال مقدار جسمى وحدوث آخر مع المعطى اعنى التبدل **قوله** (مع كونه متناهيا فى الوضع) اى فى الاشارة الحسية اشارة الى انه لو لم يكن متناهيا فى الوضع كسطح الكرة لايستلزم وجود الخط **قوله** (تناهى الجسم) اى فى الوضع والمقدار بناء على ان تناهيه فى المقدار الثابت تناهى

قوله فرض جوهر دون جوهر) دون فى موضع الحال اى متجاوزا جوهرا وحاصله فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع

قوله تتوارد عليه مقادير مختلفة) المراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتعارفة التى لاينكرها احد وكذا المراد بالسطح فيما سيأتى فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير

قوله بل يختلف الاشكال) قد يقال التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلقا باعماقها وايضا فالتبدل ليس مقتصرا على الاشكال لكن انفكاك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى يبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل

قوله اى مضروب احدهما كمضروب الآخر) توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة اذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعا فى الصورتين

قوله وايضا فالماء الخ) فان قلت التجدد فى الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الاوجودها قلت انحصار التبدل فيها ممنوع

قوله ويعطى التبدل) لايقال زوال مقدار جسمى الى مقدار آخر عين التبدل فيتحد المعطى والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفى فى الصحة التغاير فى العنوان والاعتبار

قوله مع كونه متناهيا فى الوضع) التناهى على قسمين تناه فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود بقدره ثم السطح انما يستلزم الخط اذ تناهى فى الوضع واما اذا لم يتناه فيه كما فى محيط الكرة الغير المتناهى فيه وان وجب تناهيه فى المقدار بالبرهان الدال على تناهى ابعاد الجسم مطلقا فلا ولهذا قال مع كونه متناهيا فى الوضع وكذا الكلام فى استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة فى محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة واما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه فى المقدار المستلزم لتناهيه فى الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح ولذا اطلق استلزام تناهى الجسم للسطح

عما ذكر فى اثبات المقدار الجسمى والسطحى (انه فرع نفى الجزء الذى لايتجزى واما من قال به) وبتركب الجسم منه (فانه لايسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ماكان من الاجزاء فى الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم فى اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار اصلا ❊ الوجه (الثانى الجسم يتخلخل) تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شئ آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا (ويتكاثف) تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شئ من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) اى حقيقته المخصوصة وهويته المعينة (باقية) محفوظة فى الحالين (والمتغير القابل للصغر والكبر زائدا) على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزأها لتغيرت بتغيره (ووجودى ضرورة) لما عرفت من ان المتبدل الزائل والمتجدد لايكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمى الذى ينتهى بالسطح المنتهى بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منعه) اى منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وثبوتها فرع نفى الجزء) كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى ❊ المقصد السابع انهم ❊ اعنى المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذى هو الكم المتصل القار (انكروا) ايضا (الزمان) الذى هو الكم المتصل غير القار (لوجهين ❊ الاول ان الزمان) على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لايجوز ان يكون الزمان قار الذات والا لكان الحادث فى زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان تكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع (وليس) تقدم امسه على يومه (تقدما بالعلية والذات) اى الطبع (والشرف والرتبة) لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر فى الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور منهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهى فى انفسها متساوية فى الشرف فلا تقدم بحسبه

❊ سيالكوتى ❊

الابعاد يستلزم تناهيه فى الوضع **قوله** (تخلخلا حقيقيا) احترازعن انتفاش الاجزاء واندماجها فانه يسمى تخلخلا وتكاثفا مجازيا فانه ليس الا دخول اجزاء خارجية عن الجسم وخروجها **قوله** (انكروا) اى نفوا وجوده فلا يرد ان الدليلين الزاميان فكيف يصير ان منشأ للانكار بمعنى الاعتقاد بعدمه على ان الدليل الثانى يفيد الانكار ايضا كما ستطلع عليه **قوله** (امسه مقدم على يومه) يعنى ان كل جزء يفرض منه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار امر معه **قوله** (والا لكان الخ) لانه على تقدير كونه قار الذات يكون اجزاؤه مجتمعة مقارنا بعضها مع بعض فيكون حادث جزء مقارنا لجزء آخر فيكون حادثا فيه اذ لا معنى لظرفية الزمان لشئ الا مقارنته له فى الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التى اوردت ههنا كما لا يخفى على المتتبع **قوله** (يجامع المتأخر) اى يمكن ان يجامع المتأخر نظرا الى ذاتيهما وان امتنع بعارض فلا يرد العدلانه من حيث ذاته يمكن اجتماعه انما امتنع الاجتماع بواسطة عروض التقدم الزمانى له بناء على كونه موقوفا عليه من حيث العدم بعد الوجود **قوله** (وليس الامس الخ) فان اجزاء الزمان فى انفسها يمتنع اجتماعها **قوله** (متساوية فى الحقيقة) لان اجزاء الزمان زمان وليست موجودة فى الخارج ولا يمكن ان يكون احتياج بعضها الى بعض بحسب التشخص ايضا وما قيل ان التشخص الوهمى يتصف به الاجزاء بعد فرض القسمة يجوزان يصير مصححا للاحتياج والعلية فى الخارج **قوله** (وهى فى انفسها متساوية الخ) فلا يعرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان اتصف بالشرف بسبب الامور الواقعة فيه

قوله فلا يثبت على رأيه وجود مقدار اصلا) اما الجسم التعليمى والسطح فلما ذكر صريحا واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده وللوجه الذى ذكر فيهما

قوله والجواب منعه) وايضا الاعدام والاعتبارات تتجدد بلا مرية فلا يدل على الوجود

قوله انكروا الزمان لوجهين) فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما ستتضح من تقريرهما فليسا منشأ الانكار فالاولى ان يذكر وجها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود

قوله والا لكان الحادث فى زمان الطوفان حادثا اليوم) الحكم المذكور ضرورى كما سيشير اليه فى الوجه الثانى وما ذكره تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا مجامعا لليوم الحاضر فما يكون وجوده مقارنا له يكون مقارنا لليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشئ وزمانه بين فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت الى ما يتوهم من انه لايلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اتضح الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كتقدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن عليه فانه تقدم زمانى كما سيجئ فيلزم ان يكون للزمان زمان وهو المطلوب وبالجملة المنع المذكور انما نشأ من عدم تخيل معنى الاجتماع المنافى لتقدم الامس على اليوم

قوله لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر) اى يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عليه السلام علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز ايضا فى كل تقدم بالطبع لان العدم مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جهتى التقدم فى العدم والفرق بالحيثية ولو اعتبر فى احد التقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعهما فى الصدق فليس بضار فى التحقيق لان مجرد عدم جواز اجتماع المقدم مع المؤخر يستدعى الزمان كما يفهم من اطلاقاتهم سواء سمى تقدما زمانيا او طبعيا فيتم المطلوب فتأمل

٢

ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لايتبدل (فهو بالزمان لانحصاره عندكم) ايها الحكماء فى خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزمانى ان المتقدم فى زمان سابق والمتأخر فى زمان لاحق فيكون الامس فى زمان متقدم واليوم فى زمان متأخر عنه (والكلام فى ذلك الزمان) وتقدم بعض اجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) فى الازمنة الموجودة معا اى يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وانه محال) فى نفسه بالضرورة (ومع ذلك) اى ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التى لاتتناهى وينطبق بعضها على بعض (يكون امسها متقدما على يومها) تقدما (بالزمان) لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا فى زمان ويومه واقعا فى زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا فى المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلا فيه (لم يكن المجموع) الذى فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الآحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) ايض. (عن المجموع لان ظرف الشئ لايكون جزءه وانه) اى كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بان تقدم اجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزمانى لايقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان مغاير له بل يقتضى ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لايجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لاتوجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر فى هذه القبلية من اجزاء الزمان فلابد ان يكونا واقعين فى زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله (فالتقدم عارض لها) اى لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لايكون كل تقدم) عارض لشئ (لتقدم آخر) عارض لشئ آخر (والا لتسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا (فلابد من الانتهاء الى ماتقدمه بالذات وهو الذى نسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعنى عدم الاستقرار

﴿ سيالكوتى ﴾

لان الكلام فى تقدم البعض على البعض **قوله** (لان التقدم الرتبي الخ) لانه لابد فيه من اعتبار المبدأ وضعا اوعقلا واذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما فى الامام والمأموم والجنس والنوع **قوله** (والكلام فى ذلك الخ) بان يقال على تقدير وجوده يكون امسه مقدما على يومه الخ لايقال يجوز أن يكون زمان الزمان اعتباريا لانا نقول فيه اعتراف بعدمية الزمان الذى يعرض التقدم والتأخر لاجله والزمان الاول كسائر الزمانيات **قوله** (ويلزم التسلسل الخ) بخلاف ما اذا كان عدميا فانه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل فى الامور الاعتبارية **قوله** (بالضرورة) اذ بداهة العقل تحكم بان ليس لنا ازمنة غير متناهية منطبقة بعضها على بعض ومع ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المتناهية المستلزم لوجود الاجسام المتحركة الغير المتناهية **قوله** (فان التقدم الزمانى الخ) وان ابيت عن اطلاق التقدم الزمانى الا على مايكون بالزمان فليكن هذا قسما سادسا وسمه ماشئت من التقدم بالذات وغيره **قوله** (اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه الظاهر اذ لايمكن الاتصال بين التصرم والتجدد ولان الاتصال ليس كما والزمان كم بل اراد بالاتصال المتصل فانهم يعبرون عما هو متصل فى ذاته بالاتصال لكونه لازما ذاتيا له فكأنه نفس الاتصال واضافته الى التصرم والتجدد اضافة المعروض الى العارض اى المتصل المتصرم والمتجدد وانما اختار هذه المبالغة بجعل لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقدم والتأخر لاجزائه لذاته اكمل ظهور **قوله** (اعنى عدم الاستقرار) يعنى

٢ **قوله** وايضا اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة) يمكن ان يقال بعد تسليم التساوى فى الحقيقة ان التساوى فيها لاينافى كون السابق معدا للاحق كما فى كون احدى الدورات معدة للاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض ممنوع على انه لايلزم فى تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشأ للشرف كما فى العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض فكونها متساوية فى الحقيقة لايستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف واما ادعاء التساوى بحسبه ايضا فقد لانسلم لجواز ان يدعى شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه السلام مثلا

قوله والكلام فى ذلك الزمان) فان قلت المدعى هو السلب الكلى اعنى عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلى لجواز عدمية الزمان الثانى قلت يكفى فى الاستدلال خصوصا الالزامى انه قائل بالفصل

قوله منطبق بعضها على بعض) معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية

قوله ومع ذلك يستلزم محالا آخر) قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استحالة فى استلزام محال محالا آخر وليس بشئ لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن او باستلزامه التسلسل المحال ههنا وباستلزامه محالا لابيان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكرنا تأمل

قوله فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعنى عدم الاستقرار) اورد عليه ان ماهية الزمان ليس عدم الاستقرار ولا اتصال ذلك العدم اذ الزمان معدود من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شئ من الاشياء استقرارا كان اوغيره ولا اتصال ذلك العدم من الكم بل له ماهية تعرضها عدم الاستقرار ولا شك ان الحركة ايضا كذلك فهذا التقرير لايفيد كون عروض التقدم لاجزاء الزمان بحسب ذاتها ولجميع ماعداها بواسطتها واما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت مافيه

فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج فى عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ماعداها فانه محتاج فى عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم رتبي الاترى انه اذا ابتدئ من الماضى كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا ❁ الوجه (الثانى الزمان الحاضر موجود) يعنى انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجود (والالم يكن الزمان موجودا) اصلا (لانه) اى الزمان (منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل والماضى ما كان حاضرا) وصار منقضيا (والمستقبل ماسيصير حاضرا) وهو الآن المترقب (واذا كان لاحاضر) موجودا (فلاماضى ولامستقبل) موجودين (فلاوجود للزمان) اصلا (وهو خلاف المفروض وانه) اى الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فاجزاؤه امامعا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه) اذ لوجاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث فى الزمان السابق حادثا اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه (فلايكون الحاضر كله حاضرا) بل بعضه هذا خلف وايضا ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لايتناهى (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام

﴿ سيالكوتى ﴾

ان المراد بالتصرم والتجدد عدم الاستقرار اذ الامتداد المتصل فى ذاته غير متصف بالتصرم والتجدد ما لم يلاحظ انقسامه بل بعدم الاستقرار فالمعنى ان حقيقة الزمان المتصل الغير المستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصرم والتجدد **قوله** (فاذا فرض الخ) يعنى انه ليس موصوفا بالتقدم والتأخر فى الخارج حتى يلزم كونه كما منفصلا وكونه مجتمع الاجزاء بناء على ان التقدم والتأخر لكونهما اضافتين توجدان معا فيكون معروضاهما موجودين معا بل هو امر متصل فى ذاته غير مستقر اذا فرض له اجزاء عرض لها فى الذهن التقدم والتأخر لذاتها لكونها اجزاء لامر غير مستقر **قوله** (ولا يحتاج فى عروضهما الخ) وان كان يحتاج فى ثبوتهما الى الحركة فهى واسطة فى الثبوت لافى العروض **قوله** (بخلاف ماعداها) حتى الحركة فان حقيقتها كمال ما بالقوة وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلثة اجزاء لاتتجزى وكان المتحرك حين يتحرك فى الاوسط لكان عند حركته الى الثالث كمال ما بالقوة لم يكن على متصل فنفس كونه كمال ما بالقوة لايوجب ان تكون منقسمة فضلا عن ان يكون اجزاؤها متقدمة و متأخرة وانما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتأخر وتفصيله ماذكره الشيخ فى الشفاء ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم مايكون منها فى المتقدم للحركة لايوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر فى المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر فى الحركة خاصية يلحقها من جهة ماهما ليست من جهة ماهما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها بعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها فى المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار **قوله** (وقد اجيب الخ) هذا الجواب مندفع بما ذكرنا من ان اجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض اذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه امر آخر **قوله** (واذا كان لا حاضر موجودا) قدر الخبر منصوبا اشارة الى ان لا بمعنى ليس وان الجملة فى محل الرفع اسم كان تامة ولا يجوز ان يكون لا التبرئة لامتناع ان يكون عاملة لبطلان صدارتها بدخول كان وملغاة لوجوب التكرير على مافى الرضى والمغنى واما فى قوله فلا ماضى ولا مستقبل موجودين فيجوز ان يكون بمعنى ليس و يجوز ان يكون للتبرئة وموجودين صفة والخبر محذوف تقديره فلاماضى ولامستقبل موجودين من الزمان **قوله** (لامتناع الخ) فيه بحث لانه ان اراد الانقسام الوهمى فلانسلم امتناعه وان اراد الفعلى فسلم لكن اللازم ان يكون الحاضر غير منقسم

قوله وقد اجيب عنه ايضا الخ) قد اشرنا الى ان مجرد عدم اجتماع المقدم والمؤخر الظاهر فى اجزاء الزمان يكفى فى اصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد نفى القول بعدم التقدم الرتبي بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن اصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن اصله لان التقدم الرتبي كما سيصرح به فى آخر موقف الاعراض تقدم اعتبارى موقوف على اعتبار مبدأ وقرب ما يوصف بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لايصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع فى اجتماع قسمين واكثر من التقدم فى شئ واحد والكلام فى التقدم بالوجه الاول لا الثانى فليتدبر

قوله واذا كان لاحاضر موجودا) اسم كان ضمير الشان وموجودا صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشان لاحاضر موجودا ثابت ويحتمل ان يكون بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجودا خبره

قوله لجاز ان يكون الحادث فى الزمان السابق) قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكن ينقضى ويحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة

قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم) قيل نختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمى ان طابق الواقع بان يكون فيه شئ غير شئ بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء فى نفس الامر لان الانقسام الفرضى المنفى من الجزء هو الفرضى المطابق للواقع كما حقق فى موضعه

في الجزء الثاني) الذي يحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني (اذ ما من جزء) من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا (الا وهو حاضر حينا ما) وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات (فيتركب الزمان (من آنات متتالية والمفروض انه) اى الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزى لانه) اعنى الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لاتتجزى (لانها) اى الحركة (من عوارضه) اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لاتتجزى كان الآخر كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لاتتجزى (وانتم لاتقولون به) اى بتركب الجسم من الاجزاء التي لاتتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما (او نبطله) يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر اوفي الماضي اوفي المستقبل والكل باطل (اجاب عنه ابن سينا) بان قال (لم قلتم انه اووجد) الزمان (فاما في الآن) اى الحاضر (اوفي الماضي اوفي المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص) وانتفائه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشئ) في نفسه

﴿ سيالكوتي ﴾

بالانقسام الفعلي وهو لايستلزم الجزء الان يدعى ان الانقسام الوهمي يستلزم الفعلي على ماعليه المتكلمون حيث قالوا ان جميع الانقسامات ممكنة فيجوز ان يكون متعلقا به قدرته تعالى فيمكن وقوعه فحينئذ نختار الشق الاول ويبين امتناعه بانه يستلزم امكان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل **قوله** (برهانا) بان يكون المستدل به من لايقول بتركب الجسم من اجزاء لاتتجزى بل يقول بكونه متصلا واحدا في نفسه قابلا لانقسامات متناهية كمحمد الشهرستاني اومركبا من اجزاء غير قابلة للقسمة الفعلية وقابلة للقسمة الوهمية كذيمقراطيس **قوله** (ولما كان حاصل الخ) اذ ملخصه ابطال وجود الزمان بابطال وجود اقسامه الثلثة سواء قرر بصورة القياس الاقتراني المركب من متصلين كمامر اوقرر بقياس مقسم مركب من منفصلة ذات ثلثة اجزاء وحمليات بعدد اجزاء الانفصال كما قرره الآن لكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه والمراد بقوله ان يوجد في الحاضر ان يوجد في ضمن هذا اوفي ضمن ذاك فلا يرد ان التقرير السابق حاصله انه لووجد الزمان لكان الموجود منه اما الحاضر او الماضي او المستقبل لا في الحاضر والماضي والمستقبل كيف وقد صرح سابقا بان الزمان منحصر في الثلثة واذا لم يكن الحاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين **قوله** (بان قال الخ) يعني لانسلم انه لووجد الزمان لوجد في ضمن احدها لم لايجوز ان يكون موجودا في نفسه ولايكون شيئا منها **قوله** (فان كلا منها اخص من الموجود المطلق) فان من الموجودات ماليست بحاضر ولا ماض ولا مستقبل كالامور القديمة ويجوز ان يكون الزمان من جملتها فيتحقق من غير ان يكون احدها وذلك لان هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الانقسام والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحد لاانقسام فيه **قوله** (وهو مشكل الخ) لا يخفى عليك ان هذا الاشكال غير وارد على ماقررنا الجواب مطابقا لتقرير المصنف للاستدلال وانما يرد لوقرر الجواب على ماقرره القوم جوابا عن الاستدلال بطريق الظرفية حيث قالوا ان الزمان لوكان موجودا فاما ان يوجد في الحال اوفي الماضي اوفي المستقبل لكن الجواب حينئذ لايكون جوابا عن تقرير المصنف فلا يصح قوله اجاب عنه والحاصل انه لوقرر الجواب بطريق الظرفية كما في عبارة القوم كان الاشكال واردا عليه لكن لايكون مطابقا لتقرير المصنف وان قرر على وجه يطابق تقرير المصنف لايتجه

قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة) ولابي علي في هذا المعنى
* خذ ياصديقي من اخيك مقالة *
* حكمت بصحتها النفوس الناطقة *
* ان المسافة والزمان كليهما *
* ثم التحرك جملة متطابقة *
* ان صح قسمة بعضهن لجهة *
* فالكل في تقسيمها متوافقه *
اعلم ان المسافة امانفس الجسم اومنطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تتالي الآنات تركب الجسم من الاجزاء التي لاتتجزى

قوله فيتم الاستدلال برهانا) الظاهر ان الكلام الزامي على التقرير الثاني ايضا اذ لايقول المتكلمون بالدليل النافي للجزء وكأنه انما سماه برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول

(مع انه لايوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لاتتناهى (لاتوجد) اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان (والا ففي الماضي اوالحال اوالمستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بان مالايوجد في شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه هههنا وانه تناقض صريح فان قلت لامناقضة فان ماليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد في شئ من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشئ ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شئ من الامكنة بخلاف المكاني فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضي اوالحال اوالمستقبل والكل باطل لماعرفته (قوله لايلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها اخص) منه (ولم يوجد شئ منها) اى من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام لاوجود له) في الخارج (الا في ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازي) بعد تزييفه جواب ابن سينا (نقضه) اى نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها) لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ماكان حاضرا والمستقبل ماسيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولاشك ان الحاضرة منها غير منقسمة

﴿ سيالكوتي ﴾

الاشكال المذكور فكلام المصنف لايخلو عن اختلال والقول بانه مبني على عدم الفرق بين تقرير الظرفية وتقرير الفردية اوالمقول بان معنى قوله اجاب عنه اجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الظرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله ولما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الظرفية مما لايفوه به عاقل فضلا عن فاضل ثم اعلم انه على تقرير الظرفية هذا الاشكال مندفع ايضا لان وجود الشئ مع انه لايوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ليس متعذرا مطلقا بل اذا كان ذلك الشئ من المتغيرات ولايكون منطبقا على كل الزمان كالحركة فانه موجود في كل الزمان وليس موجودا في شئ من الازمنة **قوله** (وقد ناقض الخ) لامناقضة في كلامه لان مراده من قوله جميع الحركات الماضية لايوجد ان الحركات الماضية مجتمعة لاتوجد فلا يجري فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولاشك ان الامور المتغيرة اذا كانت مجتمعة الوجود لابد ان تكون موجودة اما في الماضي اوفي المستقبل اوالحال **قوله** (فان قلت) خلاصته ان كل ماهو زماني فله متى اما الحاضر اوالماضي اوالمستقبل بخلاف الزمان كما ان كل ماهو مكاني له مكان بخلاف المكان **قوله** (اذا لم يوجد في شئ من الازمنة الخ) هذا ممنوع اذ يجوز ان يكون موجودا في كل الزمان ولايكون موجودا في شئ منها بان يكون متصلا واحدا منطبقا عليه منقسما بانقسامه فكما ان الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلثة كذلك الحركة منطبقة عليه يحصل لها الاقسام الثلثة وليست موجودة في شئ منها **قوله** (هذه منازعة لفظية) اى منازعة منشؤها اللفظ اعني كلمة في ولوحذفت من البين اندفع الجواب المذكور وليس المراد انها نزاع في اللفظ دون المعنى كما لايخفى **قوله** (اذ المقصود الخ) قد عرفت اندفاعه بما حررناه لك من ان هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد التجزئة فهو موجود في نفسه من غير ان يكون شيئا منها **قوله** (قلنا اذا انحصر الاعم الخ) هذا اذا كان تلك العدة افرادا حقيقية له اما اذا كانت اعتبارية فلا **قوله** (لان الحركة كالزمان الخ) قد عرفت ان الحركة منطبقة على الزمان موجودة في تمامها انما ينقسم الى الحاضر والماضي والمستقبل بعد التجزئة فهي اقسام لها في العقل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء اقسامها

قوله متعذر بل هو غير متصور) اراد بالتعذر التعذر بحسب التحقق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجه الترقي في ذلك الامكان وان حمل التعذر على التعسر مجازا فالامر اظهر

قوله فان قلت لامناقضة) حاصل السؤال عبارة القوم كانت على وجه حمله ابن سينا على الظرفية فرد عليه وان كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحا في المقصود الآتي وحاصل الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية مما لايلتفت اليها

قوله في عدة امور) التقييد بقوله في عدة امور بالنظر الى محل الكلام والا فطلق الانحصار كاف في الغرض

قوله والامام الرازي نقضه الخ) اى في المباحث المشرقية فيه بحث اذ قد مر ان الدليل المذكور الزامي فلا يتجه النقض وقد يقال ليس في المباحث المشرقية حديث الالزام فالظاهر ان بعض الحكماء لايقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قيل النقض بالنسبة الى قولهم ونبطله بدليله وقد اشرنا الى انه ايضا الزامي

لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لاتتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفى الجزء فوجب ان لاتكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضرورى) يشهد به الحس فانتقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقض (ان الحركة) كما سيأتى (تطلق) بالاشتراك اللفظى تارة (بمعنى القطع) وهو الامر المتصل الذى يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولاوجودلها) بهذا المعنى لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود فى الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم فى الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق اخرى (بمعنى الحصول فى الوسط) وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون فى حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من اول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها فى الخيال فظهر ان لانقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لاوجودلها فى الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثانى لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون فى المسافة حدود مفروضة غير منقسمة فى جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل اصل الدليل بان (يقال مثل ذلك) الجواب (فى الزمان) اى لايجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة (فان زمان الطوفان لايوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان تكون الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور فى المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون فى الوسط والثانى امر متوهم لاوجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية قال فهذا الذى اثبتناله الوجود فى الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لافرق بين الحركة والزمان فى ان الموجود منهما امر لاينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من اجزاء لاتتجزى فكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التى لاتنقسم ان تجتمع الاجزاء

﴿ سيالكوتى ﴾

انتفاؤها **قوله** (وهو باطل بالدليل الدال) لم يقل وانتم لاتقولون به اذ النقض لايكون الزاميا **قوله** (فقد بطل ذلك الخ) ان اراد انه لم يكن موجودا فى آن الوصول الى المنتهى فمسلم لكن ذلك لايستلزم ان لاتكون موجودة فى الزمان الذى بين المبدأ والمنتهى وان اراد انه لم يكن موجودا فى آن الوصول ولا فى الزمان السابق عليه فممنوع ثم انه منقوض بالاصوات والحروف الزمانية فانه يلزم ان لاتكون موجودة مع انها مسموعة والسر ان وجود الامر الغير القار يكون منطبقا على الزمان كله لاموجودا فى حد وده **قوله** (بمعنى القطع) سمى به لكونه حاصلا بسبب قطع المتحرك المسافة من غير سكون **قوله** (تقتضى ارتسام الخ) كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة **قوله** (حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين يفرضان مسافة فبين كل حصولين فى حدين حركة بمعنى القطع فلا يلزم الجزء **قوله** (فان زمان الطوفان الخ) لوقال بدله فان فيه اعترافا بعدم وجود الزمان الذى هو كم متصل اوقال فانه ماقام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فانها محسوسة لم يرد النظر الذى اورده الشارح قدس سره قال الشيخ فى الشفا قد يتوهم آن آخر على صفة اخرى فكما ان طرف المتحرك ولتكن نقطة مايفرض بحركته وسيلانه مسافة ما بل خطاما كأنه اعنى ذلك الطرف هو المتنقل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا الفاعل للخط بل المتوهمة واصلة له كذلك يشبه ان يكون فى الزمان وفى الحركة بمعنى القطع شئ كذلك وشئ كالنقطة الداخلة فى الخط التى لم نفعله

قوله وبمعنى الحصول فى الوسط الخ) فى الحركة بمعنى التوسط شبهة وهى انها تحدث فى آن ففى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم فى مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثانى وانه محال ايضا لان المكان الثانى لايحصل الجسم فيه الا بعد قطع لايحصل الا فى زمان فيكون مسبوقا بتوسط فتأمل

قوله تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق) اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم تكن موجودة فكيف تنطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم فى الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود واجيب بمنع اقتضاء الانطباق وجود اجزاء المنطبقين

قوله الا انها غير منطبقة على المسافة) قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة بامرها الا انها تنطبق دائما على جزء من اجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان اجيب بان المنطبق عليها هى النقطة فحينئذ لايلزم الجزء قلنا المنطبق عليها للحركة بمعنى القطع هى النقطة ايضا فلا يلزم الجزء ولك ان تقول الجزء انما يلزم من تتالى النقطة فى المسافة اللازم من تركب الحركة من اجزاء لاتتجزى لان المتحرك من نقطة الى ثالث يقطع حينئذ فى آن نقطة فيقطع من اجزاء الجسم ايضا امرا غير منقسم فيلزم الجزء الذى لايتجزى لامن ثبوت النقطة اذ لايلزم كون محلها غير منقسم على ان محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لايفرض نقطتان الا وبينهما امر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تأمل

قوله اذ المذكور فى المباحث المشرقية) ماذكر فى المباحث المشرقية من ان الموجود من الزمان عند الحكماء هو الآن السيال مخالف لما نقل فى الكتب من مذهبهم من ان الزمان الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات

المفروضة فى الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لايلزم من استمرار الزمان الذى لاينقسم اعنى مقدار الحركة الغير المنقسمة ان تجتمع الاجزاء المفروضة فى الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان فى الآن ولو وجب ذلك لوجب ان توجد الحركة فى اول المسافة مع الحركة فى آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزأ من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر فكما انه لايمكن ان يفرض فى خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لاتنطبق احديهما على الاخرى كذلك لايمكن ان يفرض فى الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزى فيندفع حينئذ الوجه الثانى بالكلية ﴿ احتج الحكماء ﴾ على وجود الزمان (بوجهين الاول انا نفرض حركة فى مسافة) معينة (على مقدار من السرعة و) نفرض حركة (اخرى مثلها فى السرعة فان ابتدأتا معا) وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الاترى ان السريع الثانى لما شاركه فى ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف

﴿ سيالكوتى ﴾

الى ان قال فان كان شئ مثل هذا موجودا فيكون حقا مايقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان ولايكون هذا هو الآن الذى يفرض بين زمانين يصل بينهما الى آخر كلامه **قوله** (كذلك لايلزم الخ) فيه ان مقصود المصنف انه يلزم ان يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر كما ان الحركة الشخصية من اول المسافة الى آخرها واحدة والبديهة يكذبه وليس مقصوده انه يلزم اجتماع زمان الطوفان مع الآن **قوله** (اوجب ان توجد الحركة الخ) فيه ان اللازم ان يكون الحركة الموجودة فى اول المسافة موجودة فى آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية باقية فى جميع الحدود ما لم يطرء عليها السكون **قوله** (اما ماض واما مستقبل) اى بعد التجزئة **قوله** (فيندفع حينئذ الوجه الثانى) لان مبناه كون الحاضر جزأ من الزمان وذلك انما يصح على مذهب اصحاب الجزء **قوله** (على وجود الزمان) اى فى الخارج اذ الوهمى ثابت عند الكل كما سيجئ **قوله** (انا نفرض حركة فى مسافة) اعتبر الشيخ فى تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين فى السرعة والبطء متفقتين فى الاخذ دون الترك مع الاختلاف فى المسافة ومتفقتين فى الاخذ دون الترك مع اتحاد المسافة ليظهر مغايرة ذلك المكان للمسافة حيث اتحد مع اختلاف المسافة فى الصورة الاولى واختلف مع اتحاد المسافة فى الصورة الثانية واعتبر تينك الحركتين فى نصف مسافتيهما ليظهر قبوله للتجزئة وبهذا القدر يتم وجود امر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين المتفقتين فى السرعة والبطء وفى الاخذ والترك او مختلفتين فى الاخذ والترك كما فعله المصنف مما لاحاجة اليه وقال الكاتبى فى شرح الملخص ان اعتبارهما ليظهر اتصاف ذلك الامكان بالمساواة ورده الشارح قدس سره فى حواشى شرح الطوالع بان ذلك الامكان ههنا واحد فلا يوصف بالمساواة الامقيسا الى الحركتين وقال ما حاصله انه ايضاح لقبوله الزيادة والنقصان فانه اذا كان الحركتان فى مرتبة واحدة فى السرعة ومتفقتين فى الاخذ والترك كانتا متفقتين فى ذلك الامكان ولو فرض الف حركة كذلك تكون متفقة معهما فى ذلك الامكان فاذا اختلفتا فى الاخذ والترك او فى السرعة والبطء كانتا مختلفتين فى ذلك الامكان وانت خبير بانه لايدفع الاستدراك **قوله** (فبين ابتداء الخ) لم يظهر مما تقدم مغايرة ذلك الامكان للمسافة حتى يصح التفريع المذكور **قوله** (امكان) عبروا عن ذلك الامر الممتد بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك

قوله فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضى ماكان حاضرا الخ) فان قلت هذا لايشفى لان فيه ثبوت اصل مدعى المستدل اعنى عدمية الزمان لان الماضى معدوم قطعا وكذا المستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل ان نفى وجوده فلا يتم دليله وان نفى وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ

حركة على هذه الحالة وجب تساويهما فى مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتهما فى ذلك اصلا (وان ابتدأت احديهما قبل) اى قبل الاخرى (وانقطعتا معا اوانقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت) الحركة المتأخرة فى الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة فى الانقطاع على التقدير الثانى مسافة (اقل) من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة فى الابتداء و بين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة فى الانقطاع و بين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا فى السرعة والبطء واتحدتا فى الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (اكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطء معين و يسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور الممتدة التى تسع قطع تلك المسافات (امكانات) اى امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لامكان) آخر كما تبين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان العدم الصرف لايكون قابلا لها بالضرورة (وتلخيصه) اى تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) اى حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع سريع و بطئ مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان فى امر ممتد قطعا مع تساويهما فى المسافة وهذا اعنى تساوى المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا فى الصور المفروضة المتقدمة (وانتفائه) اى انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما فى السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (وليس) ذلك التفاوت ايضا (عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده) اى اتحاد ذلك الامر الممتد الذى قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف فى السرعة والبطء) كما فى هذه الصورة المذكورة ايضا اعنى السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (ولاختلافه) اى اختلاف ذلك الامر (مع الاتحاد فى السرعة والبطء) كما فى الحركتين اللتين فرضنا متساويتين فى السرعة ومختلفتين فى الابتداء والانقطاع (ففى الحركة شئ يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من ان قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم

✵ سيالكوتى ✵

المتغيرات وقوعا اوليا **قوله** (فبين ابتداء الحركة المتأخرة الخ) هذا التفريع كالتفريع السابق محل نظر اذ لم يظهر مغايرته للمسافة **قوله** (لان العدم الصرف) اى ما لايكون له وجود لاخارجا ولا وهما لايكون قابلا لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم كان ذلك النحو من الوجود حاصلا كذا فى الشفاء وفيه بحث لان من قال بوجوده بالتوهم قال ان الزمان ينطبع فى الذهن من نسبة المتحرك الى طرفى مسافة الذى هو بقرب احدهما بالفعل وليس بقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لايوجد مع حصوله ههنا فى الاعيان لكن فى النفس و يصح فى النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معا فلا يكون فى الاعيان امر موجود يصل بينهما و يكون فى التوهم امر ينطبع فى الذهن ان بين وجوده ههنا و بين وجوده هناك شيئا فى مثله يقطع هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذى لهذه الحركات فيكون هذا تقديرا لتلك الحركة لاوجود له لكن الذهن يوقعه فى نفسه لحصول اطراف الحركة فيه بالفعل معا كذا فى الشفاء والمفهوم منه ان المتحرك فى الخارج فى حركته بحيث اذا تعقله النفس انتزع فيه ذلك الامكان وانتفاء التوهم انما يستلزم انتفاء وجوده بالفعل فى النفس لاكون المتحرك بالحيثية المذكورة كما فى جميع الامور الاعتبارية المطابقة لما فى نفس الامر **قوله** (وهذا اعنى تساوى الخ) تعريض المصنف بانه ترك ما يحتاج اليه **قوله** (ولا بد من الانتهاء الخ) لامتناع تسلسل القوابل بالعرض الى غير النهاية

قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود) ان اريد ما كان قابلا لهما بحسب الخارج موجود فيه فمسلم لكن قبول تلك الامكانات اياهما بحسبه ممنوع وان اريد ما كان قابلا لهما فى الذهن اوفى الجملة موجود فى الخارج فممنوع

قوله وليس عائدا الى السرعة الخ) حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين اسرع من الاخرى لعدم الدوران وجودا وعدما اما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصانا واما الثانى فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد فى السرعة والبطء فكنى فى الاول باتحاد ذلك الامر الممتد عن اتحاد الحركتين وفى الثانى باختلافه عن اختلافهما للاستلزام الظاهر

بالذات وان ماعداه انما يتصف بهما تبعا له وسيأتى فى بيان حقيقته انه كم متصل و مقدار لهيئة غير قارة هى اسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من اول المسافة الى آخرها) وهى الحركة بمعنى القطع (لاتوجد اتفاقا الا بحسب الوهم) والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها فى الخارج كما بيننا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التى هى مقدار للحركة الوهمية (وهمية) بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم (ولانها) اعنى هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تتفرض فى الاعدام) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى و بعثة محمد عليهما السلام) ولاشك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لايكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها لاوجود لهما فى الخارج بل هما انما يرتسمان فى الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين فى الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم فى الخيال بحيث لو فرض وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلى كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين فى بادئ الرأى ودالين على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما و بحث عن احوالهما التى يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان فى حكم الاعيان التى يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بانه مبنى على امكان وجود حركتين تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لايمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبنى على صحة وجود حركتين احديهما اسرع

✵ سيالكوتى ✵

قوله (والجواب الخ) لاخفاء ان هذا الجواب انما ينفى كونه قائما بالحركة ولا ينفى وجوده فى الخارج والكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قدس سره فى الاستدلال قوله وسيأتى فى بيان حقيقته انه كم متصل الخ **قوله** (لاتوجد اتفاقا) اما عند المتكلم فلعدم الاتصال بين الاكوان المتتالية بحسب الاجزاء المتتالية واما عند الحكيم فبناء على التحقيق الذى سيأتى ومر اجمالا فى قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها لكنه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها فى كل الزمان فى الشفاء لما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صار الامر الذى من شأنه ان يكون عليها ومطابقا لها وقطعا لها او مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب **قوله** (كما بيننا عليه) فقد عرفت حال ما نبه به عليه **قوله** (تتفرض فى الاعدام) اى يعرض للاعدام كما يدل عليه قول الشارح قدس سره ولاشك ان ما يمكن عروضه الخ الا ان عروضه لها لما كان فرضيا قال تنفرض فى الاعدام **قوله** (فان ما بين الخ) اى الامكانات التى بين الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اكثر من الامكانات التى بين البعثتين ولاشك ان معروضاتها معدومات صرفة اذ لاوجود لها فى الخارج ولا فى الذهن لعدم استحضارها مفصلة حتى يحكم بينهما بالقلة والكثرة وفيه انها ليست معدومات صرفة لكونها موجودات فى اوقاتها **قوله** (ان ما يمكن عروضه الخ) هذا انما يفيد لو كان عروضه للاعدام بالذات اما اذا كان بتبع الحركات فلا كما لايخفى **قوله** (بل من امرين موجودين) كون ارتسام امتداد الزمان من امر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط مما لا دليل عليه كما مر **قوله** (ولما كان هذان الامتدادان الخ) خلاصته ان الحكم بكونهما من الموجودات العينية باعتبار ان مبدأ انتزاعهما كذلك **قوله** (بانه مبنى الخ) لاشك فى كون هذا المنع مكابرة فان ابتداء الحركتين وانتهاءهما معا امر واقع يعلمه الصبيان وان لم يعلم المعية الزمانية قوله الا بعد اثبات الزمان ان اراد بعد اثبات وجود الزمان فممنوع وان اراد بعد نفس الزمان فلا نسلم

قوله والجواب عن هذا) هذا الجواب معارضة كما لايخفى واما الحل اعنى النقض التفصيلى فهو ما ذكرناه سابقا

قوله ولانها اعنى هذه الامكانات الخ) هذه الواو من الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر فى نسخ المتن فكأن غرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفاء التفريعى فى قوله فهذه الامكانات وهمية دالة على ان التعليل مستفاد من السابق فينبغى ان يجعل قوله لانها تنفرض الخ معطوفا على التعليل المقدر المستفاد من السابق وهو الذى ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الموجود بالموهوم وان وجد الواو فى بعض نسخ المتن فالامر اظهر

قوله ولاشك ان ما يمكن عروضه الخ) لفظة ما عبارة عن الامكان المذكور اعنى الامر الممتد و لامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بعثة موسى ومحمد عليهما السلام ونحوهما والعروض عبارة عن الحمل فان الاكثر المحمول على المابين فى الاول والاقل المحمول عليه فى الثانى عبارة عن الامتداد فافهم

قوله وان يكون الامتداد العقلى كذلك) فيه بحث لانا لانسلم ان الامتداد الخيالى لايكون كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر ولم لايجوز ان يحصل ذلك الامر فى الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان امر خارجى سببا لحصول مثل ذلك الامتداد فى الخيال كما فى الشعلة الجوالة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالى كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجى ممنوع ودعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة

قوله وقد اعترض الامام الرازى) الى قوله فيلزم دور آخر قيل عليه امكان وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطء امر معلوم بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازى وان توقف ثبت المطلوب الذى هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهة ثابت بالضرورة

والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الابعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضى قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجيتم عنه بان مجموع الماضى لم يوجد فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذى تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد فى وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعنى كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا فى ثبوت المعية والسرعة والبطء ولا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شئ وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح فى اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه ✽ الوجه (الثانى ان الاب مقدم على الابن ضرورة) لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذى يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الاب لان التقدم امر اضافى) لا يعقل الا بين شيئين (دون جوهر الاب) اذ لا اضافة فيه اصلا (ولان جوهر الاب قد يكون معه) اى مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله (وقبل لا يكون مع) اى ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون فى تلك

✽ سيالكوتى ✽

لزم الدور **قوله** (ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ) فانهما تجتمعان اما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة او باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان **قوله** (فيلزم دور آخر) لا يخفى ان السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس وهو كاف لنا فى ذلك التصوير **قوله** (لما قال الخصم) اى المتكلم فى اثبات حدوث الزمان ببرهان التطبيق **قوله** (وهل هذا الا تناقض) لا تناقض لانه يكفى لقبولهما الوجود فى الجملة بخلاف التطبيق فانه لا بد فيه من الاجتماع عند الحكيم **قوله** (ثم اجاب عن الاولين) هذا الجواب على رأى جمهور الفلاسفة فلا ينافى التحقيق الذى مر ان الموجود هو الآن السيال وخلاصته ان الموقوف عليه وجود الزمان والموقوف بيان حقيقته المخصوصة ووجوده معلوم لكل احد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور وفيه بحث ظاهر اذ ظهور وجوده فى حيز المنع والقسمة المذكورة يكفيه الوجود الوهمى **قوله** (والمقصود بيان حقيقته الخ) هذا مبنى على ما نقله الامام فى المباحث المشرقية عن النجاة من اقامة الدليل المذكور على بيان حقيقته بضم المقدمات التى سيذكرها المصنف فى بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدل به على وجود الزمان **قوله** (بان القابل الخ) هذا القدر لا يدفع التناقض الا اذا انضم اليه وان منعهم بقبول الزمان الماضى انما هو عن الزيادة والنقصان اللذين يتفرعان على التطبيق وهو لا يكون الا اذا كان اجزاء الجملة موجودة معا ليمكن التطبيق بينهما **قوله** (يلزم القدح الخ) كاستدلالهم بقبول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وانت خبير بانه انما يلزم القدح اذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود اصلا بان يصح اتصاف الاعدام الصرفة به بل لا بد من الوجود فى الجملة فلا قدح كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلوا به عليه فى كل موضع **قوله** (ثم وجد الابن) اشار به الى ان اتصاف الاب بالتقدم انما هو بعد وجود الابن اذ الاضافتان توجدان معا فى الشفاء فالمقدم تقدمه انه له وجود مع عدم شئ آخر لم يكن موجودا وهو موجود فهو متقدم عليه اذا اعتبر عدمه وهو معه اذا اعتبر وجوده فقط **قوله** (نفس جوهر الاب) فيكون متقدما

قوله فان الامم كلهم الخ) هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر الممتد وقد صرح فى المباحث المشرقية انه الآن السيال كما ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقدير الامم اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهميا يقدرونه بما ذكر

قوله والمقصود بيان حقيقته المخصوصة) لا شك ان المقصود ههنا الاستدلال بما ذكر على وجود الزمان وان انجر الكلام آخرا الى بيان انه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين واما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم الا ان يكون سياق كلام الامام فى موضعه على هذا النمط

قوله واجاب عن الثالث) قيل هذا الجواب لا يجدى لان السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولم يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى

قوله يلزم منه القدح فى اصول كثيرة) منها ما ذكروه فى اثبات وجود المكان وابطال الخلاء كما سيأتى فان كلامهم هناك مبنى على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان

قوله لان التقدم امر اضافى) هذا الدليل كما يدل على ان التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على انه ليس الاب مأخوذا مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدما مطلقا او لاحقا او سابقا لان المتبادر من قوله لان التقدم امر اضافى انه اضافى صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافيا صرفا بل هو مشتمل عليه او مقيد به فتأمل

قوله اى ما هو متصف بالقبلية) الاظهر فى توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف اى قبلية قبل كما سيجئ مثله

الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية امرا زائدا على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه) اى الاب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه) اى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس العدم) والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا ولا تكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر (وقد يعبر عنه) اى عن هذا الذى ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية (بان العدم قبل) اى قبل وجود الابن (كالعدم بعد) اى بعد وجوده (وليس قبل كبعد) اى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شئ منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شئ آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) اى تلخيص الوجه الثانى وتحريره (ان ههنا

✽ سيالكوتى ✽

بنفسه لا بتقدم زائد عليه **قوله** (امرا زائدا على ذاته) مفارقا عنه **قوله** (ولا هو باعتبار الخ) عطف على ذلك التقدم وكلمة لا لتأكيد النفى اى ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن معه ويجوز ان يكون لا بمعنى ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جملة ليس ذلك التقدم وعلى التقديرين الباء زائدة فيكون المعنى ما ذكره الشارح قدس سره كما هو المقصود بالبيان **قوله** (فالقبلية والبعدية مما يختلف به الخ) الظاهر المتبادر من هذه العبارة ان عدم الابن يتصف بهما ويتعدد بهما فتارة يكون قبل كالعدم السابق وتارة بعد كالعدم اللاحق فلا يكون القبلية نفسه لامتناع اتصاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يعبر عنه بان العدم قبل كالعدم بعد يعنى انه فى الحالين على السواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية واما ما ذكره الشارح قدس سره من انه قد يكون موجبا لتقدم الاب وقد يكون موجبا لتأخره فالعبارة اللائقة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه فيحتاج الى ان المراد مما يختلف به اى بايجابه العدم المعتبر وليت شعرى ما الحاجة الى هذه العناية ولعل قدس سره تابع الامام فى ذلك حيث قال وبالجملة فاعتبار الوجود والعدم قد يكون موجبا للتقدم تارة والتأخر اخرى فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدما على الابن ليس هو اعتبار وجود الاب وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان مغايرة التقدم لعدم الابن بان العدم قد يكون موجبا للتأخر كالعدم اللاحق والتقدم لا يكون موجبا للتأخر **قوله** (ولا مأخوذا مع عدم الابن) بان يكون العدم نفس التقدم لانه اللازم مما سبق ولان مغايرتها لذات الاب المأخوذ مع عدم الابن لا حاجة اليه بعد بيان المغايرة لجوهر الاب **قوله** (ولا مأخوذا مع وجود الاب) بان يكون وجود الاب المقارن لوجود الابن هى البعدية فنفى كون البعدية هو وجود الاب المقارن للابن كنفى كون القبلية هو العدم المقارن لوجود الاب فقيل ان الصواب مع عدم الاب خطأ **قوله** (ليس لذاتيهما) اى ليس ذاتاهما مقتضيين الاتصاف بهما بحيث لا يكون لامر آخر مدخل فيه **قوله** (فلا بد من شئ آخر الخ) لان ذلك الشئ واسطة فى اتصافهما بهما فلو لم يكن متصفا بهما لاجل ذاته من غير مدخلية امر آخر فان لم يكن متصفا بهما اصلا فلا يمكن ان يصير واسطة فى اتصافهما بهما وان كان موصوفا بهما بواسطة شئ آخر موصوف بهما بواسطة شئ آخر وهلم جرا يلزم التسلسل فى موصوفات القبلية والبعدية فاندفع ما قيل ان اريد بقوله ليس لذاتيهما انتفاء الواسطة فى العروض فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله والا امتنع انفكاكهما

قوله اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ) الظاهر انه جعل لفظ هو فى عبارة المتن اسم لا وراجعا الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه اى عدم الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبر لا ولم يجعل لفظ هو معطوفا على خبر ليس فى قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب ولا لاعادة النفى مع انه الانسب لقول المصنف لان الاب يعتبر مع العدم الخ لانه هو المطابق لقول المصنف وبالجملة الى قوله فلا تكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم امر اضافى كما نبهناك عليه واما انطباق قوله لان الاب يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون القبلية نفس العدم والا كان الخ فتأمل

قوله فان العدم المعتبر معه الخ) كلام المصنف يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية اعنى قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره بان حمله على ان العدم قد يصير سببا لقبلية الاب وقد يصير سببا لبعديته لان السوق فى قبلية الاب وبعديته لا فى قبلية العدم وبعديته فقوله به على توجيه الشارح حال من المستتر فى يختلف اى ملتبسا به وطريق الالتباس كون العدم موجبا له او يقال الباء للتعدية اى يجعله العدم مختلفا ان جعل مثله قياسيا

قوله لمثل ما ذكر) اى والا كان اعتبار العدم معه موجبا لتأخره ابدا بقى ههنا شئ وهو ان الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقا ولا عدمه اللاحق ولم يثبت انه ليس عدمه السابق فان قلت ننقل الكلام الى تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما سقناه فى تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافى بخلاف جوهر الاب فتدبر

قوله ولا مأخوذا مع عدم الابن) بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور صريحا فى المتن الا انه فهم من قوله لان التقدم امر اضافى كما حققناه

٢

شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعده قبل) لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه (واما هذه الاشياء) التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) اعني ان يصير قبلها بعد وبعدها قبل (لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك) اي قبل الابن (ولا بعده) بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده (فهذه) الاشياء (انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر) الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) اي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) اعني جوهري الاب والابن (من حيث هما هما) بلا اعتبار امر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذي نسميه بالزمان) اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثاني ان ذلك) الذي ذكرتموه اعني القبلية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجود له في الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج) بل يكون امرا موهوما اعتباريا ولا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه ﴿ المقصد الثامن ﴾ في حقيقة الزمان وفيه) اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته (مذاهب) خمسة (احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) اي الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد

﴿ سيالكوتي ﴾

عنها فان الحركة مع الجسم لا واسطة بينهما في العروض مع جواز الانفكاك بينهما وان اريد انتفاء الواسطة في الثبوت فلا نسلم قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته اذ لا بد من وجود شيء يكون واسطة في ثبوتهما لا لاتصاف ذلك الشيء بهما فضلا عن ان يكون لذاته **قوله** (يلحقه القبلية والبعدية لذاته) يعني ان ههنا شيئا واحدا اذا قسمه الوهم الى جزئين يحكم بان احدهما قبل الآخر لاجل ذاته بحيث يمتنع ان يصير ما هو قبل بعد وبالعكس لا ان شيئا واحدا يعرض له القبلية والبعدية لاجل ذاته حتى يرد ان شيئا واحدا كيف يقتضي المتنافيين لذاته ولا ان شيئا واحدا يعرض له القبلية والبعدية باعتبار اجزائه في الخارج لاجل ذاته حتى يرد انه يلزم ان يكون ذلك الشيء كالمنفصل وان تجتمع اجزاؤه في الوجود **قوله** (هو الذي نسميه بالزمان) وهو موجود لانه لا بد في الخارج من امر مقارن للاب والابن بحيث اذا لاحظ الوهم وقسمه الى جزئين يحكم بامتناع اجتماعهما وان احدهما مثل الآخر وان لم يكن القبلية والبعدية ولا الاتصاف بهما في الخارج ولظهور هذه المقدمة لم يتعرض لها **قوله** (والجواب الخ) هذا الجواب مندفع بالتقرير الذي ذكرناه اذ لا استدلال بوجود القبلية والبعدية حتى يقال انهما اعتباريان بل باتصاف الاشياء بهما في الذهن كما عرفت **قوله** (فان عدم الخ) سند للمنع المستفاد من المقدمة الثانية اي لا نسلم ان القبلية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فان عدم الحادث موصوف بالقبلية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق ان السند لا يصلح للسندية لان عدم الحادث ليس موصوفا بها حقيقة وان كان مقارنا لها **قوله** (في حقيقة الزمان) اي في ماهيته الموجودة فالمذهب السادس

٢ **قوله** ولا مأخوذا مع وجود الاب) الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب واما الابن المأخوذ مع وجود الاب فلو توهم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكأن مراده وجود الاب السابق على الابن فيؤول الى اعتبار الاب معه والا لم يكن سابقا

قوله وقد تبين ان عروض القبلية) هذا التبين ليس من قول المصنف وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشأ التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم امر اضافي اذ لا امتناع في كون غير الاضافي سببا للاضافي بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كانا منشأين للتقدم والتأخر لامتناع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشأين لهما لزوم وجود شيء آخر يتصف بهما لذاته الا يرى ان الجسم ليس منشأ للحركة العارضة له مع انه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليسا لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا معروضين حقيقيين لهما فحينئذ يصح قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذي ذكره اعني والا امتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون شيء معروضا حقيقيا لشيء لا يستلزم امتناع انفكاك احدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم غاية ما يتكلف ان يقال انه لما تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس منشؤه ذاتيهما فلا بد له من منشأ محقق بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأ المنشأ المحقق له اعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض اجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينبه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو واذا انتهى الجواب الى ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المقدم ظرفا للاب وجزؤه المؤخر ظرفا للابن اقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتأمل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة واما وجودها ٢

القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فمع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهرا (وجوابه) اي جواب دليل هذا المذهب (من وجوه ✲ الاول ان هذا) الذي استدللتم به (ينفي انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا ينفي عدمه ابتداء) بان لا يوجد اصلا (لانه لا يصدق) ان يقال (او عدم الزمان) اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) او قبله (اخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته ✲ الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو (النقض) بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض (بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه) او تقدم عدمه على وجوده (كذلك) اي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد ان يكون معه زمان يعرض له التقدم او التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر

﴿ سيالكوتي ﴾

الذي اشرنا اليه فيما سبق وهو انه وهمي محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة ههنا والاحتمالات العقلية سبعة لان الزمان اما امر معين او غير معين وعلى الاول اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما مجرد او جسم او جسماني والعرض اما قار او غير قار والاحتمالات الثلثة لم يذهب اليها احد اعني كونه جوهرا مجردا او جسمانيا وعرضا قارا **قوله** (ووجدت الخ) عطف تفسيري للجملة السابقة يعني ليس المراد بحصول الحركة فيه بحركة فان حركة الواجب محال ولذا لم يقل ثم ان تحرك بل المراد ان يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره في جميع الاجزاء حصل منه امتداد وهمي يسمى بالزمان على نحو ما قالوا في الآن السيال انه يفعل باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الامر الممتد **قوله** (وان لم توجد الخ) اي لم يعتبر نسبة الحركة يسمى دهرا **قوله** (الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يندفع فيه هذا الجواب فقال كلما جادلت ان ترفع الزمان لانك ترفعه قبل شيء او بعد شيء ومهما فعلت ذلك فقد اوجدت مع رفعه قبلية او بعدية فيكون قد اثبت الزمان مع رفعه اذ القبلية والبعدية التي تكون على هذه الصورة لا تكون الا في الزمان او بزمان انتهى والجواب على هذا التقرير ان الممتنع عنه الرفع بالقياس الى شيء آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجبا **قوله** (بتقدم اجزاء الزمان) اي الزمان الذي حصل بنسبة الحركة اليه عندكم المنقسم بالشهور والسنين عند العامة

٢ فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضه اعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بذكر انها وجودية لانها نقيض اللاقبلية كما مر مثله مرارا فتقرير المص قاصر

قوله لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه) اي اقتضاء تاما كما يتبادر عند الاطلاق واما اذا لم يكن الاقتضاء تاما فقد ينفك المقتضى عنه لمانع كتخلف البرودة عن الماء

قوله فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعا) خلاصة الجواب منع كون التقدم امرا وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبعي وانما الموصوف به حقيقة شيء آخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعية ذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على ان الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدمية التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي

قوله وفيه اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته) مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو ان يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف

قوله انه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لا لذاته بل بالعرض

قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته) صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على ان مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد ان وجوب الوجود ينفي العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه

قوله وان لم توجد الحركة الخ) قيل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمى الزمان وان لم يلاحظ يسمى جوهرا سواء وقعت بالفعل ام لا

قوله منقوض بتقدم اجزاء الزمان) المراد باجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال وهذا لا ينافي بساطة المبدأ عند القائل بان الزمان جوهر مجرد

الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل ٭ الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) او قبل وجوده ليس الا (بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر) او للتقدم (وانه) اى كونه معروضا لما ذكر (محال) عندكم (فانه) اى التأخر (امر موجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذ لولاه لم يمكن) لكم (اثبات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفى محض وعدم صرف) اعنى عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللهم الا بحسب الفرض الذهنى) الذى لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذ لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) اى ثانى المذاهب فى حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى) فلا ينتج كما علم فى موضعه على ان الاحاطة المذكورة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا (وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة) كما ان الزمان غير قار ايضا (وهو) اعنى هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بانه) اى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذى لا يتجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آنات متتالية) والا تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التى هى الوحدات (بل يكون) كما متصلا فهو مقدار) اى كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدارا لامر قار) تجتمع اجزاؤه (والا كان) الزمان (قارا) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) الجسم المتحرك الذى لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهى الحركة ويمتنع انقطاعها) اى انقطاع الحركة التى يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال [١] للدليل الذى اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لا محالة (لتناهى الابعاد) ولا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها

﴿ سيالكوتى ﴾

فلا يرد ان ليس للزمان عندهم اجزاء فكيف النقض **قوله** (وما نحن بصدده) اى عدم الزمان بعد وجوده او عدمه قبل وجوده **قوله** (انما يصح لو كان الخ) فيه ان كونه معروضا للتأخر لذاته لا يتوقف عليه صحة الحكم المذكور وكونه معروضا له ولو بالتبع ليس بمحال **قوله** (اذ لولاه لم يمكن الخ) قد عرفت ان الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم **قوله** (مختلفة المعنى) فان الاحاطة الاولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه والثانية بمعنى المقارنة فى الوجود **قوله** (اى كمية الخ) اى ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قارا فان قيل فيكون قوله فهو مقدار الخ تفريع الشئ على نفسه قلت التفريع باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ وفائدته الاختصار فى التعبير فيما يأتى **قوله** (الجسم المتحرك الذى لا يتصور الخ) فائدة هذه الصفة الاشارة الى بيان لزوم الزمان للحركة ليترتب لزوم انقطاعه بانقطاعها **قوله** (لان الحركة المستقيمة) اراد بها الاصطلاحية وهى ما يخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم او منحن **قوله** (تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور فانه لا يمكن ذهاب المقدار الى ما لا نهاية له وكذا انتقاصه اليه بقى الحركة الكيفية ولم يتعرضوا لنفى كون الزمان مقدارا لها لان فى ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجيا كما سيجئ ولان اصحاب الكمون والبروز ينكرونها

قوله ان لو كان العدم معروضا للتأخر) فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه فى الزمان المتأخر ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى انه فى الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر فى الاستدلال كون العدم معروضا حقيقيا لهما حتى ينافى كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت فحينئذ المفروض عدم الزمان لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعى لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل

قوله اذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر امرين عدميين لا يقدح فى اثبات المطلوب اعنى وجود الزمان اذ يكفى فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجى كاتصاف الاعمى بالعمى قلت فحينئذ ايضا لا يوصف بهما العدم فان ادعى ان قيامهما بالزمان خارجى وقيامهما بعدمه اعتبارى ذهنى يكون تحكما والا فلا بد من الفرق وكذا ان ادعى كون الفرد القائم بهما بالزمان موجودا والفرد القائم بعدمه عدميا بناء على ما تقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفرد آخر منها معدوما فتأمل

قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة فى الفلك بمعنى الاشتمال وفى الزمان بمعنى المقارنة

قوله ورابعها ما ذهب اليه ارسطو) قيل يرد عليه السؤال المشهور الذى اورده نصير الدين الطوسى فى الاسئلة التى كتبها الى الكاتبى وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد تقرر الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا فكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغاية ما لزم تقدم احد لازميها على الآخر بالذات والمحذور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتأمل

قوله من الآنات المتتالية التى هى الوحدات) اى على تقدير كون الزمان كما منفصلا

قوله فيكون مقدارا لحركة مستديرة) قيل من اين تعين ان تكون تلك الحركة حركة فى الوضع لم لا يجوز ان تكون حركة فى الكيف على ان انحصار ذلك الشئ الغير القار فى الحركة انما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظنى لا برهانى والجواب عن [٢]

الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين) متخالفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى (وهى) اى الحركة المستديرة هى (الحركة الفلكية) ولا شك انه (يقدر به) اى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدارا لاسرعها) لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ امكن ان يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر) لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا يعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان اسرع الحركات) الموجودة (هى الحركة اليومية) التى هى حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليوميه) فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها ممنوعة ٭ الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك فى الزمان (الثانى امتناع الجزء الذى لا يتجزى) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه) اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذى استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع ان بين كل حركتين سكونا) فانه اذ لم يجب ذلك جاز ان تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به فى اثبات السكون بينهما ستقف على فساده (الخامس ان له) اى للزمان (محلا اما لوجوده او لعرضيته) والاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبتا) اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع فى المعارضة فقال (ويبطله) اى يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو (وجهان ٭ الاول لو وجد) الزمان على انه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للوجود المطلق) اى اوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى (والتالى باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم) بالضرورة (ان من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ما سيوجد) فى المستقبل (نعلم) ايضا بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجودا) قبلها فيما مضى (وسيوجد) اى سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل (ولو جاز انكار احدهما

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وان كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئة قائمة بها لكنها من حيث التقدير محتاج اليه **قوله** (ولم يبين ذلك فى الزمان) قد مر بيانه فى الدليل الاول على وجوده بقوله ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم **قوله** (قد عرفت ما فيه) من الخلل وقد عرفت اندفاع ذلك **قوله** (او لعرضيته) اى كونه قائما بغيره بقرينة المقابلة لقوله لوجوده فصح قول الشارح فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف الخ واندفع ما توهم انه انما يتوقف على العرضية فقط **قوله** (اى يبطل كون الزمان موجودا الخ) الاول يبطل كونه مقدارا للحركة الثانى كونه موجودا وقدم ذكر الموجود لتوقف المقدارية عليه وكلاهما معارضة كما لا يخفى **قوله** (اى اوجب الخ) يعنى ان كونه مقدارا للحركة انما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات حتى الواجب شريك لها فى ذلك التقدير فيكون مقدارا لجميعها وفيه انا لا نسلم ان كونه مقدارا للحركة لاجل ذلك التقدير لما عرفت فى تقرير الاستدلال

[٢] الاول ان بين كل حركتين فى الكيف ايضا سكونا كما صرح به المصنف فى مباحث الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدارا لحركة اينية

قوله ولا يعكس) هذا على سبيل الاغلب والاولى اذ قد يقدر الاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث فرسخ

قوله ولم يبين ذلك فى الزمان) قد بين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فتعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة

قوله فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا) عدم كفاية الوجود ظاهر واما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة فى الاعيان بجنسها الا بجميع انواعها كما اشار اليه الشارح فى اوائل حواشى التجريد فمجرد عرضية الزمان لا يقتضى ان يكون له محل موجود فى الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض له فى الخارج بقى ههنا شئ وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا اثبات محل للزمان موجود فى الخارج مع ان المثبت ههنا محلية الحركة بمعنى القطع وهى امر وهمى فتأمل

جاز انكار لآخر) ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلوكان الزمان موجودا فى نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها الوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها (واما بطلان اللازم فلانه) اعنى الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقدارا له (اوقار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا ما ذكرتموه (قعقعة) وهى فى الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة اى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ماذكرناه وفى المثل لاتقعقع لى بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا

❋ سيالكوتى ❋

قوله (واذا كانت الخ) لاحاجة الى هذه المقدمة فى المعارضة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية اى الواقعة فى الزمان لا بالمعنى المصطلح لامتناع عروضها الشئ واحد بالقياس الى شئ واحد قوله (ونسبة المتغير الى الثابت) الصواب على ما فى الشفاء ونسبة الثابت الى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات قوله (فالزمان عارض الخ) فلا يلزم من كونه عارضا للمتغيرات مقدارا لها عروضها للثابتات وكونه مقدارا للموجودات الغير القارة والقارة قوله (ما ذكرتموه قعقعة) لانا اثبتنا عروضه للواجب تعالى كعروضه للحركات من غير تفاوت فالقول بعروضه للمتغيرات دون الثابتات قول لامعنى له فيكون قعقعة والشن القربة الخلو والجمع الشنان كذا فى الصحاح ومعنى هذه العبارة عندى ان نسبة المتغير بالقبلية والبعدية والمعية من حيث انه متغير لا يجتمع المتقدم والمتأخر منه الى متغير كذلك نسبة الى الزمان الذى لا يجتمع المتقدم منه والمتأخر لذاته اما بلا واسطة بان يكون المتغير المنسوب اليه نفس الزمان او بواسطة بان يكون غيره مما وقع فيه وحينئذ يكون المتغير المنسوب منطبقا على الزمان بان يكون منقسما بانقسامه موصوفا بالتقدم والتأخر اجزاؤه على حسب اجزاء الزمان كالحركات الواقعة فى الماضى والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالقبلية والبعدية والمعية الى المتغير من حيث انه متغير موصوف بالتقدم والتأخر نسبة الى الدهر بلا واسطة او بواسطة ويكون منطبقا عليه بمعنى استمرار وجوده وتعينه فى كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوبا اليه الثابت وظرفا لاستمرار وجوده ككون الواجب تعالى موجودا فى الماضى والمستقبل ونسبة الثابت الى الثابت بالمعية اذ لا تقدم لثابت على ثابت نسبة له الى السرمد اى الزمان من حيث ثباته فان الزمان بالنظر الينا موصوف بالقبلية والبعدية وعدم الاستقرار وبالنظر الى ذاته تعالى ثابت لا تقدم ولا تأخر فى اجزائه لان المنقضيات كالثابتات موجودة بالفعل عند الواجب لانه الفاعل التام المبرى عن كل نقصان قال الشيخ فى التعليقات ان الاشياء الموجودة دائما والموجودة فى وقت بعد وقت والشئ المتقضى شيئا فشيئا كالزمان والحركة التى هى غير موجودة الجملة والقارة الجملة والمعدومة فى الماضى والمعدومة فى المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصله بالفعل انتهى وبسط المعلم الاول هذا المعنى فى اثر اوجيا واذا عرفت هذا ظهر لك ان كونه مقدارا للمتغيرات لا ينافى كونه مقدارا للثابتات فان مقداريته للتغيرات باعتبار حدوثها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ومقداريته للثابتات باعتبار كونه مقارنا معها باعتبار تغيره او باعتبار ثباته فلا يصح قوله اما غير قار فلا ينطبق على القار اوقار فلا ينطبق على غير القار والى جميع ماذكرنا اشار

قوله فان قيل نسبة المتغير الخ) حاصل السؤال الانسلم انه لوكان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير الخ

قوله وقد يوجه ذلك القول) فان قلت هذا التوجيه يقتضى ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقا سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدارا لغير الحركة واما كونه مقدار الحركة مخصوصة اعنى حركة الفلك الاعظم بمقدمات اخر قد سلف بيانها فلا قصور فان قلت نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه لما سبق من بيانه غير مرة

تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث فى آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهى وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية فى حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان فى كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان فى احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ماذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لا يتصور بقاؤه الا فى الزمان وما لا يكون حصوله الا فى الزمان ويكون باقيا لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود ❋ الوجه (الثانى ان الحركة) كما مر (تقال للكون فى الوسط) اعنى ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) اى الكون فى الوسط (امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه (و) يقال ايضا (للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها فى الخارج تفاقا) وبالضرورة ايضا كما مر (فلوكان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان فى الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا فى الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتقصى عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) اى خامس المذاهب فى حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (انه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان) المخاطب الذى هو السائل (مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لمجئ زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجئ زيد) دون طلوعها الذى سأل عنه (ولذلك) اى ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده

❋ سيالكوتى ❋

الشيخ فى الشفاء حيث قال ومن المباحث ان يعرف كون الشئ فى الزمان فنقول انما يكون الشئ فى الزمان بان يكون له معنى المتقدم والمتأخر واما الامور التى لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست فى زمان وان كانت مع الزمان كالعالم مع الخردلة وان لم يكن فى الخردلة فان كان شئ له من جهة تقدم وتأخر مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا يقبل التقدم والتأخر مثلا من جهة ماهو ذات وجوهر فهو من جهة ما لا يقبل تقدما وتأخرا ليس فى زمان وهو من الجهة الاخرى فى الزمان والشئ الموجود مع الزمان وليس فى الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو فى الدهر واعنى بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التى لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ويشبه ان احق ما سمى به السرمد فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقا من غير قياس الى وقت فوقت فهو السرمد فلا بد هناك من زمان آخر اما نفس الجانبين كقولنا امس قبل اليوم او غيرهما كقولنا الاب قبل الابن فلا بد من الزمان فى احد جانبيه اما نفس ذلك الجانب كقولنا الواجب موجود فى الماضى والحال والاستقبال او غيره كقولنا الواجب موجود مع زيد وقبله وبعده قوله (فهذه معان معقولة) قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلث بحسب المعنى وخرجت عن كونها قعقعة لكن لم يظهر بهذا البيان اندفاع المعارضة المذكورة قوله (واذا تؤمل الخ) لانه ظهر مما ذكره ان الامور الثابتة مستغنية عن الزمان فلا يكون الزمان مقدارا لها قوله (ولا وجود لها فى الخارج الخ) قد عرفت ما فيه فلا نعيده قوله (وقد سبق الخ) اشارة الى ماذكره بقوله

قوله فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية) انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر الى الاول بالبعدية فهى مذكورة ضمنا ثم انه انما يلزم الزمان فى كلا الجانبين اذا لم يكن احد الطرفين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك ايضا زمان فى كلا الجانبين الا انه ليس بزائد فى احدهما وبهذا سقط ما اورده الامام فى الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشئ موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

قوله واذا نسب بهما ثابت الى متغير) هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المتقدم والمتأخر مما لا يجتمعان اذا لم يكونا زمانيين احتيج فيهما الى الزمان ولما سيأتى فى الالهيات من ان تقدم البارى على العالم ليس تقدما زمانيا عند الفلاسفة ايضا والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان اذ الكلام ههنا فى القبلية والبعدية الزمانيتين ولهذا قال اولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى الخ فتأمل

قوله وقد سبق ما يتعلق بالتقصى الخ) اشارة الى ما نقل من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الآن السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

(فيقول القارى لا تيدك قبل ان تقرأ ام الكتاب و) تقول (الحرزلبث فلان عندى قدرماتغزل كبة و) يقول (الصبى بنطبخ البيض اذاعددت ثلثمائة) ويصير نيم برشت اذاعددت ستين فان اول مايتعلمه الصبيان هوالحساب (و) يقول (التركى) قعدفلان عندى (بقدرماينطبخ مرجل) اى قدرمن نحاس (لجاوعلى هذاكل) من الاقوام (بحسب ماهومقدر) معلوم (عنده يقدرغيره) ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون امرا موجودا لاموهوما كما هو مذهبهم وايضا اذاكان ذلك المتجدد فى نفسه وقتا فاذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلاشك ان كل مقترنين انما يقترنان فى شئ وان كل معينين فهما فى امر مامعا فذلك الشئ الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس مايقع فيه الحوادث بل هى عارضة لها مقيسة الى ماتقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لايشتبه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس فى التوقيف ﴿ المقصد التاسع فى المكان ﴾ اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه فى تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال و بين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال (وهو موجود ضرورة انه مشار اليه) اشارة حسية (بهنا وهناك و) ضرورة (انه ينتقل منه الجسم و) ينتقل (اليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (انه مقدرله نصف وثلث) فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال فى الثلث والربع (و) ضرورة (انه متفاوت فيه زيادة ونقصان) فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولايتصور شئ منها) اى من الامور المذكورة (للعدم

﴿ سيالكوتى ﴾

ثم التحقيق ماوقد عرفته الخ قوله (ويرد عليه الخ) هذا الايراد انما يرد ان لواجرى كلامهم على ظاهره اما لو قيل ان مقصودهم انه امر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها عن بعض وتأخره عنه ولاسبيل الى فهمه وتعينه الا باعتبار الحوادث التى يجعلها القوم اعلاما له فلا ايراد عليهم قوله (كما هو مذهبهم) فى الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلا لمذهب كونه امرا وهميا وقال ان اصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجودا على انه امر واحد فى نفسه قوله (عبارة عن الاقتران) اى عن المتجدد من حيث الاقتران والمعية قوله (فى المكان) فى الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشئ مستقرا عليه وربما عنوا بالمكان الشئ الحاوى للشئ كالدن للشراب والبيت للناس و بالجملة مايكون فيه الشئ وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ فى مكان وان السماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة فى مكان وان لم يعتمد على شئ لكن الحكماء وجدوا للشئ الذى يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثانى اوصافا مثل ان يكون الشئ فيه و يفارقه بالحركة ولايسعه معه غيره الخ انتهى ومنه يعلم ان المكان بالمعنى المصطلح ليس امرا وراء مايعرف العامة قوله (مشار اليه) ان اراد به مشار اليه بالذات فممنوع وان اراد انه مشار اليه ولو بتبع الجسم المتمكن فسلم لكنه لايقتضى ذلك وجوده بل وجود ماينتزع منه و يشار اليه بتبعيته كما هو مذهب الاشاعرة قوله (وضرورة انه ينتقل منه الجسم واليه) فيه ان الانتقال ليس الا استبدال القرب والبعد نص عليه فى الشفاء فاللازم منه وجود مايقرب الجسم فيه ومايبعد عنه وانما نسب الانتقال الى المكان لكونه محدودا وهميا باعتبار وقوعه بين الاجسام التى حصل القرب والبعد عنها قوله (فان مكان النصف الخ) فيه ان هذا تقدير وتنصيف بتبع الجسم لابالذات فاللازم منه وجوده وكذا الكلام فى انه متفاوت

قوله وجب ان يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتا واحدا بعينه) اراد لزوم كونهما واحدا بالذات فلايجدى اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما فى الآن المستمر الغير المستقر

قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية) فيه بحث اما اولا فلما قيل من ان الحكماء جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة فى وسط الخط والى الخط فى وسط السطح مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركبا من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لامفصل فيهما فلايلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا فى الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذى يتوهم المشار اليه فيه واما ثانيا فلان المشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك هو مايقال له المكان فى العرف العام فلايثبت به وجود المكان الحقيقى ويمكن ان يدفع الثانى بان جمهور العقلاء يشيرون الى الطير الواقف فى الهواء بانه هناك مع انه لامكان بالمعنى العامى كما سيذكره

قوله وانه ينتقل منه الجسم واليه) المنتقل اليه بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا وقت الانتقال واما المنتقل اليه بتحصيله فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية التى تتوجه الى الجسم حال حركته فى الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو انه لايستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذى يطير من موضع الى موضع فى الهواء ينتقل الى ما انتهى اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهواء متصلا عندهم فى نفسه لاسطح موجودا فى جوفه فاذا خرقه المتحرك بجسمه حصل هناك سطح محيط به ويمكن ان يجاب عنه ههنا بان المدعى وجوب وجود المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لاحال الحركة غاية مافى الباب اشتراك جميع الحركات فى هذا الامر

المحض) فان المعدوم فى الخارج لايقبل الاشارة الحسية ولايتصور انتقال الجسم منه واليه ولايقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولايتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) اى على وجود المكان (بانه لووجد المكان (فاما متحيز فله مكان) اذلامعنى للمتحيز الاذلك (و) حينئذ (تتسلسل) الامكنة الى غير النهاية اذلكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (اوحال فى المتحيز فاما الجسم) اى فذلك المتحيز الذى حل فيه المكان اما الجسم (الذى) هو متمكن (فيه فيكون المكان) حينئذ (فى الجسم لا الجسم فى المكان) وهذا باطل قطعا (وايضا فينتقل) المكان (بانتقاله) اى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلايتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) اى غير الجسم المتمكن فى ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن فى مكانه (اما بالمداخلة) فى الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله فى محله سريانيا (فيلزم تداخل الجسمين) الباطل بالضرورة (واما بالمماسة) للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غيرسريانى فيكون المكان حينئذ عرضا قائما باطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال فى جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تناهى الاجسام وسنبطله) فيما بعد (واما لامتحيز ولاحال فيه) بل يكون جوهرا معقولا مجردا (فلااشارة) حينئذ (اليه) اى الى المكان لان الجواهر المعقولة لاتقبل الاشارة (وانه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك (وايضا فلايمكن حصول الجسم فيه) اى فى المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا(والجواب ان وجوده ضرورى) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة فى وجوده (تشكيك فى البديهى) الذى لايشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لانستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما فى النقوض الاجمالية (وسيعلم فى جواب الشكوك الواردة على المذاهب) فى حقيقة المكان(حله) اى حل

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فان المعدوم الخ) اى المعدوم فى الخارج لايتعلق به الاشارة الحسية بل لابد من وجوده حين تعلق الاشارة سواء كانت قبل التعلق موجودا اولا كالنقطة فى الخط والخط فى السطح فانهما حين الاشارة موجودة وان لم تكن قبلها موجودة ولايلزم ان يكون كل نقطة اوخط نهاية قوله (كما اشار اليه بلفظ الضرورة الخ) نقل عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول يستلزم ضرورية الثانى انتهى يعنى ان كلا من هذه الوجوه تنبيه لمقدمة بديهية على بديهة لازمها الذى لزومها ايضا بديهى وليس استدلالا بان يكون المذكور صغرى القياس و الكبرى مطوية ولذا اورد لفظ الضرورة تنبيها على ان ضرورية هذه المقدمة مستلزمة لضرورية تلك الدعوى ولم يقل لانه مع انه احصر فلا يرد ان الضرورة داخلة على المقدمة وهى لايستلزم ضرورية المدعى فافهم قوله (الاذلك) اى مايكون فى مكان قوله (اذلكل مكان مكان آخر) لامتناع كون المكان نفس المتمكن اوجزءه والا لانتقل بانتقاله قوله (وهذا باطل قطعا) اذلاينسب المكان الى الجسم فلا فلايقال الدن فى الشراب ولا البيت فى زيد قوله (اما بالمداخلة) التسلسل اللازم على تقدير المماسة لازم على هذا التقدير ايضا الا ان هذا اللازم اشد استحالة فلذا تعرض له قوله (فيلزم التسلسل) اذلايجوز كون كل منهما مكانا آخر اذ لاينسب المكان الى المتمكن بفى قوله (ان وجوده ضرورى) فيه ان الخصم لايسلم وجوده فضلا عن الضرورة ومجرد الدعوى

قوله ولايتصف بالزيادة والنقصان) فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان امكنه ذلك فالذى يتسع من خارج العالم طرف اصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لاشئ محض عندهم قلت تعذر مد اليد لالوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذى اليد على طرف العالم مما لايمكن له ولو امكن لم يحتج الى قصة مد اليد بل يقال مايتسع كل الواقف ازيد مما يتسع بعضه اللهم الا ان يفرض الوقوف بحيث لايجاوز سطح الواقف سطح العالم تأمل

قوله نبه بها على وجود المكان) فالنوع الواردة على الوجوه الاربعة لاتضر وفى قوله كما اشار اليه بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو ان الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضروريتها لاتستلزم ضرورية الدعوى اللهم الا ان يثبت مانقل من الشارح من ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتضمن العلم بانه موجود كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول تستلزم ضرورية الثانى بقى الكلام فى انه كيف يسمع دعوى الضرورة فى حكم اطبق المتكلمون و بعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع ان القول بان دعوى الضرورة غير مسموعة فى محل النزاع شايع بينهم وقد نبهناك فى المرصد الثالث فى اقسام العلم على وجه الرد والقبول فليتذكر

قوله وحينئذ تتسلسل الامكنة) فان قلت المتحيز اذا كان غير مكان فله مكان زائد واذا كان مكانا فله مكان هو نفسه على قياس ماقيل فى الضوء والوجود والتقدم الزمانى لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص متساوية لاتتصور فى الشئ بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال فى الامثلة السابقة

قوله فيكون المكان فى الجسم لا الجسم فى المكان) رد عليه بان الكلمة فى معان فيجوز ان يكون الجسم فى المكان باحدها والعكس بمعناها الآخر مثلا يكون الجسم فى المكان بمعنى كونه مالئا له والمكان فيه بمعنى قيامه به ولامنافاة بينهما فان قلت معنى قوله لا الجسم فى المكان لاهو فيه فقط وهو باطل قطعا لانا نعلم بديهة ان مكان الشئ خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال ؟

ماذ كرتموه فيتعين وجه فساده كأن يقال مثلا نختار انه عرض حال فى جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولايلزم تسلسل الاجسام ولاتناهيها لجواز انتهائها الى جسم لامكان له بل له وضع كما سيأتى (ثم انه) اى المكان (خارج عن المتمكن) اى ليس جزأ له (والاتنقل) المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذى هو المتمكن (عن الجزء) الذى هو المكان فلايتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا فى المتمكن والاانتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه (قال بعض قدماء الحكماء انه) اى المكان (هوالهيولى فانه) يعنى المكان (يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه (ولايخفى) عليك (ان حاصله) هوان يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى) ايضا (تقبل تعاقب الاجسام) اى الصور الجسمية (فهوهو) اى القابل الاول الذى هوالمكان هو بعينه القابل الثانى اعنى الهيولى (وقدعرفت بطلانه) يعنى بطلان كون المكان هوالهيولى بما مر من ان المكان ليس جزأ من المتمكن والاانتقل بانتقاله (و) عرفت (انه) اى الشان (لاينتج الموجبتان فى الشكل الثانى وماذكره من هذا القبيل كما ترى ولواريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل مايتعاقب عليه اشياء متعددة فهوالهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق) لفظ (الهيولى عليه) اى على المكان (باشتراك اللفظ) مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والافامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم مكاناله مما لايشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى فطانته (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هوالمحدد) الحاصر المقدر (للشئ الحاوى له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشئ محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثانى من موجبتين (الاان تزاد عليه والمحدد الحاوى بالذات لايتعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هوالصورة لكن هذا الحكم المزيد غيرمسلم واليه اشار بقوله (ويبطل) اى هذا الحكم الذى زيد (بان الذاتين) المتباينتين (قديشتركان فى لازم واحد فلايلزم من ذلك صدق احديهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا المذاهب الى ان المكان هوالفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهوالجزء الصورى للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذى ذكرناه فقد رجعا الى ماسيأتى من مذهبه والافلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه فى ان المكان

❁ سيالكوتى ❁

لايسمع فى محل النزاع **قوله** (كأن يقال الخ) وكأن يقال اللازم من عدم كونه متحيزا بمعنى حاصلا فى مكان ان لايكون له مكان لاان يكون له امتداد فى نفسه فيجوز ان يكون بعدا قائما بنفسه ولايكون له مكان و يتمكن الجسم فيه بالمداخلة ولاامتناع فى مداخلة البعد المادى فى البعد المجرد كما سيجئ **قوله** (ثم انه الخ) عطف على قوله وهوموجود **قوله** (اى ليس جزأ له) يعنى ان المراد من اثبات خروجه نفى الجزئية لاالمعنى المشهور اعنى نفى العينية والجزئية اذ لايسبق الوهم الى العينية **قوله** (وليس المكان الخ) اى الدليل المذكور كما دل على نفى الجزئية دل على نفى الحالية ايضا وهوالمطلوب فى هذا المقام ليترتب عليه قوله ثم الجسم ينطبق عليه الاان لم يذكره لعدم القول به **قوله** (وهذا المذهب ينسب الى افلاطون) قيل ان افلاطون لم يذهب الى تركب الجسم من الهيولى والصورة بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه الاتصال العرضى والانفصال اعنى الاتصالين قلت ذكر فى شرح المقاصد ان ذلك الجوهر المقدارى يسميه هيولى من حيث توارد الهيئات المحصلة اياه وتلك الهيئات المتواردة الهيئات يسميه صورا لكونها محصلة له ومنوعة اياه **قوله** (باشتراك اللفظ) اراد به المعنى اللغوى ليشمل المجاز والمنقول **قوله** (لظهور بطلانهما) فى الشفاء اما بيان فساد قول من يرى ان الهيولى

٢ مكان الشئ عنده بناء على انه لولم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم منه واليه فلا يكون قوله وايضا فينتقل له وجها مستقلا تأمل

قوله وذلك بان يكون حاوله) اى بان يكون حلول المكان فى محله سريانيا وانما يلزم تداخل الجسمين حينئذ لان المتمكن فى مكان مالىٔ له والمكان مملوء منه فيلزم على تقدير ان يكون حلول المكان فى محله سريانيا تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة

قوله ولكل جسم مكان بالضرورة) فان قلت كان يكفى حينئذ ان يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد مستدرك قلت انما فصل اظهارا لفساد فاحش فى آخر الشقين

قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهى الاجسام) فان قلت لم لايجوز ان يكون طرف ذلك مكانا لهذا وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب ان يكون المتمكن منطبقا على مكانه الحقيقى كما سيأتى ولايتحقق هذا فيما ذكر

قوله وعرفت انه لاينتج الموجبتان فى الشكل الثانى) على ان الجسم فى احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفى الاخرى بمعناه الظاهر بل التعاقب فى احداهما بمعنى الحلول وفى الاخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط

قوله بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات) لم يرد بها المتمكنات من حيث هى متمكنات حتى يرد ان هذا ليس اصلاحا للدليل لعدم تكرر الوسط اذ الاشياء المتعددة اعم من المتمكنات فيكون كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل مايصدق عليه الحيوان فهو ماش ولاشك فى عدم انتظامه بل اراد بها المتعددات فلو بدلها بالاشياء المتعددة لكان احسن

قوله والافامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم الخ) فان قلت ان افلاطون لايقول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التى هى جزء للجسم غيرمناسب للمقام قلت ظاهر قوله فى الاستدلال الهيولى تقبل تعاقب الاجسام اى الصورة الجسمية يدل على ان منه نقلا آخر غيرماهو المشهور من مذهبه او كلامه محمول على التنزل على ان كلام الشارح ليس بصريح فى ان الجزئية على مذهبه تأمل

هوالبعد اوغيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقى ليس زائدا عليه (مالىٔ له) ليس ناقصا عنه بحيث لايخلو شئ من مكانه عنه (والمكان محيط به) اى هو بتمامه فى المكان ليس شئ منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة فى (مملوء منه) كما ذكرناه وقدعرفت انه يجوز انتقاله عنه (ولايتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الابالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (امابالتمام) بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هوالبعد الذى ينفذ فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد فى اعماقه واقطاره (واما الابالتمام بل بالاطراف) اى تكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماسة فيكون) المكان حينئذ (هوالسطح الباطن للحاوى المماس للظاهر من المحوى فاذن المكان اماالبعد واما سطح الحاوى) لاثالث لهما (فاذا ابطل احدهما تعين الثانى والبعد اماموجود اومفروض) موهوم ❁ فهذه ثلاثة احتمالات ❁ لارابع لها وتوضيح ذلك بما لامزيد عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته فى مكانه مالئا له لم يجز ان يكون المكان امرا غيرمنقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لاينقسم ولاان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو امامنقسم فى جهتين اوفى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما فى حكمه ولايجوز ان يكون حالا فى المتمكن لما مر بل فيما يحويه و يجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولايجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلامزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ماعليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على مايمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لووضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الاالقدر الذى يمنعها من النزول ❁ الاحتمال الاول انه ❁ اى المكان (السطح الباطن من الحاوى

❁ سيالكوتى ❁

والصورة مكان فبأن يعلم ان المكان يفارق عند الحركة والهيولى والصورة لايفارقان والمكان يكون الحركة فيه والهيولى والصورة لايكون الحركة فيهما بل معهما والمكان يكون اليه الحركة والهيولى والصورة لايكون اليهما الحركة البتة والمتكون اذاتكون استبدل مكانه الطبيعى كالماء اذا صار هواء ولاتستبدل هيولاه الطبيعية وفى ابتداء الكون يكون فى المكان الاول ولايكون فى صورته و يقال ان الخشب كان سريرا و يقال ان الماء كان بخارا وان النطفة كان انسانا ولايقال ان المكان كان جسما كذا **قوله** (والبعد اما موجودا ومفروض موهوم) اى مع قطع النظر عن دلائل الوجود **قوله** (وتوضيح الخ) لما كان فى استلزام الانطباق وكونه مالئا له لكون الملاقاة بينهما بالتمام فيكون المكان بعدا او بالمماسة بالاطراف سطحا خفاء ازاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلى بحيث لم يبق فيه اشتباه **قوله** (فانهم يطلقون) قدنقلنا فيما سبق من الشفاء ان الاغلب عندهم اطلاق المكان على مايكون فيه الشئ و ان لم يستقر عليه **قوله** (على مايمنع الشئ من النزول) اى ما يستقر عليه الشئ و يقع عليه اعتماده والنزول غير السقوط فلايرد انه يلزم ان يكون الجبل الذى علق به الحجر من رأسه مكانا له وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك على ان المقصود بيان الاطلاق لاالتعريف الجامع المانع والدرقة محركة ترس من الجلد ليس فيه خشب

قوله على مايمنع الشئ من النزول) الاظهر ان يقول مايعتمد عليه الشئ ويمنعه من النزول اذ الاقتصار على الثانى يوهم ان يكون الحبل الذى علق به الحجر من رأسه مكانا له عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامى لانه يوجب ان لايكون السهم النافذ فى الهواء والطائر فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق فى مكان اذ ليس لها فى تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لابد ان يكون عن شئ الى شئ وما منه الانتقال واليه هو المكان كذا فى الابكار

قوله حتى لووضعت الدرقة) الدرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولاعصب

المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي) واتباعهما (والا) اى وان لم يكن المكان السطح (لكان هو البعد لما مر) آنفا من انه لايخرج عنهما (وانه) اى كونه بعدا (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من (انه موجود) بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلوجهين ❊ الاول ان) ذلك (البعد اما ان يقبل لذاته الحركة) الاينية (اولا) يقبلها (والقسمان باطلان اما الاول فلانه اوقبل) البعد (الحركة) الاينية (فن مكان الى مكان) اذ لامعنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) اى لذلك البعد الذى هو المكان (مكان) آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها فى بعض (وانه محال) بالضرورة (وكيف) لايكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله) لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الاترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل (وله) اى للجميع (مكان فذلك المكان داخل فى) تلك (الامكنة لانه احدها وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف) لانه جمع بين النقيضين (واما) القسم (الثانى فلان البعد اذا لم يقبل الحركة) لذاته (فالجسم) ايضا (لايقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد) الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد الحركة باطل ❊ الوجه (الثانى) انه (لوكان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان) اذ لايجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والاكان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا فى مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والاكان المتمكن الموجود فى مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما فى الآخر (فيجتمع فى الجسم بعدان متداخلان (وانه محال بالضرورة) لان كل بعدين فهما لامحالة اكثر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد

﴿ سيالكوتى ﴾

ولاعصب **قوله** (اما ان يقبل لذاته الحركة) القبول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال الماهية تقبل الوجود والعدم لذاته وهو المراد ههنا اى البعد اما ان يمكن له الحركة نظرا الى ذاته اولا يمكن له نظرا الى ذاته ولا واسطة بين الشقين وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثانى يمتنع اتصافه بالحركة فلا يرد انه ان اريد بعدم قبوله اياها ان يكون ذاته مقتضيا لعدم القبول فالترديد غير حاصر لجواز ان لايكون مقتضيا للقبول ولا لعدمه وان اريد به عدم اتصافه بالقبول نظرا الى ذاته فلانسلم لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز ان يكون البعد قابلا لها بتبع الجسم وان لم يكن قابلا لها بذاته **قوله** (فلانه اوقبل الحركة الخ) حاصله انه لو امكن له الحركة لامكن له المكان ولو امكن له المكان لامكن المحال وهو وجود ابعاد غير متناهية اويقال لو امكن لما لزم من فرض وقوعه محال نظرا الى ذاته لكنه يلزم المحال فيندفع ما توهم من ان قبول الحركة لايقتضى وقوع الحركات بالفعل حتى يلزم ان يكون له مكان آخر بل امكان المكان وهو لايستلزم التسلسل **قوله** (الاترى الخ) وذلك لان المراد بخروج كل واحد خروج كل بعد سواء كان مجتمعا مع آخر اولا فاذا خرج كل واحد بهذا المعنى خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الانفراد عن الآخر حتى لايستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل كما فى قولنا كل رجل يشبعه هذا الرغيف **قوله** (فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته) اى لم يمكن له الحركة نظرا الى ذاته على مامر **قوله** (والاكان المتمكن الخ) والتالى باطل لكون كل منهما موجودا ومشارا اليه **قوله** (من حيث انها موصوفة) واما تداخلها من حيث انها ليست موصوفة بالعظم فواقع كتداخل الخطين من حيث العرض

قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك) انما اسند الدلالة اليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان والا فقد سبق ان المفيد لذلك هو الضرورة العقلية

قوله اما الاول فلانه لوقبل البعد الخ) اجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضى امكان ان يكون للمتصف مكان لاوجوبه فلايلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الاينية لابد ان يكون امرا متمكنا بالفعل اذ ما لايتعلق بالمكان كالمجردات لايكون قابلا لها اصلا والخصم ايضا معترف به وسيصرح الشارح فى الالهيات بان المكان لايمكن حصوله الا فى المكان ولهذا استدل المحققون على ان الله تعالى ليس بمكانى بانه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام على انه يستحيل ان يكون شئ فى بعض احيان وجوده مما لاتعلق له بالمكان وفى بعض منها متمكنا والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم يمكن ان ينقض الدليل بالبعد المجرد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والافسائر الاجسام لايقبله ايضا فما هو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد

قوله لانه اذا امكن انتقال كل واحد)قد يمنع الشرطية بناء على ان امكان كل درجة فى نفسه لاينافى امتناع الكل كما اشرنا اليه فيما سبق

قوله الاترى انه اذا خرج كل واحد) فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لايستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فاينأمل

قوله فالجسم ايضا لايقبلها لما فيه من البعد) فان قلت عدم قبول الحال فى الجسم الحركة لذاته لايستلزم عدم قبول الجسم اياها الاترى ان العرض الحال فيه لايقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان الجسم يقبلها قطعا قلت ما ذكر ٢

ورفع التعدد فى نفس الامر اوللاتحاد فى الوضع وقبول الاشارة (واوجاز) تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين فى الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة) بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها فى واحدة منها وهو باطل بالبديهة (وايضا فانه) اى امتناع التداخل (حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد) لانه ممتد بذاته فى الجهات فلابد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لامدخل لها فى اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين اومجردين اومختلفين وقد فقد فى بعض النسخ لفظة وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اى اوجاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم فى الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لامقدار لها فى ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية فى الحالين فليست الصورة الجسمية فى ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل فى الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا (وايضا فانه) اى تجويز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة الشخصية) ويقدح فى الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين المشخص (ذراعين) بل اذرعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وايضا فانه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا فى مادة واحدة (وقد ابطلناه) فيما سبق (والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد) الذى هو المكان (لايقبل الحركة) الاينية (قوله فلا يقبلها الجسم) ايضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللزوم (ممنوع اذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذى فيه الجسم) اعنى المكان (قائم بنفسه) غير حال فى المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل فى الحقيقة (ومايقال) فى ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه (من ان البعد قد اقتضى) من حيث هو هو اعنى لذاته (القيام بالمحل) والحاجة اليه (والاستغنى) فى حد ذاته (عنه) اى عن المحل والقيام به اذ لاواسطة بين الحاجة وعدمها الذى هو الاستغناء (فلايحل) البعد (فيه) اى فى المحل اصلا لان ما لاحاجة له فى تقوم ذاته الى شئ لايتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل فى محل كما فى الاجسام فلايكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وانه يقتضى ان يكون كل بعد كذلك) اى حالا فى المحل قائما به لان مقتضى ذات الشئ لايتخلف عنه فلايمكن حينئذ ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للمبتدأ الذى هو قوله ومايقال يعنى ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مبنى كالوجه الاول (على تماثل الابعاد) المادية والمجردة

﴿ سيالكوتى ﴾

وتداخل السطحين من حيث العمق **قوله** (وانهما مختلفان بالحقيقة) اذ لاتماثل بين الجوهر والعرض والمجيب وان كان يكفيه مجرد جواز الاختلاف لانه مانع الا انه لما كان قائلا بكون المكان السطح لا البعد تعرض لاثبات الاختلاف **قوله** (انما يلزم الخ) اوسلم التماثل يجوز ان يكون الاختلاف فى قبول الحركة وعدمه راجعا الى الامور الخارجية اللازمة لهما لا من حقيقتهما المتحدة **قوله** (اذ لاواسطة بين الحاجة الخ) قد عرفت الكلام بما لامزيد عليه فيما سبق **قوله** (لايتصور حلوله فيه) بناء على ان الحلول يقتضى الاحتياج اليه لذاته هكذا قالوا وفيه نظر

٢ مبنى على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة فى ذات ذلك الشئ ولايقيد الحركة بالاستقلال اوالتبعية ولاشك فى تحقق هذه القابلية فى العرض الحال فى الجسم لايقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة ان يكون للبعد المكانى مكان آخر حتى تتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح فى الفرع الثانى ان المتحرك بالعرض لايلزم له مكان لانا نقول البعد الذى هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان حركته بالذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لايقتضى تقييد الحركة فى الشبهة بالاستقلال كما لايخفى على الفطن ولو سلم فغاية ما فى الباب ان يكون هذا جوابا آخر غير ما ذكره المصنف فتأمل

قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض) واما الصورة النوعية فمعنى كونها مخصصة بحيز ان النوعية الموجودة فى الجسم المقتضية لحيز ما مقتضية لتعين ذلك المقتضى لانها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها فى الجسمية تقتضى حيزا

قوله كون هذا الذراع المعين ذراعين) فيه بحث لان هذا من العاديات التى يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجويز وبالجملة الحكم بتعدد البعد عندهم بناء على انهم اقاموا دليلا على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لااعتداد لحكمه بان الجسم موجود واحد واما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض يجزم به عادة

وقد عرفت انه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى انا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم) على تقدير نفوذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان (بل) نقول (بعدهو فى الجسم يلازمه) وهو حال فى مادته (و بعد فيه الجسم يفارقه) وليس حالا فى مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادى ومجرد قد نفذ احدهما فى الآخر وتداخلا (وامتناع ذلك) اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادى والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف فى الحقيقة) لما عرفت من تنافى لازميهما اعنى جواز المفارقة وامتناعها (وان اشتركا فى كونهما بعدا) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادى فى المادى وتداخلهما (ومنه) اى ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم انه لايلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) اى الذراع (عبارة عن البعد الحال) فى المادة والتداخل فى الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادى والمجرد و بهذا يعلم ايضا انه لايلزم تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضى انفراده بحيز كالمادى بل المجرد هو الحيز نفسه (و) انه (لايلزم اجتماع المثلين) لان البعدين متخالفان فى الحقيقة مع ان احدهما حال فى المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادى والمجرد (ولايقول به عاقل) لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما فى تمام الحقيقة ❊ فروع ❊ على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما حققته (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير فى الهواء) فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به (او اكثر) من سطح واحد (كالحجر الموضوع على الارض فانه) اى مكانه (ارض وهواء) يعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح الهواء الذى فوقه (الثانى) من تلك الفروع (انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر (او) يتحرك (بعضها كالحجر الموضوع فيه) فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (اولا) يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (انه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا) اما متوافقين فى الجهة او متخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق او الخلاف (او) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف

❊ سيالكوتى ❊

قوله (انا لانسلم حصول اجتماع البعدين الخ) حاصله ان اردتم بحصولهما فى جسم حلولهما فيه فالملازمة ممنوعة لان اللازم من النفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد فى الوضع وان اردتم مجرد اجتماعهما فى الجسم ونفوذهما فيه فالملازمة مسلمة و بطلان التالى ممنوع فان الضرورى ان كل بعدين ماديين فهما اكبر من احدهما واما اذا كان احدهما مجردا قائما بنفسه والآخر ماديا قائما بالجسم و ينطبق احدهما على الآخر بحيث لا يزيد المقدار فبطلانه نظرى وما مر من ان تداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة ولا تفاوت فى ذلك بين المادى والمجرد ففى محل النزاع غير مسموعة لم لايجوز ان يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه فى المادة لكونه موجبا للكثافة **قوله** (سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد) سيجئ فى بحث الكيفيات ان السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او متواصلة فى الحقيقة ايضا فعلى الثانى يكون مكان السمك فى الماء الجارى واحدا وعلى الاول يكون متعددا بخلاف الطير الواقف فى الهواء الراكد فان مكانه سطح واحد و بعض الناظرين لم يتنبهوا فوقعوا فى حيص بيص **قوله** (متحركا بتبعية حركة الماء الخ) مادام ذلك السطح المحيط مماسا بالسطح الظاهر من السمك واذا فارق منه يضمحل ذلك السطح فتدبر فانه قد سهى فيه بعض

قوله وامتناع ذلك اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادى والبعد المجرد) رد الشارح هذا الجواب فى حاشية التجريد بما حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود فى المادى والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا

قوله سواء فرض واحدا او مركبا) اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالمربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحدا على ماسبق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك شيئا مداخلا فى الماء كالخشب ثم الظاهر فيما ذكر ان سطحا يتلاشى و يضمحل و يحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مسامحة وكذا الحجر المستوى الموضوع فى الماء يضمحل جميع سطوح مائه

قوله ولما كانت حركة السطح الخ) فان قلت يلزم من هذا ان لايلزم للجالس فى السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بانه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان

والريح تهب او) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لايجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر كرة اخرى و بمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتى الحاوى والمحوى وحده ❊ الاحتمال الثانى انه ❊ اعنى المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) و ينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الاترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولايحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه (وهو) اى كون المكان بعدا موجودا (مذهب افلاطون) كما هو المشهور (اما انه) اى البعد الذى هو المكان (موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدر بالنصف والثلث والربع) وغير ذلك (و يتفاوت بالزيادة النقصان (فان ما بين طرفى الطاس اقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ولاشئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفى الطاس و يحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفى السور فرضا و يقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال فى قبول التقدير (واما انه) اى المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من انه لايخرج منهما (وهو) اى كون المكان هو السطح ❊ باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا) بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة وايا ما كان فوراء كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تناهى الاجسام وسنبطله لا يقال لانسلم) لزوم لاتناهى الاجسام (بل تنتهى الى جسم لامكان له فان المحدد) للجهات المحيط بما سواه من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم فى مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لاتكون الاجسام متناهية او ان لايكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى باطل بالضرورة كما ذكرنا و بالاتفاق ايضا (اليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعى) الاجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى حيز) فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك و بنوا عليه اثبات المكان الطبيعى (فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به) فالقائلون بان المحدد لامكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف لايكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التى لاتقتضى تبدل المكان (انما تعرض لمجموع

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وقد يقال الخ) هذا مدفوع بان المقصود انه لاتلازم فى المكان والمتمكن فى الحركة نظرا الى ذاتهما فلزوم الحركة بسبب امر خارج لاينافيه ولذلك قال فالاولى **قوله** (فيكون مثالا لكل واحدة) وان كانت الحركة وضعية فان المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد فى الاحكام المذكورة بان البعد لاحركة له اصلا **قوله** (فطر) اى خلق **قوله** (حاكمون بذلك) و يقولون بتعاقب الاجسام المحصورة فى الاناء عليه **قوله** (فلانه يتقدر الخ) الاخصر فلما مر الا انه اعاد **قوله** (لانا نقول الخ) هذا الجواب لايتم او قرر الاعتراض بان قبوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت الاجسام التى تحدد وتباعدها حتى لو فرض عدم تلك الاجسام انتفى التفاوت

قوله والريح تقف) الظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقوفه ظاهرا

قوله فالاولى ان يمثل بكرة الخ) المقام والسياق فى الحركة الاينية فالتمثيل بالكرة المذكورة ليس بذاك والمثال المطابق للمقام الماء المالئ للكوز المنكوس المشدود الرأس اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكوز فقد تحرك المحوى الحاوى اعنى ذلك السطح فهو واقف

قوله لانه فطر عليه البديهة) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير مقارن للمادة مقارنة الابعاد الجسمية الحالة فيها فكأنه امر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى هى جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام باسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد جسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد

قوله لايقال ذلك التقدر والتفاوت الخ) الحق فى الجواب على ما اشير اليه فى مباحث الزمان منع كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الا يرى ان ما بين الطوفان و بين سيدنا محمد عليه السلام اقل مما بين يومنا و يوم الطوفان

المحدد) من حيث هو مجموع (واما نصفاه المتمايزان بحسب مايعرض لهما من كونهما فوق الارض اوتحتها) فلاشك انهما (يستبد لان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة (ولوكان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولالمكانها) الذى ركزت هى فيه (نقلة) اصلا لانها لاتستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) الاترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لاتكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم مابه تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره فى الاشارة فهو متحيز وليس فى مكان ولابعد فى ان تكون الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ماتحته امرا طبيعيا وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه مالا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة (الثانى) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (انه لوكان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان (واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف فى الهواء) اى الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (و يلزم) من كون المكان

❊ سيالكوتى ❊

والتقدير **قوله** (مابه تمايز الخ) اى يكون الاشارة الحسية الى احدها غير الاشارة الى الآخر **قوله** (وهو اعم من المكان) قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ان الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذى هو المقولة اعنى مايعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم لانه مما يقتضيه تأثير غريب واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة انتهى ولاشك فى ان الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالحيز الطبيعى بمعنى الوضع شامل لجميع الاجسام على مافى المباحث المشرقية ان لكل جسم وضعا وللفلك الاقصى وضع وهو مباين للمكان بمعنى السطح فامعنى قوله وهو اعم من المكان وما الحاجة الى اعتبار عمومه **قوله** (لهم ان يخصوا الخ) جواب باختيار ان الحيز هو المكان والكلية مخصوص بما سوى المحدد واليه يشير عبارة الاشارات حيث قال ان الجسم اذا خلى وطباعه لم يكن له بد من موضع معين حيث لم يقل جسم و يرد عليه انا لانسلم ان لو خلى الجسم ونفسه يقتضى المكان بمعنى السطح كيف وقد انتفى ذلك الاقتضاء فى المحدد وان للمحيط مدخلا فى ذلك **قوله** (ان المشار اليه بهنا وهناك) فيه ان الاشارة بهنا وهناك يقتضى نسبة الجسم اليه بالنظر فيه ونسبة الجسم الى الوضع بنى لايقبله العقل السليم فالوجه ان يقولوا ان كل جسم فهو مشار اليه فى نفسه ولانسلم انه مشار اليه بهنا وهناك **قوله** (تلك الاجزاء مفروضة) اى جزئيتها لان نفس الاجزاء ليست مفروضة **قوله** (وان كانت موجودة بالفعل) اى مع وصف الجزئية **قوله** (فى الهواء اى الريح) الهواء فى اللغة الجو وفى اطلاقاتهم احد العناصر فعلى الاول تفسيره بالريح بذكر المحل وارادة الحال ليصح توصيفه الهابة وعلى

قوله لتناوله الوضع الخ) فى سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معنيين الحالة التى يتميز بها الجسم فى الاشارة الحسية والمقولة التى هى احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز فى المحدد هو الوضع اى الحالة التى يتميز بها الجسم فى الاشارة الحسية فلم لم يكتف بهذه الحالة فى سائر الاجسام واثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم الممتاز فى الاشارة الحسية الكائن تحت آخر له محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان **قوله** فلا يعرض لها حركة خارجية) الظاهر ان ذوات الاجزاء محققة والفرضية جزئيتها وان تحقق الذات يكفى لعروض الحركة الخارجية وسيأتى تتمة لهذا الكلام فى مباحث الاين على رأى الفلاسفة

قوله اى الريح الهابة) انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التأخير لان الريح هو الهواء الهاب اشارة الى وجه تأنيث الهابة بانه على تأويل الهواء بالريح والريح يؤنث قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب

هو السطح (حركته) فى تلك الحالة (اذليس الحركة) الاينية (الا استبدال المكان) بمكان آخر (ولاشك انه) اى الطير فى تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (و يلزم) من كون المكان هو السطح (سكونه) فى حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذى هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق (وقد يجاب عنه) اى عن الوجه الثانى (بمنع الملازمة) اى لانسلم انه لوكان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وماذكر فى بيانها غير تام (فان الحركة) الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هى (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة اولم تتغير كما فى جسمين تحركا على وجه لاتتغير النسبة بينهما (وهو) اعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل فى الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل فى القمر) وفيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة (فعدمه بعدمها) اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله (لانه حقيقتها) اى التغير معلل بالحركة لانه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) فى الجواب عن الوجه الثانى (ان الحركة) الموجودة (عندهم) فى الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من اول المسافة الى آخرها) اى ثابتة له فى كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هى التى (تسمى التوجه) والتوسط ايضا (واستبدال المكان من لوازمها) اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لاعينها (فلا يتم الدليل) اذليس يلزم من وجود هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة واما القمر فلا يجرى فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين

❊ سيالكوتى ❊

الثانى للاشارة الى ان تأنيث الصفة مع ان الهواء مذكر بتأويله بالريح **قوله** (وقد يقال الخ) اى لانسلم سقوط منع الملازمة لانه ابطال للسند وهو لايستلزم رفع المنع الا اذا كان مساويا له وههنا ليس كذلك اذ يجوز ان يستند بان الحركة عبارة عن استبدال الامكنة من المتمكن فيها **قوله** (فان استبدال الامكنة الخ) فى الشفاء اما انه ليس متحركا فلانه ليس مبدأ الاستبدال فيه والمتحرك فى الحقيقة هو الذى مبدأ الاستبدال فيه وهو الذى الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه حتى انه لوكان سائر الاشياء عنده بحالها لكان حاله يتغير اعنى لوكانت الامور المحيطة به والمقارنة اياه ثابتة كما هى لا يعرض لها عارض كان الذى عرض له يتبدل نسبته فيها واما هذا فليس كذلك انتهى و بما نقلنا ظهر اندفاع ما فى الشرح الجديد للتجريد انه اذا قيل ان انسانا محفوفا بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الجالس فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له **قوله** (واما القمر فلا يجرى الخ) لو اريد باللوازم الروادف تم الجواب فى القمر ايضا مع الاشارة الى بيان منشأ غلط المستدل بانه اقام

قوله فى صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول **قوله** والجواب ان تغير النسبة معلل) بالحركة فعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن ان يوجد الحركة بدون التغير فى الطير الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة فى الطير المذكور فى نفس الامر بل لزومه من تفسير المكان بالسطح فاذكره وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر المستدل

قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا الخ) اراد ان ينشأ منه نشأ قريبا فلا يرد ان شخصا اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلاشك انه نشأ منه تحرك الهواء لمشابهته فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة اينية هذا قيل لكن اذ قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له واقول اما الجواب عن الثانى فظاهر لان فرض تساوى حركة الحوت وحركة الماء الجارى فرض محال على اصل الفلاسفة لما سيجئ من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية فى كل حركة وهى منتفية فى حركة الحوت على التصوير المذكور والخصوم هم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان هو البعد الموجود المجرد اعنى افلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم الا ان يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمامية دليل اشتراط المعاوقة واما عن الاول بعد تسليم ان سطح الكرباس المذكور مكان لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم ارادوا بالمكان فى تفسير الحركة الاينية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثانى انهم ارادوا باستبدال المكان الناشئ من جهة المتمكن طلب تبدله اعنى القصد الذى هو كون الجهة مقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذى لايوجد فى حال السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر فى الحركة الطبيعية حال السكون ٢

وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية يجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (انه لو كان) المكان (السطح لزم ان لا يكون) المكان (مساويا للمتمكن واللازم باطل) لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين (بيانه) اى بيان اللزوم (انا اذا اخذنا جسما) كشمعة مثلا (فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة) جدا (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك) اى عشرة اذرع ايضا (كان) مكانه فى هذه الحالة (اضعاف ذلك) المكان الذى كان له فى حالة التدوير فقد ازداد المكان (والمتمكن بحاله لم يزدد) وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضا (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الزق (مماسا للماء بجميع سطحه) الداخل (كما كان) مماسا له كذلك قبل الصب (فقد نقص المتمكن) الذى هو الماء (والمكان) اعنى السطح الباطن من الزق (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) ايضا (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذى هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به) وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود فى نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (ان المكان الذى خرج عنه الحجر) المسكن فى الهواء (فملأه الهواء لم يبطل والسطح) الذى كان محيطا بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل (و) كذا يؤيده (ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بانه) اى مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود) حال الحركة اذ يتصور كونه مقصدا بالحصول فيه (فالمكان الذى يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذى يقتضى (ان ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر مثلا (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذى يقتضى (ان ينطبق محيطه) ويلتصق (بمحيط المحدد) الذى ينتهى اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا

❊ سيالكوتى ❊

تابع الحركة مقامها فبنى الاستدلال عليه **قوله** (وقد يمنع الخ) يعنى ان المتمكن بالذات انما هو المقدار والجسم بتبعه بدليل زيادة المكان بالتخلخل وانتقاصه بالتكاثف والمقدار فيما نحن فيه مختلف بالفعل وان كان بالقوة واحدا بمعنى ان المساحة واحدة **قوله** (قربه) اى قرب الزق **قوله** (وقد يجاب الخ) يعنى ان المتمكن بالذات انما هو السطح الظاهر لا الحجم والا لكان للاجزاء الباطنة ايضا مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كالمكان فلا يلزم المحذور **قوله** (انه من تتمة الخ) لانه ثبت عدم مساواة المكان للمتمكن فيكون داخلا تحت البيان المذكور **قوله** (نعلم بالضرورة الخ) بدليل انه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر **قوله** (بانه اى مقصد المتحرك الخ) بخلاف مقصد المتحرك بالتحصيل فانه يجب ان لا يكون موجودا حالة الحركة لئلا يلزم تحصيل الحاصل كما سيجئ فى مبحث اثبات الجهة ان معنى قوله ان الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه كما سيجئ ولا شك ان ما يقصد القرب منه لا بد ان يكون موجودا حال القصد بخلاف ما يقصد الحصول فيه فانه حال القصد يجب ان يكون معلوما وحال الحصول يجب ان يكون موجودا **قوله** (الذى ينتهى الخ)

٢ وهذا الطلب متحقق فى الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى لمانع تخلف برودة الماء عنه لمانع التسخين القريب على ان المصنف نقل فى المقصد الرابع من بحث الاكوان على رأى المتكلمين اختلافهم فى تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لا نسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس حركة اينية سفسطة نعم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفسطة ظاهرة فتأمل

قوله فقد انتقص قربه من الاستدارة) الظاهر ان ضمير قربه راجع الى المكان ويمكن ان يرجع الى الماء ويجعل انتقاص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما

قوله فدل على ان المكان هو البعد الخ) مبنى على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعدا فقد ثبت كون جميعه كذلك

قوله وقد صرح ابن سينا الخ) اشارة الى ان الكلام الزامى فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه واما وجوده عند القصد فلا

قوله بمحيط المحدد) الاضافة بيانية او لامية وتفسيره بمقعر فلك القمر ازالة لذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا يقصده الخفيف المطلق وانما هو منتهى الاشارات

يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف (وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) اى كونه مالئا له (الا بان يكون فى كل جزء) من المكان (جزء) من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا فى جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا (وايضا فيكون الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه) ولو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) فى كون المكان هو البعد (الضرورة فى انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) او شئ آخر فيه (كان بين اطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه (عندما) كان (فيه ماء او هواء) لانا نعلم بالضرورة ان دخول شئ منهما فى الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازى بانه لا شك فى انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الآن هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز ان يكون محالا (وايضا فاله مقعر ومحدب نسبة سطحيه الى) الجسم (المحيط و) الجسم (المحاط) شئ (واحد) لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) اى للجسم المتوسط (مكانان) احدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه (والتسمية لا كلام فيها) اى لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى احدهما فى العرف مكانا له دون الآخر (انما الكلام فى الحقيقة) وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء ❊ الاحتمال الثالث ❊ فى المكان (انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) ايضا (بينهما ما يماسهما) فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل

❊ سيالكوتى ❊

اى ليس المراد بالمحدد ما يتحدد به الجهات الحقيقية بل ما يتحدد به جهات الحركات المستقيمة بحجمه اى بكميته **قوله** (وقد اجاب عنه الخ) فى الشفاء قالوا اى اصحاب البعد ان الامور البسيطة انما يؤدى اليه التحليل ويوهم رفع شئ بشئ من الاشياء المجتمعة معا وهما فالذى يبقى بعد رفع غيره فى الوهم هو البسيط الموجود فى نفسه وان كان لا يبقى له قوام ولهذا السبب عرفنا الهيولى والصورة والبسائط التى هى آحاد فى اشياء مجتمعة ثم اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود فى الاناء لزم ان يكون البعد الثابت بين اطرافه موجودا فذلك ايضا موجود عندما يكون هذه موجودة معه انتهى وخلاصته ان المفروض وان كان محالا لكن الفرض ممكن وهو كاف لنافى المقصود ولا يخفى اندفاع ما ذكره الامام بذلك **قوله** (يسمى احدهما فى العرف مكانا الخ) اذ لا مشاحة فى الاصطلاح **قوله** (فى الحقيقة المكانية) لان تماس السطح بالسطح متحقق فيهما **قوله** (وقد يقال الخ) اى لا نسلم عدم الفرق فان الحقيقة المكانية يقتضى امتلاء المكان بالمتمكن ينسب اليه بكلمة فى وهو متحقق فى السطح المحيط دون المحاط **قوله** (وحقيقته ان يكون الخ)

قوله وقد اجاب عنه الامام الرازى الخ) هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لا من طرف المتكلمين اذ ليس الخلاء محالا عندهم كما سيأتى الآن

قوله وحقيقته ان يكون الجسمان الخ) اى حقيقة الخلاء المتنازع فيه لا حقيقة الخلاء مطلقا بقرينة قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فلا يلزم ان لا يكون للمحدد مكان عند المتكلمين

(وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما مر من التقدر) فان مابين الجسمين اللذين لايتماسان قابل للتقدر بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى مابين جسمين آخرين لايتماسان كما عرفته ولاشئ من المعدوم كذلك فمابين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأى القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأى القائل به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده فى الخارج اولا (واما) الخلاء (خارج العالم فمتفق عليه) اذ لاتقدر هناك بحسب نفس الامر (فالنزاع) فيما وراء العالم انما هو (فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض) ونفى صرف (يثبته الوهم) و يقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لايطابق نفس الامر فحقه ان لايسمى بعدا ولا خلاء ايضا (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (لهم) فى اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل (وجهان ❊ الاول انه لايمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء اوذهاب الزوايا الى غير النهاية) بيان ذلك ان الصفحة الملساء هى مايكون اجزاؤها المفروضة متساوية فى الوضع ومتصلة بحيث لايكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام اوغير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء فى الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لابد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة فى الحقيقة وانه باطل بالبديهة

❊ سيالكوتى ❊

فيه تسامح فانه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين **قوله** (وجوزه) اى الفراغ المحدود بين الجسمين **قوله** (متفقون الخ) انما الخلاف بينهم فى الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل **قوله** (وان تقدره) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون ان التقدر يقتضى الوجود والمتكلمون يمنعونه **قوله** (متساوية فى الوضع) بان يكون على نسبة واحدة بحيث لايكون بعضها ارفع وبعضها اخفض سواء كانت مستوية اومستديرة فان الاستدلال يتم بتماس محدب كرة صغيرة لمقعر كرة اخرى اذا رفع احدهما عن الآخر دفعة **قوله** (بحيث لا يكون الخ) متعلق بقوله يكون اجزاؤها لابقوله متصلة اذوجود الفرج الغير النافذة لاينافى الاتصال بل التساوى فى الوضع وفيه اشارة الى ان ليس المراد بالتساوى فى الوضع ان يقع كلها على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال فى نفسه بل اعم من ان يكون فى نفسه او باتصال بعض الاجزاء بالبعض **قوله** (سواء كانت الخ) فحينئذ لايكون متصلة **قوله** (مسام) المسام الثقب **قوله** (اوغير نافذة) فلا يكون متساوية فى الوضع **قوله** (صفحة يتساوى وضع اجزائها) اى صفحة متصلة يتساوى وضع اجزائها فى الحس ولم يذكر قيد الاتصال لدلالة الصفحة على الاتصال الحسى **قوله** (فان كانت ملساء) اى فى نفس الامر فذاك المطلوب **قوله** (سطح متصل) اى لامنفذ فيه سواء كان متصلا فى نفسه او بلصوق جزء بجزء من غير منفذ **قوله** (والا) اى ان لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن اجزاء لاتتجزى متفرقة بينها منافذ اذ لو كانت فى جهة من الجهات الثلث منقسمة تحقق الصفحة المتصلة **قوله** (وانه باطل بالبديهة) يعنى بديهة العقل تشهد بان الصفحة ليست اجزاء متفرقة فان فيها حالة مانعة عن تفكك الاجزاء بخلاف الاجزاء

قوله الاول انه لايمتنع وجود صفحة ملساء) قيل اذا اتخذنا صفحة من حديد واذبنا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن الآخر حصل المقصود سواء ثبت الملاسة ام لا ومنع الانطباق مكابرة وانت خبير بان مجرد ماذكر لايكفى اذ لو وجد فيها مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء الى البين مع ارتفاع ذلك المذاب نعم ثبوت الزاوية لايضر فى المقصود فبيان امكان الصفحة الملساء لكونها اظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جدا دخلها الهواء واحتقن فيها للطافتها ولايدخلها الرصاص ونحوه قلت فحينئذ لايتم قوله فنضع فيها اجزاء فليتأمل **قوله** والا فعدم ملاستها الخ) فان قلت الترديد بين عدم الاتصال و بين وجود الزوايا على تقدير فرض تساوى وضع الاجزاء مما لاوجه له لان وجود الزوايا لايجامع التساوى قلت فرض التساوى لايستلزم تحققه فى نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها كانت ملساء فى نفس الامر كما هو كذلك على الفرض فلا محذور

واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فاما ان تنتفى وتذهب الزوايا فى الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم الاستواء فى السطح اما بسبب اختلاف اجزائه فى الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلابد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولابد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام فى اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لابد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولايمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لاتتجزى) يعنى اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما اوان يماس شئ منقسم فى جهتين من احديهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء لاتتجزى اصلا (وانتم لاتقولون به) اى بتماس الاجزاء التى لاتتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذى هو ايضا صفحة ملساء فنقول (ولايمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة) بان يرتفع جميع جوانبها معا (اذ لوارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك) بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ماذكروه فى نفى الجزء من تفكك الرحى

❊ سيالكوتى ❊

المتفرقة **قوله** (واما لوجود الخ) عطف على قوله لعدم الاتصال **قوله** (فان انتفت الزوايا) بان كانت الزوايا مثل الاجزاء التى لاتتجزى **قوله** (حصل المطلوب) وهو تساوى الاجزاء فى الوضع مع الاتصال بمعنى عدم المنافذ **قوله** (والا صارت اصغر) فيما اذا كانت الزوايا اكبر من الاجزاء التى لاتتجزى **قوله** (فاما ان تنتفى) بان يصير الزوايا بعد وضع الاجزاء الاولى مساوية للاجزاء **قوله** (او تذهب الزوايا) اى كل واحدة منها فى الانقسام الفعلى الى غير النهاية لانه يبقى فى كل مرتبة بعضها خاليا فينقسم الى جزئين مملوء وخال والمراد بالانقسام الفعلى الانقسام الذى تتميز الاجزاء فيه فى الخارج كاختلاف عرضين فانه عده الشيخ من الانقسام الفعلى لا ماينفك به الاجزاء فى الخارج وانما قيد الانقسام بالفعلى لان الزوايا قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية لكونها سطحا **قوله** (والثانى باطل) لانه يستلزم فى الجسم اشتمال المتناهى اعنى الزاوية على اجزاء غير متناهية بالفعل متميزة بعضها عن بعض فى الخارج وان لم تكن منفكة **قوله** (قال الامام الرازى) الفرق بين التوجيهين ان مبنى التوجيه الاول ان المراد بذهاب الزوايا الى غير النهاية ذهاب كل واحدة منها فى الانقسام الى غير النهاية ومبنى هذا التوجيه ان المراد بذهاب جمع الزوايا فى العدد الى غير النهاية مع تحققها فى الصفحة بالفعل **قوله** (لا على الاستقامة) اى على وضع واحد سواء كانت مستقيمة اومستديرة كما يدل عليه الاضراب **قوله** (و هو محال) اذ وجود الزوايا الغير المتناهية فى السطح المتناهى محال بالضرورة **قوله** (مستوية) اى متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها **قوله** (والا لم يكن التماس الخ) لايخفى ان امكان التماس بين الصفحتين بديهى وماذكره فى بيانه مدخول فيه لانه ان اريد به التماس بينهما لاجزاء لاتتجزى بحيث لايكون بينهما منفذ فغير لازم لكون كل واحد من الصفحتين ملساء وان اريد به التماس لاجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لايكون بينهما منافذ ففيه المطلوب لانه حينئذ يتماس صفحة متصلة بمثله ويتم الاستدلال فالصواب ترك قوله والا لم يكن التماس الخ ولو اريد بالاجزاء النقاط ويقال اولم يكن تماس شئ منقسم فى جهتين واحديهما بنظيره من الاخرى لم يكن التماس فى شئ من الصور الا بالنقاط وانتم لاتقولون به بل تقولون بتماس السطح بالسطح ايضا فان محدب كل فلك مماس بمقعر آخر لكان له وجه **قوله** (من تفكك الرحى) حيث قالوا اذا تحرك الرحى على مركزه فان قطع الطوق الصغير جزأ حين

قوله فنضع فيها اجزاء اخرى) هذا جار فى المسام ايضا وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لم لايجوز ان يبقى فرجة وهمية لايمكن ان يوضع فيه جزء خارجى قلت الفرجة الواقعة فى الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لايقدح فى المقصود اذ لايحتقن فيه الهواء بحسب الخارج كما لايخفى فلا محذور اللهم الا ان يصار الى ان ما اشرت اليه من الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء للطافته دون غيره من الاجسام التى لاتقبل التخلخل فتدبر **قوله** قال الامام الخ) الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم تناهى الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح اولا انقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن فى قوله ولابد من الانتهاء الى سطوح مستوية بحث لم لايجوز ان ينتهى الى سطوح صغار منحنية ولاينتهى الى سطوح مستوية ولايذهب الزوايا الى غير النهاية قيل وكأن الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاختلال ويمكن ان يوجه كلام الامام بعد تسليم ان السطح المنحنى لازاوية فيه بانه اراد بالمستوى مالازاوية فيه بقرينة السياق لاما يقابل الانحناء وبالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق وادرج احدهما فى الآخر ثم رفع العالى دفعة يحصل الخلاء فان قلت اذا حصل به المطلوب فاغو بيان امكان الصفحة الملساء قلت الامام لم يذكر فى الملخص الصفحة ملساء بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا اذا لقى سطحا آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة الخ فلو كان ذكرها فى الاربعين فى عنوان البحث لجاز ان يقال معنى آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء فى السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلابد ان ينتهى الى سطوح صغار لازاوية فيها وبه ثبت المطلوب وان لم يكن سطحا ملساء وهذا معنى صحيح تأمل **قوله** والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء لاتتجزى اصلا) فان قلت لم لايجوز ان يتماسا بنقطة كما اذا تماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضى تماس شئ منقسم فى جهتين نظيره لفرض تساوى وضع الاجزاء فان لم يتماس كذلك يلزم ان لايوجد السطح بل يكون هناك اجزاء لاتتجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جدا

وهكذا نقول فى سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وايضا فاى جزء) من اجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (اولم تكن صفحة) منقسمة فى جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزأ لايتجزى) اوماقى حكمه (وهومحال عندكم) فقدثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذافرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيمابين الصفحتين (ضرورة) انه لم يكن فيمابينهما جسم آخر والالزم تداخل الاجسام (وان الهواء) اوجسم غيره (انماينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج و يصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه (الزامى) مبنى على ماهومسلم عندالخصم لابرهانى مركب مماهو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لايجب انتقال الهواء اليه) اى الى الوسط من الاطراف (بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلايلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان تكون الصفحة اجزاء لاتتجزى بينهامسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء و يشغله بل لايكون هناك حينئذ شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لاتتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاورله فى المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف فى اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا (ولايتم هذا الالزام) عليهم (الابيان جواز الارتفاع دفعة اى فى آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان) اذلابد ان تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلايتصور وقوع الحركة فى آن بل فى زمان (وانه) اى الزمان (منقسم الى غيرالنهاية) اى لاينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده (ففى زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلايلزم خلوه لايقال اذارفعنا

❊ سيالكوتى ❊

قطع الطوق الكبير الجزء لزم مساواتهما وان قطع اقل منه لزم انقسام الجزء وان سكن لزم تفكك اجزاء الرحى **قوله** (والا لزم تداخل الخ) حين تماسها **قوله** (فان عند المتكلم) ولايمكن الحكيم ان يقول يخلقه بواسطة استعداد حصل بواسطة رفع احدى الصفحتين لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة لاتنفك عن الصورة فلابدمن سبق جسم آخر بينهما فلاتكونان متماستين هف **قوله** (وايضا يجوز عنده الخ) ومامر من انه خلاف مايشهدبه البديهة ففيه ان البديهة انماتحكم بالفرق بين الاجزاء المتفرقة والصفحة وههنا يعتبر الانفكاك بين اجزاء الصفحة دون المتفرقة و يجوز ان يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الاشاعرة اوللتأليف القائم بهما كما هو رأى ابى هاشم **قوله** (بل بوجودها ايضا) فان سطوح الاجسام البسيطة كذلك عندهم **قوله** (اى فى آن) فسر الدفعة بذلك لان جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معا لايفيد لانه يجوز ان يكون فى زمان **قوله** (فان الارتفاع حركة) قال الشارح قدس سره فى حواشى شرح المطالع توضيح هذا المنع انه اذافرض زوال الانطباق على اى وجه يمكن ان يتصور فيه كانت العليا مرتفعة عن السافلة بينهما امان يكون منقسما فى جهة الارتفاع اولا والثانى محال والالم يكن فاصلا فتعين الاول فيكون مسافة بتجزئة لايمكن قطعها الا بحركة فى زمان فظهر ان الارتفاع لايكون دفعيا **قوله** (فى زمان ارتفاعها) فان الانطباق مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين واحد وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على حركة السلوك فالارتفاع والوصول الى الوسط كلاهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان فى اى آن يفرض فى زمان تينك الحركتين ولايتعين حصولهما فى آن معين وكما ان قطع الهواء لاجزاء مسافة الصفحة الذى يحصل به الوصول الى الوسط تدريجى كذلك قطع الصفحة لاجزاء المسافة الذى يحصل به الارتفاع تدريجى بلاتفاوت فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام وعرض دون فهمه الاوهام **قوله** (لايقال الخ) يعنى ان الالزام المذكور انما لايتم

قوله ضرورة انه لم يكن فيمابينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام) فان قلت لم لايجوز ان يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتخلخل عند الرفع ولايلزم التداخل لجواز التكاثف فى اجزاء احدى الصفحتين بل التكاثف لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والالزم تفكك الاجزاء فيلزم التكاثف قلت نفرض انطباق الصفحتين فى صورة الاستدلال بان يمر احداهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق وادعاء تكاثف اجزاء صفحتى الحديد فى هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض اجزاء احدى الصفحتين هواء متخلخلا بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه

قوله فان الارتفاع حركة) يريد ان حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لاحركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه ان الحركة من الطرف الى الوسط تكون على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الآخر ففى زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولايخفى ان هذا لايندفع بادعاء اتحاد حركتى الارتفاع زمانا فتأمل

الصفحة حصل اللاممامسة التى هى آنية عندهم و يلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللاممامسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لاتحصل الابعد الحركة كما ان المماسة حصلت فى آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللاممامسة فى آن يوجد فيه المماسة فلايوجد اللاممامسة الافى آن آخر ولابد ان يكون بين الآنين زمان ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلاالزام * (الثانى) من الوجهين الدالين على جواز الخلاء (انه لولا وجود الخلاء) فيمابين الاجسام (تصادمت اجسام العالم) باسرها وتحركت (بحركة بقة) مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك) كالبقة(ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) اى ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ المفروض ان لاخلاء فيمابين الاجسام (وهو) اعنى ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذلايتداخل جسمان ضرورة ولاينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه) لئلايلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) اى انتقال الاول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا) الجسم (عن مكانه اليه) اى الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) اى الجسم الآخر (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير للاولين (والكلام فيه) اى فى هذا الجسم الثالث (كما فى الاول) السابق عليه وهو الجسم الثانى اذلابد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولايجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثانى ولاالى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننقل الكلام اليه (و يتسلسل) فتتحرك اجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثانى (ايضا) اى كالوجه الاول (الزامى) مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوأ (قديعدم الله الجسم الذى قدامه) اى قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملؤه المتحرك (و يخلق جسما آخر فى مكانه) اى مكان المتحرك ليملأ مكانه فلايلزم الخلاء ولاتصادم الاجسام (ولايتم هذا الالزام) على الحكماء (الاباابطال التخلخل والتكاثف والاجاز) يتخلخل ماخلفه) اى يزيد مقدار ماخلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ماخلفه عن مكانه (و يتكاثف ماقدامه)اى ينتقص مقدار ماقدامه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه و بهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد فى البيان فقال (الى غاية مايطيع) ماخلفه اوماقدامه (لذلك) التخلخل اوالتكاثف (بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصوير ان المتحرك فى الهواء يدفع الهواء الذى قدامه و يدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت و يضعف الى ان ينتهى الى هواء لاينقاد للدفع اضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط

❊ سيالكوتى ❊

اذا لم يتعرض فى الاستدلال للاممامسة واكتفى بان الارتفاع دفعى اما لوتعرض لها وقيل اذا رفعنا الصفحة حصل اللاممامسة فهى متأخرة عن الرفع والالكانت حاصلة حال المماسة فيجتمع المتقابلان وهى آنية فلا يمكن حصول حركة السلوك فى ذلك الآن فتكون متأخرة عنها لامتناع السلوك حال المماسة للزوم التداخل فيكون الوسط فى آن اللاممامسة خاليا عن الهواء ليتم الالزام **قوله** (لانانقول الخ) حاصله ان السلوك ليس متأخرا عن اللاممامسة لانها وان كانت آنية حاصلة بعد الحركة ففى زمان تلك الحركة حصل السلوك وفى كل آن حصل اللاممامسة حصل الوصول الى الطرف فلاخلاء **قوله** (تصادمت الخ) الصدم الدفع والتصادم التدافع فاللازم من عدم الخلاء تدافع اجسام العالم كلها لانه اذاانتهى الدفع الى منتهى الطرف الآخر ولايندفع ذلك لعدم المكان فيدفع مابعده ثم وثم الى آخر الاجسام وهكذا الى ان ينتهى لامتناع التداخل فمعنى قوله ويتسلسل انه يلزم عدم انقطاع حركات الاجسام **قوله** (فتتحرك اجسام العالم كلها) حمل التسلسل على المعنى اللغوى وجعل اللازم حركة جميع الاجسام فالتصادم على هذا دفع الاجسام بعضها بعضا وقدعرفت ماهو الحقيق بالقبول **قوله** (الى غاية الخ) متعلق بيتخلخل و يتكاثف بتضمين

قوله ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلاالزام) فيه بحث لان اقسامه التى تحقق فيها حركة الجسم انما تحقق فى آن اللاممامسة فالم يحصل اللاممامسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والالزم التداخل والحركة الزمانية لاتحقق فى ذلك الآن بل بعده زمانا فيخلو الوسط فى ذلك الزمان فان قلت كل لاممامسة تفرض فهى مسبوقة بلاممامسة اخرى لاالى نهاية ولايوجد لاممامسة هى الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخر عنها واقعة فى زمان يكون آن تلك اللاممامسة مبدأ ذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفى لنا فى اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالا بانه مالم يحصل اللاممامسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لاممامسة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة

قوله اى فى هذا الجسم الثالث) ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثانى السابق عليه حمل الكلام على المتبادر من السياق والافلامانع من رجوعه الى الثانى وحمل الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بادنى تأمل

قوله ولايجوزان ينتقل الثالث الى مكان الثانى) لاستلزامه الدور وايضا مكان الثانى مشغول بالاول كما هو المفروض فلايعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل

قوله ويتسلسل فتتحرك اجسام العالم كلها) التسلسل ههنا على معناه اللغوى فلاينافى تناهى المواد ثم المحال ههنا حركة جميع الاجسام بحركة بقة على ان فيه المطلوب لان حركة المجموع ايضا يقتضى ان يكون الاخير مكان خال والتحقيق ان المحال امتناع حركة بقة لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالاخرة وانه دور محال كما ذكره الشارح المقاصد واوجمل الكلام الزاميا و يجعل المحال لزوم حركة الافلاك حركة اينية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد

قوله وتصوير ان المتحرك فى الهواء) المفهوم من هذا التصوير التكاثف انما يتحقق فى واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد فى واحد مما بعده وهو المنتهى والاقرب الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتن ان يكون ماقدام المتحرك يدفع ماقدامه و يتكاثف و ينتهى الى ما يتكاثف فقط وكذا ماخلفه فيحدث ٢

بين مادفعه و بين مالم يندفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ماخلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه مايقرب منه و ينجذب الى هذ المنجذب مايليه وهكذا و يضعف الانجذاب حتى ينتهى الى مالا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولاشك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا فى مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا فى مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) فى الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذى هو المطلوب (قلنا ممنوع) كونهما لماذكرتم (بل) هما (لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذلامقدارلها فى حد نفسها) ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر (وسيأتى ذلك) فيما بعد (و يمكن) ايضا (الجواب) عن هذا الالزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لادور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كاجزاء الحلقة التى تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لايكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتى الاصبع والخاتم فى ان التقدم من احد الجانبين (و بالجملة فان اراد) المستدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك وقد يتعاكس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كامر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اى يمتنع الانفكاك عنه (وان اراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه ههنا) اى منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لاتوقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كانبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه اوصح لامتنع حركة السمكة فى البحر اذلا يعقل ثبوت خلاء فى الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لاخلاء هناك فاذا تحركت سمكة فى قعر البحر لزم تموجه بكليته لماذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ماتمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا (بوجوه) ثلاثة (الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما) ارادية او قسرية او طبيعية (فى مسافة خالية فهى فى زمان) لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها فى آن بل فى زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (اخرى مثلها) اى مساوية للاولى فى القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (فى ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية

﴿ سيالكوتى ﴾

معنى التدافع كما بينه الشارح قدس سره **قوله** (يقع كلاهما معا الخ) قيل هذا فى الحركة المستديرة صحيح واما فى الحركة المستقيمة فلا فلو قال المستدل لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما واللازم باطل لاندفع الجواب وفيه ان تحقق الحركة المستقيمة الى منتهى الاجسام غير معلوم فيجوز ان يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير الى ما ابتدأت منه **قوله** (فان التزمتم هذا التزمنا الخ) لايخفى ان التزام التصادم بالمعنى الذى اثبتناه مكابرة بخلاف التزام تموج البحر بكليته **قوله** (فيحتاج الى ابطال الخ) بما مر من انه يستلزم التداخل **قوله** (لو وجد الخلاء الخ) خلاصته لو امكن الخلاء لامكن وقوع الحركة فيه وامكن وقوع تلك الحركة فى ملاء غليظ وملاء رقيق يكون النسبة بينهما فى القوام كالنسبة بين زمانى الخلاء والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لامعه وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ الامور الاخر لاشك فى امكانها

٢ و يتخلخل و ينتهى الى مايتخلخل فقط وسيرد عليك مايؤيده الآن

قوله فهذا الدافع المتوسط) اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع شيئا كما يدل عليه قوله مالم يندفع وكذا المراد بقوله مادفعه ماقصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل الا ان يقال لما تكاثف فكأنه دفع بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لايلائم اصول الفلاسفة

قوله ويضعف الانجذاب الخ) فان قلت سبب الانجذاب ان لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق فى كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على اقلية المكان يتخلخل كل ماخلف المتحرك قدراما وبهذا يظهر ان التخلخل اولم يثبت الا فى واحد مماخلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل

قوله واذ لاخلاء هناك فاذا تحركت سمكة الخ) فيه بحث لانا نجوز ان يعدم الله ماء فى قدام السمك و يوجد ماء آخر يملأ مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء فى الماء لايرد علينا هذا الالزام اصلا والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله

قوله التزمنا تدافع اجسام العالم) قد اشرنا الى امكان جعل المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة اينية فحينئذ لايمكن الزامهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعى على زعمهم

قوله فهى فى زمان) انما احتيج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة فى ذلك الخلاء فى آن ووقع حركة ذى المعاوق الاول فى زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة كالانسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح ان يفرض ذو معاوق آخر يكون نسبة معاوقه الى معاوق الاول كنسبة ماوقع فيه حركة عديم المعاوق الى زمان ذى المعاوق الاول وهو المبنى فى تمام الدليل

(فى زمان اكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاوق) الذى يقتضى بطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولتكن) الحركة الثانية (فى عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) اى مثل الاولى ايضا فى القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة (فى ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام الملء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (فى ساعة ايضا) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان) فى الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاوق) فكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر (وهو) اى المعاوق (القوام) يعنى قوام الجسم المالئ للمسافة الذى يخرقه المتحرك (فان كان المعاوق عشرا) من معاوق آخر كالملء الثانى بالقياس الى الملء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاوق الاقل (عشرا) ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما فى مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان تكون الحركة فى الخلاء مع انه لامعاوق) عن الحركة فى هذه المسافة (والحركة فى الملء الرقيق وهو معاوق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما فى ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة فى السرعة والبطء والا اختلف الزمان ايضا (هذا خلف) لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التى لامعاوقة معها اصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات (انه مبنى على مقدمة واحدة وهى ان تفاوت زمانى الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاوقين) حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا (وذلك) اعنى كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين (انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هى هى (تقتضى زمانا) واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث هى لاتتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هى الا فى زمان وذلك الزمان الذى تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا فى جميع الحركات ومازاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لاتتم تلك المقدمة التى بنى عليها الدليل واليه اشار بقوله (والا) اى وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له (كان الزائد على ذلك القدر) الذى تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاوق) لاجميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاوقين) فى المثال المذكور (لااصل الحركة) اى لازمان اصلها فانه لايتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ فى الحركات كلها لان مقتضى ذات الشئ لايختلف ولايتخلف (ففى المثال المفروض) وهو الحركة فى الملء الغليظ (تكون ساعة لاصل الحركة) لاتعلق لها بالمعاوق اصلا كما فى الحركة الواقعة فى الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق (وتسع ساعات بازاء المعاوق) الذى هو الملء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهى) اى عشر تسع ساعات (تسعة اعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار (الى ماتقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فتكون حركته) فى الملء الرقيق (فى ساعة وتسعة اعشارها فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاوق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لاتقتضى زمانا لذاتها والالكانت) الحركة الواقعة فى ذلك الزمان (اسرع الحركات) اذ لايمكن وقوع حركة فى اقل من ذلك الزمان (ولايتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات (لانها واقعة فى زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) اى لذلك الزمان الذى وقعت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) اى فى ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة فى النصف

﴿ سيالكوتى ﴾

بل فى وقوعها فى الحركات اى الحركات المتحدة فى المسافة والقوة المحركة ومقدار الجسم **قوله** (وهو اى المعاوق القوام) اى فيما نحن فيه اذ المفروض عدم شئ آخر فلا يرد منع انحصار المعاوق

قوله لكنها تقتضيه) الا ترى ان الحركة فى الخلاء المفروض وقعت فى زمان معين مع انه لامعاوق فيها

(اسرع منها) اى من الواقعة فى الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا فى المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهران ماهية الحركة لاتقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف (وهذا) الجواب الذى هو محصل ماذكره الفاضل الطوسى (اعلم لو بين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان) الذى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكن) بحسب نفس الامر (وانى له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لايقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لاانقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هى ازمنة انقساما لايقف

❊ سيالكوتى ❊

فى القوام لجواز ان يكون شئ آخر كالقوة الجاذبة للحديد فى المقناطيس **قوله** (بل الزمان كله بازاء المعاوق) اى فى الحركتين المذكورتين للاتحاد فى القوة المحركة ومقدار الجسم وليس المراد انه فى كل الحركات بازاء المعاوق فانه يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد المعاوق فلا يرد انه لو كان كله بازاء المعاوق كان الحركة فى الخلاء ممتنعة او واقعة فى آن فلا يتم الدليل **قوله** (الذى هو محصل الخ) عبارته فى شرح الاشارات ان الحركة بنفسها لايمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لامحالة ابطأ واسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لامع حد منها هف انتهى يعنى ان ماهية الحركة لو اقتضى زمانا معينا لوجدت فيه لامع مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شئ من المراتب لازما لها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة فى ذلك فى نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بحد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هف ولا يخفى ان خلاصته انه يلزم من اقتضائها زمانا معينا اتصافها بالسرعة والبطء حين فرض الخلو عنهما ولا يرد عليه انا لا نسلم امكان وقوعها فى نصف ذلك الزمان فى نفس الامر لان وقوعها فى اى جزء يفرض من الزمان ممكن كما بينه الشارح قدس سره ولانه لم يكتف على فرض الوقوع فى نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع فى الضعف ايضا ولا شك فى امكانه فى نفس الامر بل بالتوهم وماقيل ان كلامه مبنى على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الانفكاكية والجائز مالايلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا يقتضى الحركة زمانا فليس بشئ لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الانفكاكية انما اثبتوا فى الاجسام الديمقراطيسية لكونها متفقة بالماهية قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية بان حكم الامثال واحد فيجوز على كل منهما مايجوز على الآخر نظرا الى الماهية واجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن ان يقال ههنا ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مانعا من قبول القسمة الانفكاكية **قوله** (فكيف تقع الحركة المحققة الخ) وماقيل ان متحركا بطيئا كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك فى زمان لاينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع كفلك الافلاك متحرك فيه ايضا فاما ان يتساوى الحركتان فى السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان او تقطع السريع بسرعته اكثر مما قطعه البطئ فلا محالة يقع مقدار ماقطعه البطئ فى جزء وهمى من الزمان فقد وقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان فوهم لان الزمان متصل واحد لاجزء فيه بالفعل وكذلك الحركة والانقسام لهما انما هو فى الوهم فالجزء الوهمى للحركة وقع فى الجزء الوهمى للزمان على ان فرض وقوع حركة فلك الثوابت فى جزء لاينقسم فعلا بل وهما محال لانه يستلزم ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات فالحركة الواقعة فى ذلك الجزء لايكون الا حركة الحدد **قوله** (ونحن نقول الخ) اثبات لعدم اقتضاء ماهية الحركة قدرا من الزمان بحيث لايرد

قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق) فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المعاوق لكان الحركة فى الخلاء واقعة فى آن فلا يتم الدليل كما حققته فى عنوان البحث

قوله بل بالتوهم) فان قلت كلامه مبنى على ان القسمة الوهمية يستلزم جواز القسمة الفعلية والجائز مالايلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا يقتضى الحركة زمانا قلت مراد المصنف منع ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وههنا بحث آخر وهو ان متحركا بطيئا كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك فى زمان لاينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك فيه ايضا فاما ان يتساوى الحركتان فى السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان او يقطع السريع بسرعته اكثر مما قطعه البطئ فلا محالة يقع قطع مقدار ماقطعه البطئ فى جزء وهمى من الزمان فقد وقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التى تقع فى ذلك الزمان وتقطع مسافة مالا تكون الا اسرع الحركات ولا يوجد ماهو اسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة فى جزء ذلك الزمان فليتأمل

عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هى حركات كما ان المسافة لاتنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفى الجزء الذى لايتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان أية حركة فرضت من الحركات اذا جزئ على أى وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة و ذلك الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هى صالحة لان تقع فى اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجودة فى كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بناء الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج فى ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة فى نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفى الجزء كان هو الجواب فى الحقيقة (وايضا فان الكلام) من المعترض انما هو (فى تلك الحركة المخصوصة لافى مطلق الحركة) اى ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هى تقتضى زمانا حتى يدفع بانه باطل اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات اولان ماهية الحركة موجودة فى ضمن اى جزء من الحركة يوجد فى اى جزء كان من اجزاء الزمان على ماقررناه بل بان الحركة المخصوصة التى توجد فى مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هى باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدرا من الزمان فان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق و بعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فيكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته ومايكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لابحسب

❊ سيالكوتى ❊

بحث المصنف **قوله** (كان هو الجواب فى الحقيقة) لان الحركة الخلائية والملائية حينئذ كلاهما واقعتان فى الآن والتفاوت بينهما بقلة السكنات المتخللة وكثرتها فان الحركة عند اصحاب الجزء هو الكون الثانى فى المكان الثانى والاجزاء والآنات والاكوان عندهم متتالية **قوله** (بان الحركة المخصوصة الخ) يعنى فى قوله لذاتها مع قطع النظر عن المعاوق لالماهيتها **قوله** (باعتبار القوة المحركة) بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره وصغره وباختلاف شكله فان المربع اذا تحرك سطحه كان ابطأ من المخروط اذا تحرك المخروط **قوله** (ثم ان الزمان يزداد الخ) اقول كما انه يزداد الزمان بازدياد المعاوقة ينقص بانتقاصها ففى مراتب انتقاص المعاوقة اما ان يمكن معاوقة يكون زمان حركتها مساويا لحركة اللامعاوقة او اقل منه اولا يمكن فعلى الاول يلزم امكان وجود حركة مع معاوقة مماثلة لحركة لامعاوقة معها وعلى الثانى يلزم تناهى مراتب المعاوقة الى مرتبة لايمكن اقل منها مع ان البديهة شاهدة بخلافه قال الشيخ فى الشفاء فى هذا المبحث وانت ستعلم فيما بعد انه مامن تأثير الا وفى طباع المتحرك انه يقبل اقل منه لو كان مؤثر يؤثر فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المعاوقات التى يحتملها طبيعة الجسم مساويا فى زمانه لغير المعاوقة وهذا محال فظهر انه لايكون من الخلاء حركة طبيعية وبهذا يظهر انه يمكن تقرير البرهان بوجه لايحتاج الى اعتبار الحركات الثلث واعتبار نسبة المعاوقين كنسبة الزمانين بان يقال لو امكن الخلاء لامكن وقوع الحركة فيه فى زمان ولو امكن ذلك امكن وجود حركة لامعاوقة لها مماثلة لحركة لها معاوقة ما وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ لاشبهة فى امكان ماسوى الخلاء بل فى وقوعها فيكون محالا وهو خلاصة مافى الشفاء وبه يندفع ماقيل انه لانسلم وجود نسبة بين المعاوقين كنسبة بين الزمانين لان الاولى من العددية والثانية من المقدارية وقد بين اقليدس انه اذا وجد نسبة بين المقدارين لايلزم ان يوجد تلك النسبة بين العددين وكذا يندفع

قوله وان لم نسلم نفى الجزء كان هو الجواب) لان مبنى الاستدلال على ان الحركة لاتقع الا على مسافة منقسمة ليثبت كونها فى زمان البتة وقد اشرنا فيما سبق الى ان القائلين بالجزء لايشترطون المسافة فى الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج من الحيز السابق عين الدخول فى اللاحق كما سيحققه الشارح فى مباحث الاكوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذى لايتجزى لايقوم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع ان المدعى هو السلب الكلى اعنى امتناع جميع افراد الخلاء الا ان يثبت ان امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراده

تفاوت المعاوق ولما فرض تساوى تلك الامور فى الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ماكان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز ان ينتهى قوام الملء الى قوام لا يمكن ماهو ارق منه ولا يكون هو مما تأتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثانى) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لوحصل فى الخلاء) سواء كان بعدا موهوما او موجودا (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال فى البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم فى حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فانه مالئ للاحياز) كلها اذ الخلاء الذى هو المكان انما هو بمقدار العالم فيتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا فى مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بماذكرتموه بل (الكلام فى كل جزء) من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية (قلنا لعل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون (لتلاؤم الاجسام وتنافرها) فان الارض مثلا لثقلها تقتضى الحصول فى الوسط الذى هو ابعد

❊ سيالكوتى ❊

ماذكره بقوله وقد اجيب كما لا يخفى نعم يرد عليه انه ان فرض اتحاد المتحرك والقوة المحركة والمسافة يختار انه لا يمكن معاوقة مساوية اواقل فى زمان للامعاوقة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب المعاوقة فى نفسها وهو ظاهر وان لم يفرض يختار انه يمكن وجودها ولا نسلم بطلان اللازم وهو مساواة حركة لا معاوقة لها لحركة لها معاوقة لجواز اختلافهما فى القوة المحركة فيكون المعاوقة الخارجية معادلة بضعف القوة المحركة فى لامعاوقة لها **قوله** (لجواز ان ينتهى الخ) لا حاجة لنا الى اثبات امكان قوام ارق يمكن فيه النسبة المذكورة اذ يكفى لنا وجود ملاء فيه معاوقة كيف ماكانت فانه يمكن اعتبار تلك المعاوقة فى الانتقاص بحيث يكون زمانها مساويا لزمان اللامعاوقة **قوله** (وبان المعاوق الخ) دفع الشيخ فى الشفاء حيث قال انا نأخذ المقاومة على انها لوكانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة فى لا مقاومة وانما لم يحتج ان يقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة لا مقاومة فمعنى المقاومة هى التأثير لا غير **قوله** (الجسم لوحصل الخ) يعنى ان جواز خلو البعد عن الشاغل كلا او بعضا يستلزم على تقدير حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا امتنع الخلو فانه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه حتى يحتاج الى المخصص **قوله** (فان كان ساكنا فيه) اى لو خلى وطبعه فلا يرد انه يجوز ان يكون سكونه فيه بسبب من الاسباب **قوله** (اذ اختلاف الامثال الخ) كما مر فى مبحث الماهية من ان الماهية ان لم يقتض التشخص لذاتها يعلل تشخصها بموادها وما قيل يجوز ان يكون الابعاد المجردة متخالفة الماهية منحصرة كل منها فى فرد فوهم لانه اذا كانت الابعاد متعددة كان البعد متحدا فيما بينها فلا يكون تلك الابعاد بعدا بل واقعة فى البعد **قوله** (فان قيل الخ) الظاهر اسقاط السؤال والجواب عن البين والاكتفاء بان اختصاص كل جزء لتلازم الاجسام وتنافرها فان مبنى الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح **قوله** (لتلاؤم الاجسام الخ) يدل على ذلك نضد الاجسام واحاطة بعضها ببعض فان المحدد لاحاطته بالكل يقتضى ان يكون حصوله فى جزء من البعد الذى هو ابعد الاجزاء من المركز وقس على ذلك

قوله لجواز ان ينتهى قوام الملاء الى قوام الخ) حاصله منع وجود ملائين نسبة ارقهما الى اغلظهما كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى زمان حركة ذى الملاء الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين ايضا لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية ولك ان تنقل المنع الى نسبة المعاوقة وتقول لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذى المعاوق الاغلظ على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقين بناء على ماذكره اقليدس كما لا يخفى

قوله وبان المعاوق قد يكون من الضعف الخ) قد يجاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق لابد وان يكون له اثر والا لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما من شانه المعاوقة لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام واما القول بانا نفرض الكلام فى الذى له اثر ظاهر فليس بشئ ايضا لان مراد المجيب ان المعاوق الذى نسبة معاوقته الى معاوقة المعاوق الآخر كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الآخر يجوز ان يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال قائم فى كل معاوق نسبته الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذى المعاوق الآخر فتبصر

قوله وكذا الحال فى البعد المجرد) قيل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على انواعها او العرض العام على ما تحته والاحتياج الى المادة انما يلزم اذ كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ حينئذ يلزم ان يكون المقتضى للتشخص مادته كما سلف

قوله لزم اختصاصه به) فيه تأمل اذ يجوز ان يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب كما سيأتى نظيره فى تعريفات الهيولى من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص

الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا فى الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لا فى ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذ كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملئ العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجرد الاستلزامه ان لا يسكن جسم فى حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفته فاجيب بماذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجر الى فوق فلولا معاوقة الملء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهى اعنى تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذى فى المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) اى ماذكرتم من الدليل على تقدير صحته (انما ينفى كون ما بين السماء والارض كله خلاء) اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء (ولا ينفى وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء) الذى هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير) وفى نسخة المصنف وفيما بينهما اى بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة فى ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات) جمع سراقة وهى الآنية الضيقة الرأس فى اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى فى الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت) تلك الآنية ماء (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقبة الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة فى اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزراقات) جمع زراقة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وانت تعلم الخ) يعنى ان فى الجواب اعترافا بما هو مدعى المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافا بان لا خلاء بالنسبة الى الكل لا ان لا خلاء اصلا لجواز الخلاء بين الاجسام **قوله** (وايضا ملئ لم الخ) يعنى ان الجواب المذكور انما يجرى فى البعد الموجود دون الموهوم وفيه ان البعد الموهوم مطلقا ليس بمكان عند القائلين به بل البعد المحدود لما مر من انه عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يماسهما ثالث ولا شك ان البعد الذى هو مكان كل العالم انما يتحد بحصوله فيه وهو مساوله وممتلئ به **قوله** (لوصل الى السماء) بناء على ان الخلاء الى السماء **قوله** (ثم تتقوى شيئا فشيئا) بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك فى الماء الجارى يصير باردا بعد ما كان مغلوبا بالحرارة **قوله** (بعلامات حسية) كل منها يوجب الظن لعدم الخلاء فى صورة جزئية لا على عدمه مطلقا فما قيل ان كل واحد من الوجوه انما يدل على امتناع الخلاء فى الجملة لا على المدعى الذى هو امتناع الخلاء مطلقا وهم **قوله** (الزراقات) من زرق الطائر زرقا اذا قذف زرقه **قوله** (انبوبة) فى الصحاح نبب ينبب نبيبا اذا صاح وهاج والانبوبة ما بين كل عقدتين من القصب وهى افعولة والجمع انبوب وانابيب **قوله** (من نحاس)

قوله ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة) اعترض عليه بان الطبيعة المغلوبة فى ابتداء الحال اذا تقوت وصارت غالبة من غير ان ينضم اليها شئ يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول واجيب بان الطبيعة التى تقتضى شيئا اذا منع عنها مقتضاها ينازع المانع وتكسر سورته شيئا فشيئا وهذا معنى التقوى والحاصل ان الطبيعة تفعل فى افناء الميل الغريب الذى احدثه فيها القاسر الغالب عليها فى اول الامر ولا تقدر على افنائه دفعة لانها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فيفنيه شيئا فشيئا الى ان لا يبقى من الميل شئ اصلا وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعيا الى ذلك الحيز الطبيعى فلا اشكال

قوله واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار) اشارة الى الجواب عن الوجهين معا

قوله واذا سد المدخل وقف الخ) قيل على تقدير القول بالجزء يمكن ان يقال اذا سد المدخل يجوز ان ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صغره ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يقف الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت ان امكان شئ من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الان يبنى الكلام على الالزام فان القائلين بامكانه لا يفرقون بين فرد وفرد

قوله لزم الخلاء) فان قلت لم لا يجوز التخلخل قلت الطبيعة تقتضى الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف الماء اسهل عليها من تعظيم حجمه

قوله ودخل الهواء من جانب آخر) يدل عليه البقابق واضطراب نزول الماء لمزاحمة صعود الهواء فى الجرة الموضوعة فى الماء

قوله جمع زراقة) هى من زرق الطائر يزرق اذا قذف زرقه

ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر مايدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجا بقوة و يقطع مسافة (ولووجد) فى داخل تلك الانبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره) اى لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر مايدخل الخشب فيها (فلايخرج منها) وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا اوصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الانبوبة ارتفع الماء فى الانبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم فى المحجمة بالمص) فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم فى داخل المحجمة (وماهو الالانه) اى الشان هوانه بقدر (مايمص من الهواء و يخرج منها) اى من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء الممصوص المخرج منها (مايملؤها) من اللحم (قسرا) اى استتباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث لايكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد امالان الهواء لايخرج منها اولانه يخرج منها بعضه و ينبسط الباقى فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لايبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء فى الانبوبة) فانه اذا غمس احد طرفيها فى الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وماذلك) الارتفاع (الالان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة) مسدودة الرأس اوخشبة مستوية (فى قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة فى داخل القارورة و بعضها خارجا عنها (وسددنا رأسها بحيث لايدخلها هواء ولايخرج عنها) وذلك بان نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لايمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا ادخلنا الانبوبة فيها) اكثر مما كان بحيث لايخرج شئ من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (الى خارج واذا اخرجناها عنها) بحيث لايدخل فيها شئ من الهواء (انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة) بالهواء ومافيها من الانبوبة بحيث لاتحتمل شيئا آخر (لم تكن كذلك) اى لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا اياها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) اى من العلامات المذكورة (لايفيد القطع بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ماذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكنا (لانعرفه) بخصوصه (فهى) اى العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لابراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لايقع به للخصم الزام) فهذه الامارات لاتقوم حجة علينا وان امكن ان تفيدهم جزما يقينيا يكفيهم فى ثبوت هذا المطالب عندهم ﴿ فروع ﴾ على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (فى مادة فجسم والا) اى وان لم يحل فى مادة (فخلاء) اى بعد موجود مجرد فى نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمى يملؤه اوغير مشغول به فانه فى نفسه خلاء

﴿ سيالكوتى ﴾

مثلا قوله (بقدر مايدخل الخشب) اى باقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم ادخل فى الانبوبة المملوءة بالماء يخرج الماء منها فى كل مرة مقدار مايخرج بالمرة الاخرى بمقدار تلك الخطوط تدريجيا قوله (وماهو) اى الارتفاع على مقداره لسبب من الاسباب الالاستتباع المذكور فالضمير المنصوب للشان وقوله بقدر متعلق بيستتبع والجملة الفعلية مفسرة له واماقوله هوانه فلا معنى له ولعله سهو من قلم الناسخ قوله (على الحديد) الذى هواملس قوله (لايخرج منها اولانه يخرج الخ) وذلك لعدم جذب الهواء الملاصق بالحديد دفعة لعدم استواء اجزائه قوله (لامتناع الخلاء) بل لعدمه قوله (مفيدة للظن) اى فى الصور الجزئية

قوله وايضا اذا اوصل الخشبة الخ) نقل من الشارح ان هذا الوجه اوفق بامتناع الخلاء والاول بامتناع التداخل والحق ان الوجه الاول لايدل على نفى مذهب الخصم اعنى مثبت الخلاء لانه لايدعى وجود الخلاء فى جميع الاشياء بل امكانه ووجوده فى الجملة وذلك الوجه انما يدل على ان لاخلاء فى داخل تلك الانبوبة لا على المدعى الذى هو امتناع الخلاء مطلقا

قوله واذا اخرجنا عنها الخ) فان قلت فلم لاينكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهواء اهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما اشرنا الى مثله قال الشارح فى حواشى حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء فى احد الوجهين وامتناع التداخل فى الآخر لوكان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف فالجواب ان الهواء لايتكاثف الابالبرد ولايتخلخل الابالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار فى الظرف الحديد ايضا والظاهر خلافه والصواب ماحققناه تأمل

قوله ولولا انها مملوءة الخ) فيه ماسبق من انه لايدل على المطلوب كما حققناه هناك

قوله فاذا حل فى مادة فجسم) اى جسم تعليمى

(ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر) من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان ولايكون بينهما مايلاقيهما (الثانى منهم) اى من القائلين بالخلاء اعنى بالبعد الموجود المجرد فى نفسه عن المادة (من جوز ان لايملاءه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة و بمعنى انه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثانى والفرق بين هذا المذهب و بين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا فى نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الاان الاول لايجوز خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الابعد الجسم الذى هو فى داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا فى الخلاء قوة جاذبة) للاجسام (ولذلك يحتبس الماء فى السراقات) و ينجذب فى الزراقات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل الواقع فى الجسم بسبب كثرة الخلاء فى داخله اعنى ان يتفرق اجزاؤه و يداخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس فى الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (الخلاء) بمعنى البعد لابمعنى المكان الخالى عن الشاغل قوله (الابعد الجسم الخ) اى السطح الباطن القائم به قوله (وهو الحق) كما بينه الشيخ فى الشفاء

تم الجلد الاول و يليه الثانى
اوله المرصد الثالث

قوله والجمهور على انه ليس فى الخلاء قوة جاذبة ولادافعة وهو الحق) امابطلان القول الاول فلان الخلاء لوكان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصوله اليه وان لايمكنه من ان يفارقه و ينفصل عنه على ان ابن زكريا ان اراد خلاء موهوما فلاخلاء فى السراقات حال الشغل بالماء وان اراد خلاء موجودا فما الفرق بين السراقات وغيرها واما بطلان القول الثانى فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض اجزائه بالدفع منه الى آخر اولى من العكس فيلزم ان لايسكن الجسم فى الخلاء

مممم
ممم
م



فهرست الجلد الثانى

(الجلد الثانى من شرح المواقف مع حاشيته)
(للسيالكوتى وحسن چلبى)

المجلد الثانى

بسم الله الرحمن الرحيم

المرصد الثالث فى الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة

﴿المقدمة فى تعريفه واقسامه﴾ الاولية (اما تعريفه فانه عرض لايقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا) اى بالذات ومن غير واسطة (ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية فى الاجناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لاتحد اصلا ولا ترسم رسما تاما (و يجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا (بشرط ان تكون) تلك الامور (اجلى) مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح ان يقال) مثلا (الجوهر ماليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما فى تعريف الآخر (و) لا ان يقال (الكم ماليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات) لانها ليست اجلى من الكم حتى تؤخذ فى تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لايقتضى القسمة عن الكم) فانه يقتضى القسمة لذاته (و بقولنا) ولا يقتضى (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيين لها (عند من قال انهما من الاعراض) اى على القول بانهما موجودتان فى الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما فى العرض كما مرت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقى (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء

سيالكوتى

قوله (لاتحد اصلا) لاتاما ولا ناقصا لوجوب ذكر الجنس فيهما ولا جنس لها **قوله** (والعدمية) كالتعريف المذكور **قوله** (لايقتضى القسمة) اى قبول القسمة الفرضية لان الكم لايقتضى نفس القسمة اذ يجوز ان لايفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لاينافى فعليتها **قوله** (عن خروج الخ) زاد لفظ الخروج لان القيود فى حيز النفى يفيد الشمول والدخول **قوله** (العلم الخ) والاصوات الآنية **قوله** (والعلم بمعلومين) بل الكيفيات العارضة للكميات اولمحلها كالسواد القائم بالسطح اوالجسم والمعروضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لااقتضاء ههنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية واما مثال المتن اعنى

(حسن چلبى)

قوله وبقولنا اقتضاء اوليا الخ) قيل تبعية الشارح للمصنف فى جعل الاولية قيد المطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا مناقض لما ذكره فى حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وانه لاحاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيق ان القسمة واللاقسمة انما اعتبرت فى التعريف المذكور فى هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فمراده ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضى انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لايتعلق علم واحد شخصى بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعلومين لالذاته لان الكلام مبنى على ان الحاصل فى الذهن اشباح الماهيات لاانفسها كما اشار اليه فى حواشى حكمة العين واما فى التعريف الذى ذكره فى حواشى التجريد فانما اعتبرتا بالنسبة الى الموضوع ولاشك ان العلم المتعلق بمعلومين لايقتضى انقساما فى محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع انه لاانقسام فى تلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضى اللاقسمة فى محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لالذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف (و بالاخير) اى واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) اى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها فى انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لاتقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم فى موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لاتتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما فى النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال فى الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهى اربعة)

سيالكوتى

قوله والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء ههنا لا بالاصالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء فى المعلومين للقسمة وان اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضى اللاقسمة والعلم مطابق له فيكون مقتضيا لها بالتبع ولاجل ذلك جعل الامام فى المباحث المشرقية والكاتبى فى شرح الملخص والشارح فى حواشى شرح التجريد هذا القيد اعنى اقتضاء اوليا متعلقا بيقتضى اللاقسمة فقط واما ما قيل انه مبنى على انه اذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة فى العرض فلابد من جعله متعلقا بالاقتضاء مطلقا وان اعتبر قبول القسمة واللاقسمة فى محله على ماهو المنصوص فى بعض العبارات فهو متعلق بالاقتضاء المقيد باللاقسمة لان عدم انقسام الحال يقتضى عدم انقسام المحل فى الحلول السريانى فالعلم بالبسيط يقتضى عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لايقتضى انقسام المحل فان العلوم المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشئ اما اولا فلانه مبنى على ان يكون قيد فى محله متعلقا بالقسمة واللاقسمة اى لايقتضى انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء اوليا ولايخفى فساده لانه حينئذ لا يخرج النقطة بقيد اللاقسمة لانها لاتقتضى عدم انقسام محلها اعنى الخط بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستقر حال من فاعل يقتضى اى لايقتضى حال حصوله فى محله وفائدته ان المعتبر عدم الاقتضاء بحسب الوجود الخارجى دون الذهنى والالم يخرج الكم لان اقتضاء القسمة ليس فى الذهن والالم يمكن تصوره بدون تصور القسمة واما ثانيا فلان فى الحلول السريانى المحل والحال متلازمان فى الانقسام وعدمه الى الاجزاء المتباينة فى الوضع فالقول بالتفرقة وهم لايقال الكيفيات اما مركبة فى الخارج فتكون مقتضية للقسمة او بسيطة فتكون مقتضية للاقسمة فلايكون التعريف صادقا على شئ من افراد المعرف لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضيا لها لان المقتضى يجامع المقتضى والبساطة الخارجية تقتضى ان لايكون لها جزء خارجى لاان لاينقسم فان السواد بسيط فى الخارج منقسم بحسب انقسام المحل **قوله** (معقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضائها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس الى ماينسب اليه **قوله** (لاتقتضى لذاتها النسبة) وان كانت عارضة لها **قوله** (على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كما هو المتبادر فلايلزم خروج الكيفيات المركبة **قوله** (فان الاعراض النسبية الخ) هذا على تقدير كون النسبة ذاتيا لها ظاهر واما على تقدير عروضها لها فلان تصور المعروض لايتوقف على تصور العارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير **قوله** (معلولة لها) اشار الى ان المراد نفى التوقف الذى يقتضى التقدم لا الاستلزام **قوله** (وكذا الحال) اى فى انها موجبة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها **قوله** (وكالجذرية والكعبية) العدد المضروب فى نفسه يسمى جذرا والحاصل منه مجذورا واذا ضرب ذلك العدد فى الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعبا والحاصل مكعبا **قوله** (واعترض عليه الخ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها

قوله بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها) فيه ان حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور هو ان النسبة لازمة لها لاذاتية ولذلك يقال تصورها يستلزم تصور غيرها و يوجبه واما التوقف فممنوع

قوله وكالجذرية والكعبية) اعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقدار يقو اعلم انه اذا ضرب عدد فى نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر فى ذلك الحاصل فالحاصل هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية

قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ) قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار ان يعقل ذواتها ضرورية كانت اومكتسبة بالقياس الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى لايتحقق فى الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود اعتبارى كما حقق فى موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه اياها فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لاباعتبار كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد بالغير فى تعريف الكيف الخارج على انه لايدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا ان يضم ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقايقها واما الثانى فلان الاعراض بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الحد والتغاير حينئذ حقيقى لابالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لايلتفت اليه فى هذا المقام

الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) اى الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) فى هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها) اربعة (الاول) وهو اجودها (انه) اى الكيف (اما ان يختص بالكم اولا) يختص به (وهذا) الذى لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى الحواس الظاهرة (اولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال او كمال) وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم ان الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت) ذلك الكمال لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه اولا) حذفا لمؤنة الترديد* (الثانى) من وجوه الحصر *قال ابن سينا* فى الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) اى ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم ولا فى مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا فى الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكميات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فللجسم) اى فيكون ثبوته للجسم (اما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعنى الاستعداد (او نفسانيا) اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (و ينتقض) هذا الحكم الكلى (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) اى غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف) ابن سينا فى طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور ولاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه

﴿ سيالكوتى ﴾

بدون الغير لا بمجرد الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداهة وبرسوم اخرى **قوله** (حذفا لمؤنة الترديد) لا مؤنة لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره **قوله** (كالحرارة) وكذا الحال فى المذوقات والمشمومات والمسموعات فانه يتكيف الاعضاء التى فيها الحواس بكيفية مدركاتها **قوله** (فانه يلقى شبحه الخ) ليس المراد منه القاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخلا فى الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الى الخضرة مثلا اذا نظر الى غيرها يحس لونه مخلوطا بالخضرة لتكيف العين والخيال بهما **قوله** (فان فعله فى الجسم) اى فى جسمه كذا فى الشفاء **قوله** (هو التحريك) واما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس بثقل اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذا قيل وفيه ان الحرارة فى المجاور ايضا كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة **قوله** (اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم الخ) فى الشفاء يظن بهما انهما من باب الكمية **قوله** (ولا يمكن ادخالهما الخ) فى الشفاء قد يظن بهما انهما من باب القوة واللاقوة **قوله** (مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود اولا مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود آخرا تحقيق كونهما من جملة المحسوسات **قوله** (وينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه **قوله** (فانه غير معلوم) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه فمحسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا المنع

قوله الكيف ان فعل بالتشبيه الخ) قيل ان اراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفريق ايضا وان اراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه فى الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبحه فى العين واجيب بان تأدى الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوسا بالحس الظاهر وذلك اول المسئلة فتأمل

قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة او مبدؤها وايا ما كان فقد يعطى الجسم الملاقى لمحلها مدافعة او مبدؤها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة او مبدؤها الطبيعيان ولا يعطى الجسم الملاقى اياهما

قوله اما من حيث كونه جسما) اورد عليه جواز كيف للحيثيتين مدخل فى ثبوته للجسم وليس بشئ لان القسم الثانى هذا بعينه

الحصر وهو ايضا مذكور فى الشفاء ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثانى اما ان يتعلق بالكمية اولا) يتعلق بها (والثانى اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير) اعنى الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره فى الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف (اما ان يفعل بالتشبيه) كما مر (اولا والثانى اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثانى اما من حيث الكمية او الطبيعة) اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر فى الوجه الثانى من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) مزيف بما ذكر فى الشفاء من انه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

﴿ الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة ﴾

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة (وهى ان كانت راسخة) اى ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذى هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهى سبب للانفعال ومتبوعة له (الثانى انها تابعة للمزاج التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع فى مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التى هى نوعها (فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم اسموا القسم الثانى انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزا لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر فى التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اى القسم الثانى (يشارك القسم الاول فى سبب التسمية) بالانفعاليات كما اشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثانى (اسم جنسه) الذى هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقى ﴿ وانواعها ﴾ اى انواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة ﴿ النوع الاول الملموسات ﴾ المسماة باوائل المحسوسات لوجهين

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (بان يكون للنفوس) كالعلم والقدرة والارادة **قوله** (او للاجسام الخ) كالحيوة واللذة والالم والصحة والمرض **قوله** (يضيع الكيفية الخ) فى الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات فى هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسمانية فيجب ان ينقسم على نحو ما قلنا **قوله** (فسميت بها) بطريق المجاز او النقل كذا فى الشفاء **قوله** (ثم اشار) كلام على سبيل الاستئناف او عطف على قوله لانها لسرعة زوالها كأنه قيل اذ هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ **قوله** (فحرم القسم الثانى) على صيغة المجهول من حرمه الشئ يحرمه اذا منعه اياه كذا فى الصحاح وكان الظاهر فحرموه الا انه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به **قوله** (فنقص الخ) فعلى هذا لا استعارة ولا نقل **قوله** (لوجهين الخ) حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون اقدمها ادراكا وحاصل الوجه الثانى عمومها من حيث الوجود فيكون اقدمها

قوله بالاعداد العارضة للمجردات) قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بان البحث فيها عن احوال ما يستغنى عن المادة فى الذهن لا فى الخارج اجيب بان الحساب ليس ينظر فيه فى العدد مطلقا بل من حيث لا يوجد الا فى العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

قوله لانها غير عارضة الاجسام) فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح فى اول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نبه هنالك فى اوائل مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال فى دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لا تتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا او تتعلق بها فى الجملة وان لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيع

قوله او بنوعها كحرارة النار) مبنى على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع او المراد بالنوع اعم من النوع الاضافى

قوله المسماة باوائل المحسوسات) اى اقدمها فى المحسوسية واظهرها وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا من الحيوانات يدركها واما الثانى فظاهر

احدهما عموم القوة اللامسة اذلايخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بدله من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما سائر المشاعر فليس فى هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثانى ان الاجسام العنصرية لاتخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلاتدرك كيفية المبصر على ماينبغى والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على مايحمل الصوت اليه فلابد ان يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات (وفيه) اى فى هذا النوع (مقاصد) خمسة ❊الاول فى الحرارة❊ كان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعنى الحرارة ومايقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة فى هذا المقصد لوقوع الاختلاف فى كونها وجودية (وفيها) اى فى الحرارة (مباحث) خمسة (احدها فى حقيقتها قال ابن سينا) فى الشفاء (الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هى تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره فى كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة) اى محركة الى فوق لانها تحدث فى محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة فى جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) اى فى رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف) فانه لاينفعل الابطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ماذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) فى الحقيقة وهى تلك الاجسام المتخالفة فى اللطافة والكثافة التى تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى مايجانسها لان طبائعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر فى الالسنة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذى هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذى ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب

❊ سيالكوتى ❊

وجودا **قوله** (باعتدال مزاجه) النوعى واما بقاء الشخص فمنوط به الصحة **قوله** (فى اعضائه) اى فى ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لان اللمس واجب فى كل منها **قوله** (كالخراطين) هو الدود الاحمر الذى يوجد فى عمق الارض ويقال له معاء الارض **قوله** (وكالخلد) بضم الخاء المعجمة وسكون اللام كورموش **قوله** (فانه لاحاجة به الى متوسط الخ) واما المحل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة فى شئ من الحواس الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد او بفرد اضعف ممايدركه فان تكيفه بالقوى اوالمساوى يمنع ادراك كيفية المحسوس على مايشهده التجربة **قوله** (اى هى تجمع الخ) فمعنى العكس خلاف ماذكر **قوله** (كذا ذكره فى كتابه) اى حملنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور فى كتابه وان وقع فى كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما فى الزبد وبفرق المتماثلات كما فى شقاق الارض فى شدة البرد **قوله** (معدة للاجتماع) اى مهياه له وليس المراد المعنى الاصطلاحى اذلايمتنع

قوله منتشرة فى اعضائه) الا مايكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية على ماتقرر فى موضعه

قوله كالخراطين الخ) الخراطين هو الدود الاحمر الذى يوجد فى عمق الارض يقال له معاء الارض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفار يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الضرورة لايستلزم الاجواز الخلو عنها لاوقوعه قطعا فيجوز ان يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لامفقودة بالكلية

قوله خالية عن الطعوم) لتؤدى طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لايدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الامشوبة بذلك الخلط الاترى ان المحموم يجد طعم العسل مرا

قوله بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات) قيل عليه كما ان تكيف المتوسط بالكيفيات المذكورة يمنع الادراك على ماينبغى فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل ايضا مانع كما ان تكيف محل الشم برائحة يمنع ادراك رائحة اخرى فالسر المذكور يقتضى ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسات والا فالفرق تحكم فالجواب ان العقل لايحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة باسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لايمنع ادراك البرودة فى الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائى والمرئى بشئ من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك

قوله لثبوتها للبسائط العنصرية الخ) لايلزم ان يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلا اوائل الملموسات ايضا بناء على ثبوتها للبسائط العنصرية اذلايلزم الاطراد فى وجه التسمية كما حقق فى موضعه

قوله اى هى تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول اعنى تفريق المختلفات ظاهر لان جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها اى خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثانى فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات ايد تفسيره بقوله كذا ذكره فى كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات ٢

وتجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بماذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذى هو الآثار المخصوصة (لا يعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها مالم نستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فمعرفتها) اى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لايقال يكفينا فى تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلادور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها الاترى الى ماذكره المحققون من ان المحسوسات لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذلايمكن ان تعرف الابإضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ماتفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها فى بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لاتصور ماهيتها (واعلم ان هذا) الذى ذكرناه من آثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة فى اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها (فالنار) بحرارتها (لاتفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) فى ذلك الجسم (متقاربة) فى الكمية (كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكلما حاول) اللطيف (الخفيف صعودا منعه) الكثيف (الثقيل) عن ذلك (فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران) كما نشاهد فى الذهب من حركته السريعة العجيبة فى البوتقة (ولولا هذا العائق) اعنى شدة الالتئام والالتحام بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لايشتد التحامها (وليس عدم الفعل) الذى هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل فى الذهب ونظائره (دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب مايمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اى غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) اى قلة الكثيف وفى بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لايكون غالبا جدا (فتفيده) الحرارة اذا اثرت فيه (تليينا كما فى الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر) بالحرارة فلايذوب ولايلين (كالطلق) فانه يحتاج فى تليينه الى حيل يتولاها اصحاب

❊ سيالكوتى ❊

اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبايعها **قوله** (فان كثيرا الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفا بالاخفى **قوله** (لانا نقول) جواب بتغيير الدليل يعنى انما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان الاحساس بجزئياتها الخ **قوله** (مثل ماتفيده الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالى الاقوى من تصوراتها بالوجوه نعم لو عرف بالذاتيات لكان اقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها فى الحقائق متعذر وماقيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشئ بالوجه وان كان العلم بحقيقته حاصلا فجوابه ان ذلك فى الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولايصير آلة لتحصيل ماليس بحاصل **قوله** (وحينئذ) اى حين لايفرقها النار ففيه تفصيل **قوله** (متقاربة فى الكمية) التقارب فى الكمية دليل التقارب فى القوة لكون القوى متشابهة فى العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقى سواء قلنا بامتناعه اولا **قوله** (حركة دوران) فان كل واحد منها لايقوى على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما فى القوة فيجذبه على الدوران ويصعده كما يشاهد فى البوتقة ارتفاع اجزاء الذهب فى وسطها **قوله** (جائز) اى ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجبا لكفايته فيما هو المطلوب **قوله** (وان غلب اللطيف جدا) بقى ان يكون اللطيف غالبا لاجدا

٢ انها اذا اثرت فى المركب المتخالف الاجزاء ميلا اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل ان الحرارة توجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها

قوله فان كثيرا من الناس الخ) قيل عليه معرفة الكنه لايمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها التعرف بوجه آخر ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصور الماهية بكنهها اى بوجه اكمل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم تحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض احوالها وآثارها لمزيد تمييزها كما ذكره الشارح قال شارح المقاصد فى بحث عدم جريان الاكتساب فى التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت مافيه فيما سبق فالاولى ان يقال فى ابطال كونه رسما حقيقيا ان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وماذكره ليس كذلك اذلايلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم ان المؤثر فى ذلك هو الحرارة كذا ذكره الابهرى

قوله لانا نقول الاحساس الخ) حاصل الجواب ان المناقشة المذكورة ليست بمضرة فى اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذلا حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساسات بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لايحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام اعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان العام ذاتيا للخاص ام لا لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف

قوله متقاربة فى الكمية) لاشك ان المعتبر فى هذا القسم ان يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة فى القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان التقارب فى الكمية ينبئ عن التقارب فى الكيفية فاكتفى به

قوله بسبب مايمنعه منه الخ) ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان

الاكسيرمن الاستعانة بمايزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق ﴿تنبيه﴾ على ماعلم مماقررناه فى تفسير الحرارة وهوان يقال (الفعل الاول لها) اى للحرارة هو (التصعيد) والتحريك الى افوق بسبب ماتفيده من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا احدثت الحرارة فى الجسم المركب بمجاورة النارمثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصى فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كامر (والذلك) اى ولماذكرنامن ان الفعل الاول للحرارة هوالتصعيد المستتبع للتفريق والجمع (قال ابن سينا فى كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن مايجاورها (محركة لماتكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لماعرفت (وتحدث) اى ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخلخلا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عمابينهاويقابله التخلخل من باب الوضع وهو ان تنتفش تلك الاجزاء و يداخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحال الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع فى كل منهما وانماورد الضمير مذكرا امابتأويل المذكوروامارجوعه الى المذكر اى لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) اى على ماذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قدتفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متماثلة (وتصعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض و بياضه) فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ من ذينك الحكمين (و يجاب بان فعلها فى الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا اثرت فى الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط و يلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه و يكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة فى الماء حالة له الى الهواء (لاتفريق) بين اجزائه المتماثلة (و) بان فعلها (فى البيض احالة فى القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما و يوجد فى بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اى ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير ﴿ (ثانيها) اى ثانى مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس

﴿ سيالكوتى ﴾

فلعله داخل فى التقارب **قوله** (اى تجعل محلها الخ) اندفع بهذا التفسير ماقاله الامام من ان قوله فعلية مستدرك لكن تفسير الفعلية بماذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة عليه فان الفعلية فى مقابلة الانفعالية فى اطلاقاتهم فلا يصح الخ قال الشارح قدس سره فى حواشى شرح المطالع الاصفهانى هذا الحكمان اذا اثرت الحرارة فى الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما اثرت فى الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات **قوله** (ثم انه يختلط الخ) اشار بايراد كلمة ثم الى ان الاختلاط والالتزاق ليس ناشئا من الاحالة والتفريق بين الهواء والماء بل هو امر اتفاقى فى الشفاء فاما ماظن من ان النار تفرق الماء فليس كذلك فان النار لاتفرق الماء بل اذا احال اجزاء دفعة هواء فرق بينه و بين الماء الذى ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية تتصعد مع الماء و يكون بخارا فاندفع ماقيل ان اراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فسلم لكن التفريق بين المختلفات ايضا ليس فعلها ابتداء وان اراد انه ليس فعلها مطلقا فممنوع **قوله** (بواسطة التقطير) اى

٢ الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لوكان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولانسلم ذلك بل الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع اوالمراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود واوسلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور

قوله بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفى المتوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جدا يشمل غلبته فى الجملة ويشمل ايضا صورة التساوى وغلبة الكثيف جدا او فى الجملة فبعض هذه الصور مذكور بحكمه صريحا و بعضها اماندرج فى التقارب اوغير معلوم التحقق

قوله الفعل الاول لها التصعيد) سياق كلامه يدل على ان الفعل الاول لها التخفيف اى احداث الخفة فاولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق

قوله قال ابن سينا فى كتاب الحدود انها كيفية فعلية محركة) قال الامام فى المباحث المشرقية واعلم ان قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المرادمن الكيفية الفعلية الكيفية التى تؤثر فى امر ما والمفهوم من المحرك انه الذى يؤثر فى امر ماهو الحركة فيكون الدال على مفيدا لحركة دالا بالتضمن على المفيد المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازلة منزلة مايقال انه جوهر جسمانى حيوانى فى كونه مكررا فالاولى حذفه

قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع) قيل و يحدث التكاثف من باب الكيف فى هذه الصورة ايضا لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من البين فلاشك فى حصول غلظ القوام للباقى فتأمل

قوله وربمايورد عليه الخ) قد يجاب بان ماذكر من حكم الحرارة لتميزها عن البرودة وقد حصل ولايقدح فى المقصود ماذكر من انه قد يفرق المتماثلات ايضا

قوله لاتفريق بين اجزائه المتماثلة) حاصل ماذكره ان الحرارة اذا اثر فى الماء مثلا يحيل بعض اجزائه الى الهواء ويحركه الى العلو و يلتزق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفريق الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا و بهذا اندفع ماقيل ان اراد ان تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المختلفات ايضا كذلك وان اراد به انه ليس فعلا لها اصلا فممنوع ٢

اى تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال ايضا لما لايحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيوانى (والتأثر منه) اى تأثر البدن من ذلك الشئ (كالادوية) والاغذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (والهم فى معرفته) اى معرفة الحار اوالبارد بالقوة طريقان ﴿الاول (التجربة) وهى ظاهرة (و) الثانى (القياس) والاستدلال من وجوه اربعة (فباللون) اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية (وهواضعفها) اى القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ماسيجئ فى الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذاتساويا فى القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار اوالبارد دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير (او) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعل انفعالا اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما لاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية) الموجودة فى ابدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) انواع (مخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها فى الحقيقة (فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) من الاضرار بها (مالايفعله حر النار)فلابد ان يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (اشد الاشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة) النارية) التى لاتلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لايدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة

﴿ سيالكوتى ﴾

تقطير الاجزاء المائية عنه **قوله** (مماسة البدن الحيوانى) بالتناول او باللطخ **قوله** (اى تأثر البدن الخ) بان ينفعل ذلك الشئ عن الحار الغريزى فيتأثر البدن من حرارته احس بها اولا او بعد التكرار والكثرة فيتناول الحار بالقوة الذى فى المرتبة الاولى فان مراتب الادوية قدجعلت اربعا الاولى ان يفعل فعلا غيرمحسوس الا ان يتكرر او يكثر والثالثة ان يوجب ضرراً بيناً لكن لايهلك ولايفسد والرابعة ان يهلك و يفسد **قوله** (ان الحرارة الغريزية) التى هى آلة للطبيعة فى افعالها كالجذب والهضم وغيرذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ماحكى الشيخ عنه فى الشفاء **قوله** (فيفعل الخ) ماذكره يدل على مغايرة الحرارة الكوكبية للنارية ومغايرة الغريزية للنارية ولايدل على مغايرة الكوكبية للغريزية ووجهه ان الكوكبية اذا قويت وافرطت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن بخلاف الغريزية فانها مهما اشتدت كما فى الشبان زادت الافعال الطبيعية جودة **قوله** (فى عين الاعشى الخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذى يبصر نهارا ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العشى بخار حاصل بسبب مايكدر نور الباصرة ليلا و بالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لايضره حرارة الشمس بل ينفعه وتضر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مبخرة فتكون سببا بعيدا للاضرار **قوله** (لابد فيها الخ) فان كانت القوة لاتنفعل عن السم الوارد اصلا فلايتأثر البدن عنه اوتدفعه بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه او بامداد دواء يفيدها قوة وان كان الدواء واردا بعد السم لاقبال الطبيعة على الدواء لموافقتها لها فى حفظ التركيب

٢ اذالتفرق الحاصل فى المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة و بسببها

قوله يوجب غلظا فى قوام الصفرة) فان قلت هذا يناقض ماقدسبق من ان الحرارة تفيد رقة القوام قلت تفيدهما معا بحسب القوابل فلامحذور

قوله لاختلاف آثارها) يحتمل ان يكون تلك الآثار آثار الوجود وناشئة من التشخصات المعينة وان كان لايخلو عن بعد تحققها فى جميع اشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية

قوله فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) فان قلت الاعشى هو الذى يبصر بالنهار ولايبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لامضرة كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ماذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيرا متدرجا حتى اذا امسى لايبصر شيئا واذا دخل فى الليل يندفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا اصبح ابصر وهكذا بقى ههنا بحث وهو انه يحتمل ان يكون المؤثر فى عين الاعشى نفس الضوء لاحرارتها فالاقرب ان يقال فى بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك

قوله فان الحرارة الغريبة الخ) لاحاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل واردا على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف فى الورود المذكور

قوله فانها آلة للطبيعة) الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لاالاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتى فى مباحث القدرة

بخلاف البرودة فانها لاتنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن ان تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهى مخالفة لها فى الماهية (ومنهم من جعلهما) اى الغريزية والنارية (من جنس) اى نوع (واحد) فان الامام الرازى قال والذى عندى ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ فى الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن فى القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هى الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج مايعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس فى الماهية بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى مانقلناه اشار المصنف بقوله (فالغريزية) هى الحرارة (النارية) التى خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا لاحصل به التئام) تام بين اجزاء المركب (فاذا ارادت الحرارة) الغريبة (اوالبرودة تفريقها) اى تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الحار الغريزى والغريب (ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين فى الماهية *(رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه) وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الافلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التى هى فى وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة فى البحر المحيط (فتصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها فى تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لاتقبل السخونة) اصلا (ولابد) فى وجود الحرارة (مع المقتضى) الذى هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (لملاسة سطوحها لاتتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النفى والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلايلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولاحركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (وايهم كلام مناقض لهذا) الذى ذكروه ههنا من ان العناصر لاتتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) فى موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولاخشونة فى سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى فى الجواب ان يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة الطبقة

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (الرطوبات الغريزية) وهى الحاصلة فى بدن الحى بعد تفاعل العناصر قوله (ومنهم من جعلهما الخ) اليه ذهب جالينوس وتبعه الاطباء قوله (بل فى كون الغريزية الخ) اى قائمة بما هو داخل فى المركب موجب لالتئام اجزائها قوله (واستفادت) اى استفاد المركب لاجلها فالاسناد مجازى قوله (وليست العناصر) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لاتحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتى قوله (فانها لملاسته سطوحها لاتتحرك الخ) يعنى ان سطوحها ملساء فلايلزم من تحرك بعضها كالنار بتبعية فلك القمر لعلاقة بينهما ان يتحرك جميعها قوله (على انه جواب النفى) اى لاحركة فلا تسخن قوله (وليس التحريك الخ) هذا الكلام منع للسند فان المجيب كان مانعا للزوم حركة العناصر مستندا بانها ملساء فيجوز ان لاتتحرك بحركة الافلاك قوله (فالاولى) قد عرفت وجه اختيار لفظ الاولى قوله (فى الجواب) اى عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لاعن

قوله ومنهم من جعلهما اى الغريزية والنارية من جنس) ورد بان الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية كما يدرك فى بشرته ولذا يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعا وحكى عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس

قوله بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب) اراد انها كالجزء فى عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لاشك فى انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على ان الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزأ من المركب الا يرى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلة الخ فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارته حرارة السموم مع انها لم يصر بعد جزأ من الغريزية كيف وانها متأخرة زمانا فى لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذى حصل لها من الملاقات مع الغريزية كافيا فى صيرورتها جزأ من الغريزية لكان حرارة السموم اولى بان يصير جزأ منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الادوية اشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزأ منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع هضما والتحاقا بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزأ من الغريزية تقوت بها الغريزية وفعلت فعلها فى الدفع

قوله واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا) قيل الاولى تبديل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة

قوله بمنزلة القطرة فى البحر المحيط) اشارة الى انه لايتصور مقاومة كرة الزمهرير

قوله النار تتحرك بتبعية الفلك) قيل الحق فى هذه المسئلة انها تتحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه ٢

الزمهريرية تقاومها *(خامسها البرودة قيل) هى (عدم الحرارة) لامطلقا بل (عما من شأنه ان يكون حارا) واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لاتسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله) اى هذا القول (انها) اعنى البرودة (محسوسة) كالحرارة (والعدم لايحس) بالضرورة (لايقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق فى هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلاتكون البرودة امرا عدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا *المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث* احدها الرطوبة سهولة الالتصاق) اى كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار فى تفسير الرطوبة عند الامام الرازى (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان مايلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال فى الدهن ولاشك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل (فهى سهولة) اى الرطوبة كيفية تقتضى سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان احدهما مايقتضى سهولة الالتصاق والانفصال والثانى مايقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها ولاشبهة فى ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثانى (قلنا هو) اى العسل (ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا اسهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ماهو اشد واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا

﴿ سيالكوتى ﴾

شبهة ابى البركات قوله (لان البرد الخ) متعلق بالنفى وعلة له قوله (اى كيفية الخ) يعنى ان تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازى لان الالتصاق وسهولته من الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضى ذلك فلا يرد ماقيل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة الالتصاق لوجب ان يكون اليابس المدقوق دقا ناعما رطبا لكونه كذلك لان سهولة التصاقه بسبب تصغر اجزائه والتصغر ليست بكيفية واما ماقيل من ان التصاقه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشئ لان من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لايقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله قوله (قال ابن سينا الخ) فى الشفاء ماحاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يماسه فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هى الالتصاق وليس كذلك والا لكان ماهو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولاشك ان الماء اكمل فى هذا المعنى وبما نقلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تغيير الامام تفسير الجمهور الى تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فايراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام والجواب عنه بما ذكره سهو قوله (لانه اذا كان الخ) التقريب غير تام لانه لم يجعل الالتصاق معلولا للرطوبة بل سهولته قوله (له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها قوله (باعتبار احد هذين الوصفين) فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلة التى فى طبيعته كما هو متفاهم العوام قوله (تعين الثانى) فصح التفريع المستفاد من الفاء فى قوله فهى سهولة الخ

٢ قوله فالاولى فى الجواب ان يقال) قوله فى الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اى الاولى ان يقال فى اثناء الجواب يعنى بدل قوله والعناصر لملاسة سطوحها الخ وليس هذا جوابا عن تمام سؤال ابى البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

قوله اى كيفية تقتضى الخ) فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة امر نسبى وليس من مقولة الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونها كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى الامام

قوله ولاشبهة فى ان الماء الخ) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون رطوبته باعتبار امر آخر مجهول الماهية

قوله قلنا هو ادوم التصاقا) اعترض عليه بان المذكور فى كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف ناقلا عنه فلا يستقيم حينئذ جواب المصنف والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لاتعرض فى كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة فى جانب الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق يستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير الرطوبة التى فى البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الاخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان اجزاء الرطب الحقيقى اكثر من الاجزاء الاخر كان الجسم ارطب وكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتعين

قوله وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء الخ)لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعتمال بخلاف التصاق الماء

من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر فى الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب (ويرد ذلك) الاعتراض ايضا (فى تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك (اذ الادوم شكلا ايبس) فما هو جوابكم فهو جوابنا (وايضا فسهولة الانفصال معتبرة فى حقيقتها والعسل وان فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد فى سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبطل تفسير) اى تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا) بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اى الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا (وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك فى النار البسيطة) اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية فى سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا (وما عندنا) من النار ليس بسيطا بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر * (وثانيها) اى ثانى المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت منفصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (وايضا الخ) مبنى هذا اعتبار الانفصال وما يجئ فى المتن اعتبار سهولته فلا اتحاد قوله (ويرد ذلك الخ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للامام مبنى على عدم الفرق بين نفس الالتصاق وسهولته واذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبوله الاشكال وتركها قوله (واتفقوا على ان خلط الخ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذى هو الماء لا كل رطب فى الشفاء فى فصل انفعالات العناصر يستمسك جوهر الماء بعد سيلانه بمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض عن تشتته بمخالطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق البلة شايع وفيه انه ان اراد بالبلة ما يجئ من الجسم الرطب الجارى على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط المبتل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان اراد الكيفية السارية فى الجسم المحسوسة فهى الرطوبة قوله (لانها ارق قواما) هذا التعليل يفيد بان رقة القوام تقتضى سهولة قبول الاشكال وهو باطل والا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انهما تجامع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئا منها وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما منه قوله (وان رقة القوام وحدها الخ) يشعر بان رقة القوام لها مدخل ايضا وحينئذ يبطل تفسيرها بكيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال فالاولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل قوله (فلا يلزم كون النار رطبا) لا النار الصرفة ولا النار التى عندنا اذ ليس فى طبيعتها سهولة قبول التشكل وان فرض حصولها فى نار عندنا بواسطة مخالطة الهواء وانما قلنا وان فرض لان المشاهدة تدل على تشكلها بشكل ما توقد فيها واما سهولة التشكل فغير معلوم فانه بمجرد الايقاد يحصل شكل صنوبرى فاذا بولغ وملئ ما توقد فيه بالوقود وسد المخارج وبولغ فى النفخ يحصل لها شكل ما يحويه قوله (منفاصلة فى الحقيقة الخ) كما هو عند القائلين بالجزء قوله (او كانت متواصلة فى الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافى التدافع لانه انما يقتضى وجود الاجزاء

قوله ويرد ذلك الاعتراض ايضا فى تفسيرها) فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها ولئن اغمض عن السهولة او القيد الاخير ايضا فالمعلول نفس قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان ما هو اشد قبولا للاشكال ارطب لا ان ما هو ادوم شكلا ارطب الا ان يثبت ان شدة القبول نفس الادومية او مستلزمة لها

قوله لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة) قيل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الذى يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجئ مثله فى النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط فى الشتاء ازيد منه فى الصيف ولذلك يرق قوام الاهوية فى الصيف ويغلظ فى الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء فى الشتاء اقبل للتشكلات من الهواء فى الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتأمل

قوله واتفقوا اى الجمهور الخ) قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما لا ان الحكم فى كل رطب ويابس كذلك وايضا انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبة التى هى من المحسوسات انما هى البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقى ههنا بحث وهو ان لزوم كون الهواء ارطب من الماء لم يندفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هى الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا نفسها وكون الكيفية المذكورة فى الهواء ازيد مما فى الماء ممنوع وزيادة الاثر لا تدل على زيادة المؤثر لجواز ان تكون بحسب القابل وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ما سيورده من لزوم كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما

قوله والجواب منع ذلك فى النار البسيطة) فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التى عندنا ارطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال فى النار مطلقا فان النار ٢

(وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيال) مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفى الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان فى الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد فى الحقيقة والحس معا (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اى كيفية تقتضى عسرهما على التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكل وتركه) اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها (قال الامام الرازى) لعل الاقرب فى بيان حقيقة اليابس ان يقال (من الاجسام) التى نشاهدها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته) بان يكون ذلك الجسم فى نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هى الكيفية التى يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما للحامات) سهلة الانفراك (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التى يكون كل واحد منها عسر التفرق فى نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته فى مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور فى الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم فى طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذى يسهل تشكيله باى شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدى الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذى يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج * وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه * الاول فى بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا

﴿ سيالكوتى ﴾

لانفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك يتحرك الاجزاء عن امكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سيالا على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعيا كما فى الماء المنحدر وقد يكون قسريا كما فى الرمل قوله (منفاصلة فى الحقيقة) وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه قوله (لانه متصل واحد فى الحقيقة الخ) فى كون السيال متصلا واحدا فى الحقيقة نظر لجواز ان يكون السيلان سببا للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل قوله (لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقربية انه قال اولا لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التى باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة وبين الصلابة وانت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وان هذا من اليبوسة قوله (فاليبوسة حينئذ هى الكيفية الخ) على هذا لا تكون اليبوسة من الملموسات ولا يكون الحجر يابسا ويكون النار رطبا لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع او يكون واسطة ولعل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف فان الجسم المبتل اذا اثر فيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف صار الامر بالعكس قوله (فى التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره الامام فى فصل بيان الهشاشة واللزوجة قوله (والمذكور الخ) يعنى اكتفى فى تفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الهش واليابس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلا لهما قوله (واعلم ان اللزوجة) هذا هو المذكور فى الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة فذكر فى المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما فى الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

٢ لا يتشكل لا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا او غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف اشكال الاناء يستتبع اختلاف اشكالهما كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا اوقدت نارا واطبقت من فوقها باناء مسدس مثلا فالظاهر ان النار ايضا تتشكل بذلك الشكل

قوله بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لان النار فى طبيعتها احالة ما يداخلها وفى طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور ان تداخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التى عندنا ربما يدعى انها اكثر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخلة ليبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتأمل

قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) كلام الملخص الذى نقله الشارح يدل على ان مراد المصنف حركة بسبب التدافع

قوله او كانت متواصلة فى الحقيقة) فان قلت المتواصلة فى الحقيقة لا اجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية فتدافعها ايضا فرضى فكيف يكون سببا للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت اجيب بان ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفى فى كون تدافعها خارجيا سببا للحركة الخارجية بقى ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلانا اللهم الا ان يقال فى التدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء اصغر ما يكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان المتجدد سيلانا فتأمل

قوله فهى اما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد منها ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة اجدر

قوله او عسر التشكل وتركه) يرد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر فى الجسم الصلب لاجل ٢

فارطب هوالذى يكون صورته النوعية مقتضيــة لكيفية الرطوبة المفسرة بماتقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هوالذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا فالبلة هوالجسم الرطب الجوهر اذاجرى على ظاهرجسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هى من شانه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر ❁ الثانى ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثانى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثر عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعانى ❁ الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل ❁ الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا توجد الحق انه غيرمعلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه ❁ الخامس فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابليــة الاشكال كانت عدمية والااحتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلاتكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة عــلى ذات الجسم وان سلم كونها وجودية عــلى تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوســة لان الهواء رطب لامحالة بذلك المعنى فلوكانت الرطوبة محسوســة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لايشك الجمهور فى وجوده ولايظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناهــا بالكيفية المقتضيــة لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محســوســة

❁ سيالكوتى ❁

قوله (هو الذى يكون الخ) سواء كان بسيطا كالماء اومركبا كالغصن الطرى قوله (هو الذى التصق الخ) و يقــال عــلى مايشمل المنتقع وهو المتركب بالرطوبة الغريبة عــلى مافى الشفاء قوله (وهى المقتضية الخ) فيه انها لوكانت مقتضية لكانت هى الرطوبة ولكانت النار ارطب من الماء والهواء فالواجب اسقاطه كما فى الشفاء قوله (مخالفة بالماهية الخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذى فى الحرارة الغريزية والنارية والكوكبية قوله (وان امكان وجودها الخ) اى الامكان الذاتى وان كان ممكنا عند العقل قوله (فيتسلسل) وماقيــل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فمدفوع بمامر مرار فى الامور العامة بان كل مامن شانها الوجود العينى فالاتصاف به فرع وجوده فلايجوز الاتصاف بقابلية عدمية الاان يقال باختلاف القابليــات بالماهية قوله (وان فسرت الخ) هذا الترديد بالنظر الى ماوقع فى الشفاء حيث فسرها بالقابلية ثم قال انه قول مجازى والمراد مايوجب القابلية قوله (بعلة القابليــة) اى بكيفيته قوله (فكذلك) اى عــدمية اذلا شئ سوى الجسم يقتضى القابليــة المذكورة قوله (فلوكانت الرطوبة محسوســة لكانت الخ) فيه بحث امااولا فانه يستلزم ان لاتكون الحرارة محسوسة لان الهواء لايخلو عنها لكونها مقتضى طبعه فلوكانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة قوله (فكان الهواء دائما محسوسا الخ) وكذا لوقيل ببرودة الهواء فاندفع ماقيل فى جوابه عــدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قديكون معتدلا بحيث لايكون فيه حر ولابرد كيف والاعتــدال يقتضى مرتبة متوسطة لاالخلو عنهما واماثانيا فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لايقتضى عدم احساسها مطلقا لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الفرد اما لضعفه اولموافقته العضو اللامس اولاستمرار احساســه كيف وانتفاء الادراك لشئ لايدل عــلى انتفائه فى نفســه قوله (فالاظهر انها وجودية محسوسة) لانه لاشك فى احساس شئ عنــد التصاق الماء الذى لاحر فيــه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصــاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر

٢ يبوسته لالاجل صلابته وانى ذلك الاثبات

قوله وذلك بسبب غلبــة اليابس) امااذا كان الهش مركبا من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس سهل الانفراك بجميع اجزائه فمعنى مامر من ان ســهولة الانفراك فى الهش لاجل لحامات ســهولة الانفراك بين اجزاء صلب عسير الانفراك فليتأمل

قوله والمبتل هوالذى التصق بظــاهره ذلك الجسم الرطب) وقد يقال المبتل ايضــا لما نفذ فى عمقــه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به فى المباحث المشرقية

قوله المخالفــة لرطوبة الزيبق)اراد مخــالفة رطوبة الزيبق لرطوبة الماء ايضا ولهــذا قال فالرطوبة جنس تحتهــا انواع وهــذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا

قوله والااحتاجت الى قابلية اخرى) فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية

قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال) قيل عليــه علة القابلية على مايفهم من سياق كلامه هى الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو الظاهر والجواب ان المراد بقوله عدمية لازمها هوانه غيرزائد على الجسم بحسب الوجود الخارجى وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا اوعين الجسم والى الثانى ينظر قوله فكذلك فلا اشــكال فان قلت ماذكره انمــا يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام ابى عــلى فلالان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد على الجسم لكن ســهولتها تحتــاج الى معد غيرالجسم قلت يجوز ان يكون علة الســهولة هى الصورة النوعيــة فلا يثبت كيفية زائدة

قوله فالاشبه انها ليست محســوسة لان الهواء الخ) قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لايحس به لموافقته للبدن بالمجاورة ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذازال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لايحس به لان احساس اللامســة انما هو باَلات صلبــة كما عرف فى موضعه ولايتأثر تلك الامن مؤثر قوى فى التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن ٢

وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على مايحتويه ❁ المقصد الثالث فى الاعتماد ❁ وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتى (وفيه مباحث ❁ احدها الاعتماد) على ماذكره ابن سينا فى الحدود (مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اى فى وجود الاعتماد (المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحاق) الاسفرائنى واتباعه (واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة) اى قالوا ثبوته ضرورى (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذى ذكروه (انما يتم فى نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج فى وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امر يوجبه) اى يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها (لم يختلف) فى السرعة والبطء (الحجران المرميان من يد واحدة) فى مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا فى الصغر والكبر اذليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلاتوجبه (ولا مبدأها) اى وليس ايضا فيهمــا على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لايختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لايكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولاباعتبار معاوق خارجى فى المسافة لاتحادها ولاباعتبار معاوق داخلى اذليس فيهما مدافعة

❁ سيالكوتى ❁

فهو شئ آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضيــة قوله (وان كان للبحث الخ) بان يقال لانسلم وجود شئ محسوس بالذات والمحسوس بالعرض بواسطــة تماس سطح المــاء بسطح العضو هو التصــاق الجسم كالعمى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاعمى قوله (ولعله اراد الخ) الترجى ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوص فى الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذى لامانع فى طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذى فى طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الى اليبوسة قريبا من نسبة الامر العدمى الى الوجودى فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الاان لايرى مانع ومقاوم واليبوســة ان يرى مانع ومقاوم انما الترجى بالقياس الى المعنى الثانى فانه لم يصرح به فى كتاب النفس بل قال الامور التى تلمس فان المشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوســة والخشونة والملامســة والخفة والثقــل فان قوله المشهور يشعر بانه اراد بالرطوبة المعنى الذى عنــد الجمهور وهو الالتصاق قوله (والاطلاع عــلى مايحتويه) قد عرفت مافيه من الايراد والنقض قوله (فنفاه الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولاتفاوت بينهما بالخفة والثقــل انما التفاوت فى الاجسام بكثرة الاجزاء وقلتها فليس عرض فى الجسم يسمى بالمدافعة اوبمبدئها قوله (على تذكير ضمير المصدر) فان المصدر الذى بالتاء يجوز التذكير والتأنيث نظرا الى لزوم التاء له فلاتأنيث لالفظيــا ولامعنويا قوله (اذا اختلفا فى الصغر والكبر) واتفقــا فى مقدار الجانب الذى يخرق كل واحد منهما المعاوق الخارجى فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج فى حركته الى خرق كثير بخلاف الصغير قوله (عــلى ذلك التقدير) اى تقــدير عدم مبدأ المدافعة قوله (اذليس فيهما مدافعــة) وماقيــل انه وان لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسرى ورد على المدافعة الطبيعيــة فاعدمها وافناها ولاشك ان معدم القوى ينكسر انكسارا اشد من انكسار معــدم الضعيف فوهم لان المدافعــة الطبيعية مشروط وجودها بعــدم المانع فاذا سخر القاسر الطبيعــة ووجد المانع

٢ يقوى برطوبته على التأثير فيها وهذا لايدل على ان كيفية الرطوبة ليست بمحســوسة اصلا كما ان عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لايدل عــلى انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لوتم ماذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لايخلو عنهما فيــلزم ان يكون الهــواء على تقدير كونهما محسوسين محسوسا دائما فكان يجب ان لايشــك الجمهور فى وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لايكون فيــه حر ولابرد صرح به الامام فى المباحث المشرقيه

قوله فالاظهر انها وجودية محســوسة) لانا اذا غمسنا الاصبع فى الماء احسسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته ومجال البحث ان يقال لعلة من قبيل ادراك وحدة الملموس واثنينيته وقيــل وجــه البحث هو انه لم لايجوز ان يكون عــلة ســهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية تقتضى تلك السهولة

قوله هــذا محصل كلامه الخ) اى محصل كلام الامام فى المباحث المشرقيــة والمراد بمــا يحتويه مااشرنا اليه فى تضاعيف بيانه

قوله لم يختلف فى السرعة والبطء الخ) اورد عليه ان الاختــلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء الحجر الكبير اكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق مافى المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانيا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذى يخرق الهــواء كحجم الصغير على انا ان نصور الكلام فى حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا

قوله اذليس فيهما مدافعة الخ) قد يعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفيــة لكن التحريك القسرى ورد على المدافعة الطبيعيــة فاعدمها وافناها ولاشك ان مقدم القوى ينكسر اشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة واما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا تأمل

ولامبدأها ولامعاوق داخلى غيرهما فوجب تساويهما فى السرعة اوالبطء واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولاشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مماذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جدا (وستقف فى اثناء البحث) عن احوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان فى القوة حتى وقعت فى الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة فى تلك الحلقة فى هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم يفعل فى المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولاشك ان الذى فعله كل واحد منهما بحيث لوخلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود شئ يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) اى ثانى مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء) اى تحته (قسرا مدافعة صاعدة ثالثها) اى للاعتماد (انواع) متعددة (بحسب انواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا) يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وماليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة او يسرة (فهو نزاع لفظى) مبنى على تفسير التضاد ❊ واعلم ان الجهات ❊ على ما اشتهر بين الناس (ست اخذها العامة من جهات الانسان) واطرافه (التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر و بطن ورأس وقدم فالجانب الذى هو اقوى فى الغالب

❊ سيالكوتى ❊

من مقتضاها انتفت المدافعة لان القوة المستفادة يعدمها و ينفيها **قوله** (واجاب عنه الخ) منع لقوله ولا معاوق داخلى غيرها **قوله** (واما تسميتها الخ) دفع لما يقال المقصود اثبات مبدأ المدافعة اعم من ان يكون الطبيعة اوغيرها يعنى اطلاق الميل والاعتماد على الطبيعة بعيد جدا وفيه ان البعد من حيث اللغة مسلم ولايضر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وماقيل فى وجه البعد من ان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف ففيه ان كون الميل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بانه نفس الطبيعية وانه لوتم هذا الوجه لدل على الامتناع لاعلى البعد **قوله** (وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة) اى مدافعة كل واحد منهما للحلقة الى جهته لان كل واحد منهما يجد فى نفسه المدافعة الى خلاف جهته **قوله** (فظهر ان للمدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو المقصود بالاثبات لترتب الاحكام عليه **قوله** (اخذها العامة من جهات الانسان الخ) بان اعتبروها اولا فى الانسان ثم عمموها كما سيجئ وفى عطف الاطراف عليها اشارة الى ان للاطراف ايضا مدخلا فى اخذ الجهات وفى التوصيف بقوله التى هى القدام الخ اشارة الى ان هذه الاسماء يطلق على الجهات والاطراف كليهما كما سيصرح به **قوله** (فالجانب الذى الخ) اى مايلى الجانب الذى هو اقوى على مافى الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الاقوى هو الجنب البعيد عن القلب فان حرارة القلب يضعف الجانب الذى قرب منه

قوله واما تسميتها بهما فبعيدة جدا) لان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف

قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة الخ) لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين فى الحلقة فى تلك الحالة فان كلا من المتجاذبين يجد فى الحلقة المذكورة مايجده فى الحجر المسكن فى الهواء وفى الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال فى شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالساكن الذى يمنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلا

قوله وليس ذلك نفس الطبيعة) قيل يمكن ان يقال ان ذلك الذى ذكرتم مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة فى حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت

قوله فالجانب الذى هو اقوى فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا) اعترض عليه الامام فى الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لايعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة فى القوة مما لا تطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون المعتبر فى الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم فى الجانب الذى عليه وضع الاسم اولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق

ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا ومايقابله يسارا ومايحاذى وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما ومايقابله خلفا ومايلى رأسه بالطبع يسمى فوقا ومايقابله تحتا ❊ ولما لم يكن عند العامة سوى ماذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفرق مايلى ظهورها بالطبع والتحت مايقابله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد متناه له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما ٦ الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصى يشتمل على الاعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق مااعتبروه عليها (وانه) اى انحصار الجهات فى الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وماذكروه فى بيان ذلك الانحصار ليس بشئ (اما) الوجه (الاول) العامى (فلانه اعتبار غير متنوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا لجهة) اى مثبتا لجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) اى غير محصورة (بحسب لا تخص

❊ سيالكوتى ❊

وانما قال فى الغالب لانه قد يكون الجانب الايسر قويا فى بعض الناس بسبب الاستعمال **قوله** (ومنه ابتداء الحركة) فان الانسان اذا اراد ان يتحرك من غير قاسر ابتدأ من الجانب الايمن **قوله** (واليه حركاته بالطبع) اى اليه حركاته الارادية مادام على النهج الطبيعى لاكالقهقرى فان ذلك غير طبيعى بل بتكلف كذا فى الشفاء واعتبر هذا القيد لان محاذاة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بان يلتفت اليهما **قوله** (وهناك حاسة الابصار الخ) جملة حالية اى يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل فى جانب آخر لايكون الحركة اليه بالطبع بل بالتكلف **قوله** (ثم عمموا اعتبارها الخ) بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التى تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها يغير قدامها وخلفها كذا فى الشفاء **قوله** (وان لم يكن لها اجزاء متمايزة) كالفلك حيث شبهوه فى حركة الشرقية برجل مستلق رأسه الى الجنوب ورجله الى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحته الشمال و يمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف السطح الاعلى من الفلك وخلفه مايقابله **قوله** (فلكل جسم جهات ست الخ) هى مايحاذى الاطراف الستة **قوله** (يتوقف على اعتبار الاجزاء) ولذا لاامتياز للجهات فى الكرة الابعد فرض الامتياز بين ابعادها الثلثة **قوله** (تسميها) على صيغة التأنيث والضمير راجع الى الخاصة **قوله** (فالاعتبار الخاصى يشمل الخ) حيث اعتبروا فى تميز الجهات الاجزاء المتميزة فى الجسم وهى الاطراف **قوله** (وان امكن الخ) بناء على ان الابعاد الواصلة بين الاطراف متقاطعة على زوايا قوائم وفرق آخر بين الاعتبارين ان العامة اعتبروا الاطراف وعينوا الجهات بازائها ثم اعتبروا الابعاد الواصلة بينها فقالوا طول الانسان من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه والخاصة اعتبروا الابعاد المتقاطعة اولا ثم اعتبروا اطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء **قوله** (فلانه اعتبار غير متنوع) فلا يصح الحكم بانحصارها فى الستة

٦ تسميها (نسخه)

قوله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام) قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق رأسه الى الجنوب فيمينه المشرق و يساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى الذى سامت اقدام من فى الربع المسكون وقدامه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيتبدل جهاته الا القدام والخلف واعلم ان الامام ذكر فى المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتى الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يعرضان لهاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التى اليها الحركة يكون قداما والتى عنها الحركة يكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذ محل تأمل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقى والحق ان اعتبار الفلك كالرجل المستلقى يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم

قوله واذا استلقى الانسان الخ) هذا ترويج لكلام المتن والا فمحقق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التى لاتتبدل اصلا نعم يحصل معهما صفة اخرى

وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى (واما) الوجه (الثاني) الخامس (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل) لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى هى الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لا نهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم ليس اعتبار التقاطع على قوائم امرا واجبا فى تحقق الجهات وحينئذ نقول (ففى المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات (ستة وعشرون بعدا) اى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر (و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا اطراف اربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وايضا يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير) قلنا ان ثمة جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهى واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اعتبار التقاطع على قوائم الخ) وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم فى ابعاد ثلثة انما هو اذا فرض امتداد واحد اصلا ووضع وضعا من غير ان يكون الطبع موجبه فترتبت عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلث مقاطعات اخرى على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا فى الشفاء قوله (متناهية المقدار) دون الوضع كالدائرة والكرة قوله (بان الدائرة الخ) فى الشفاء واما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة قوله (هذا الكلام الخ) اى ما نقلته من الامام واما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك قوله (يدل بصريحه الخ) حيث اطلق الجهات على اطراف الامتدادات ولو قيل ان فى كلامه تسامحا والمراد انها محددات الجهات فمعنى قوله هما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يحتج فى دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات والى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع انواع التناهى حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان اربع الى الخطوط واربع الى الزوايا ولعل فى قوله بصريحه اشارة الى ما قلنا قوله (ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف تتبدل بتبدل اوضاع الجسم قوله (جهات مطلقة) اى ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم قوله (ومطلق الجهات) اى يكون جهة فى الجملة قوله (منتهى الاشارات ومقصد الحركات) اشار بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم قوله (اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ)

قوله وخطوطه الاثنى عشر) هذا على اعتبار التداخل فى الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون

قوله وجب ان يكون للامتداد الخطى طرفان) اراد الامتداد الخطى الغير المستدير كما لا يخفى

قوله ورد عليه بان الدائرة الخ) فان قلت الدائرة قد يطلق على محيطها وقد صرح فى بحث نفى الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها اعنى سطحها ايضا فحينئذ لا يرد الرد قلت الكلام الذى نقله الشارح عن الامام نقلا بالمعنى مذكور فى الملخص وفى المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان اسلوب كلامه فى كتابيه مانع عن ذلك ودال على ان مراده من الدائرة معناها المعروف اعنى سطحا يحيط به خط مستدير قال فى الملخص السطح ان كان مربعا واعتبرت نهاياته التى هى الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جميعها حتى النقط صارت ثمانية وان كان مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة لا جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال فى الجسم كالحال فى السطح هذه عبارته فى الملخص وعلى هذا اسلوب كلامه فى المباحث المشرقية فليتأمل

قوله فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة) فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هى محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثانى قيل هى مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها

قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها) فانك اذا اشرت الى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهى اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا نفذ فيه المتحرك وتحرك ينتهى حركته المبتدءة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل

بحالهما وما ذكر من حال المستلقى لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعنى كونهما قداما وخلفا واما باقى الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهى متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلى السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلى رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفى قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعى مع ان الجانب الذى يلى رأس احدهما يلى قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثانى ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة فى الولى والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعى بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنان فالاعتماد الطبيعى ايضا كما سيأتى اثنان اعنى الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضى) هذا قسيم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اى وجعل القاضى الاعتمادات بحسب الجهات (امرا واحدا فقال الاختلاف فى التسمية) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (فتسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد قال الآمدى) القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد فى كل جهة هو غير الاعتماد فى جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان فى جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد فى كل جسم واحد والتعدد فى التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست فى جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضى ابى بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين * الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتعلق به) اى بذلك الحجر (من اسفل الجاذب له اليه) اى الى الاسفل (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مقابلا اليه (الثانى ان الحبل الذى يتجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتمادا او (مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات

﴿ سيالكوتى ﴾

فهى منتهى اشارة وحركة واقعتين فى امتداد ذلك الجسم قوله (ليس صفة للقدم والرأس) بان يكون ظرفا مستقرا واقعا موقع الحال عنهما قوله (بل هو متعلق الخ) اى ظرف لغو يفيد التقييد به كون الولى والقرب طبيعيا قوله (واذا ثبت الخ) بيان لارتباط قوله واعلم الى قوله بل الحق بما قبله من بيان احكام الاعتماد قوله (امرا واحدا) اى بالنوع يتحقق فى كل جسم واحد من افراده فلا اجتماع للضدين ولا للمتماثلين وما قيل ان المراد انه واحد بالشخص فوهم لان العرض يتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحدا بالشخص فى جميع الاجسام قوله (الاختلاف فى التسمية) اى تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات قوله (وقد يجتمع الاعتمادات الست) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات قوله (هو الاشبه باصول اصحابنا) من القول بالتعدد لم يذكر الشارح قدس سره تلك الاصول وما وقفت عليها حتى يظهر وجه الاشبهية ولعل عند غيرى بيانها قوله (فقد اجتمع فيه اعتماد ان الخ) وليس هذا مخالفا لما مر فى الحلقة من انه لا مدافعة فيها حالة المجاذبة لان المنفى فيها هى المدافعة الى جهتى الجاذبين والمثبت ههنا المدافعة

قوله ومعناه ان لرأس كل شخص الخ) قيل حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يليه رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتأمل

قوله امرا واحدا) مقابلته بقوله انواع يشعر بان المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعى لا الشخصى وفيه انه حينئذ يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف فى التسمية فقط ان المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعى وبهذا الاعتبار يستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعى ولا اشكال فى حديث التفرع ايضا فعلى هذا معنى قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست جواز ان يعرض لذلك الامر الشخصى الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست

قوله وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا) نوقش فى العبارة بان الاشبهية تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها فى الجملة مع ان من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا ذلك القول والجواب ان مدار الحكم باشبهية القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد وتماثل

قوله فانه يجد فيه مدافعة هابطة) فان قلت قدمر ان لا مدافعة فى الحلقة التى يجاذبها اثنان متساويان فى القوة فهذا يخالفه مع ان الشارح ارتضاهما معا حيث لم يقدح فى شئ منهما قلت لو سلم الارتضاء فالشارح حمل المدافعة ههنا على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق والقرينة عليه تصريح المصنف فى احكام الميل القسرى بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة

الى الجهات الست فى جسم واحد ثم (قال الآمدى ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد) ى لو قلنا ان لاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول بالاتحاد) الذى اختاره القاضى فصارت الاقوال فى الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد و بدونه (رابعها) اى رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمازان بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) اى من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضى) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) ايضا (ومنعه طائفة) من اصحابنا (منهم الاستاذ ابو اسحاق) فانه (قال) فى اكثر اقواله (لا يتصور ان يكون جوهرا) من الجواهر الفردة (ثقيلا وآخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) فى الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة) فى الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس فى الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة (و يبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء) اى صب (وملئ زيبقا فان وزن ما يملؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملؤه من الماء مع تساوى الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة فى ذلك الزيبق والماء (ضرورة تساوى الحاصراهما) اى للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوى اجزائهما المالئة له (الا ان يقال بان فى الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوى اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا وهى اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اى زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها) اى على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء فى الماء (وهو) اعنى وزن الزيبق (ربما كان اكثر من عشرين مثلا) لوزن الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزأ خلاء فالفرج بينها) اى بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضرورى البطلان يكذبه الحس) الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعى وقسرى ونفسانى لانه) اى الميل (اما ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اى بسبب ممتاز عن محل الميل فى الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسرى) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفسانى) كميل الانسان فى حركته الارادية (اولا وهو) الميل (الطبيعى) كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة فى بدنها عند القائل بتجردها نفسانى لا قسرى

❊ سيالكوتى ❊

الى خلاف جهتيهما **قوله** (لان الجواهر الافراد متجانسة) اى متماثلة لا اختلاف بينهما بالطبع فلا يتفاوت بالثقل والخفة لانهما عبارتان عن المدافعتين الطبيعيتين ولا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون التفاوت والاختلاف بفعل القادر المختار وانه لو تم لزم عدم التفاوت بينها بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وانه يجوز استناد التفاوت الى الهويات اما الاولان فظاهر لانه لا كلام فى جواز خلق الثقل والخفة فيها انما الكلام فى كونهما مقتضى طبايعها واما الثالث فلان التشخص عند المتكلمين عدمى لا يجوز ان يستند اليه الامور الخارجية **قوله** (والخفة فى الاجسام الخ) اى خفة جسم بالقياس الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء عائدة الى قلة اجزائه فلذلك يعلوه فالزق المنفوخ المحبوس فى الماء يعلوه لان قلة اجزاء الهواء المنفوخ فيه بالنسبة الى الاجزاء المائية ولو ملئ ذلك الزق بالماء يقتضى طفوه على الماء **قوله** (يكذبه الحس) وما فى شرح المقاصد من انه يجوز ان لا يحس بها لصغرها مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية فمما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالاجزاء المائية والاتصال بينها مع غاية صغرها والتباعد بينها بعشرة امثالها **قوله** (فالميل الصادر الخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالممتاز بالاشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بارادة القادر المختار الى فوق فيله قسرى مع

قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة) اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره لا يلائم اصل المتكلمين وهو ان الجواهر الافراد متساوية فى قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد التفاوت الى الهويات واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وغيرهما

قوله والخفة فى الاجسام عائدة الى قلتها) فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن فى الزق المنفوخ فيه الساكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية ما فيه ان لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل ما يجده فى المملوء ماء او زيبقا او نحوهما لكثرة الخلاء فيه قلت لعله يمنع وجود الميل الصاعد فى الهواء و يجعل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجئ وان كان فيه ما ستعرفه

قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل فى آخر مباحث الكم ان فى الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون زيادة الخلاء على اجزاء الملاء كزيادة وزن الزيبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المحسوسة فى الزق المنفوخ فتأمل

قوله يكذبه الحس) قيل يمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده

قوله وهو الميل القسرى) فيه بحث وهو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بارادة القادر المختار فميله الى فوق قسرى مع انه لا يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز فى الوضع وتعميم الامتياز فى الوضع الى ان يكون محل الميل ذا وضع دون سببه الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة الماء الى فوق عند مص القارورة مصا شديدا او كبها على الماء كما هى قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول ان التقسيم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شانه عما يقولون وعلى الثانى ان القاسر طبيعة الهواء المقتضى لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجدى فى صورة لزراقات التى ذكرها الشارح فى بحث ٢

لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه فى الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل فى الطبيعية والقسرية والنفسانية (و ينتقض ذلك) اعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى بالنسيم وليست داخلة فى الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضى ذلك بظاهره (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية فى الصاعدة والهابطة وهى) اى حركة النبض (ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر) اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) اى ان لم يحصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعنى حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد فى هذا المقام كما سيأتى ولا يتجه عليه

❊ سيالكوتى ❊

انه لا يصدق عليه انه بسبب ممتاز عن محل الميل فى الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه و بين الميل الذى يحدثه نفوسنا فى ابداننا وكذا ما قيل فى صورة امتناع الخلاء كالزراقات والقارورة المخصوصة المكبة على الماء فانهم قالوا القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذات وضع لان القاسر فيها ملازمة سطوح الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الى امتناع الخلاء على سبيل التجوز **قوله** (مؤلفة من انبساط وانقباض) الانقباض حركة الاجزاء العروق من الطرف الى الوسط والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تحلقوا فيتباعدون مرة الى خلف فيوسعون دائرتهم و يتقاربون اخرى الى قدام فيضيقون دائرتهم **قوله** (لترويح الروح الحيوانى) ليس قيد احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض وهى تعديل الروح الحيوانى واخراج فضلاته واشار اليهما بقوله لترويح الخ فان الترويح انما يحصل بالتعديل والاخراج وتفصيله ان الروح الحيوانى لا يمكن ان يكون الا لطيفا حارا جدا ليكون سريع النفوذ ولا شك ان اللطيف الحار خصوصا كثير الحركة يسرع استحالته الى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد الى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيوانى فى اللطافة والخفة ليعدله وهو الهواء فهو ينفذ الى القلب والشرايين المتعلقة به بان يدخل اولا فى الرية بحركة النفس ثم يدفعه الرية بعد اصلاحه الى العروق المسماة بالعروق الخشنة و يندفع منها الى مسام الشرايين الوريدى ومنها الى القلب ثم منها الى جميع البدن و يعدل مزاج الروح الحيوانى ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الاول فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح **قوله** (فان لم يحصروها فيهما الخ) فى شرح المقاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فان طبيعة الروح والشرايين من شأنها احداث الحركة من المركز الى المحيط وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول بكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعيد فان اجزاء العرق فى الحالين تتحرك من جميع الجوانب الى وسط العرق اوالى طرفه نعم يصح ذلك القول اذا قيل ان حركة النبض وتيرية على ما ذهب اليه البعض **قوله** (اذ لا نعنى الخ) اى لا نعنى بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور وارادة على ما هو المشهور فى مقابلة النفس حتى لا يكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة **قوله** (ولا يتجه عليه الخ) عطف على فيكون اى اذا كان المراد ذلك

٢ الخلاء فيشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على ان شارح حكمة العين صرح فى بحث ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر فى الكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج فى دفع الاشكال الى تعميم الامتياز فى الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل الموجود فى الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر فى الافلاك قلت لا نسلم وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية اعنى المقابلة للحركات العرضية ولا وجود له فيما ذكر

قوله وصادر عن الارادة) فيه تنبيه على ان مجرد المقارنة بالارادة لا يكفى فيه اذ ليس ميل الساقط المريد لسقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه

قوله فى الصاعدة والهابطة) اى الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئا منهما لانها مركبة منهما

قوله فان لم يحصروها فيهما الخ) قال المصنف فى مباحث الحركة قد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة او التى على وتيرة واحدة

قوله الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك الخ) فى العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة

قوله ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة) اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا

ان الطبيعة الواحدة لاتكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضى صعوده ونبوعه اذاكان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذاكان فى موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذى فى جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء ويدفع مافضل منه فيعرض اوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر فى الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلانقض بخروجها عنها (اما الميل الطبيعى فاثبتواله حكمين ❊ الاول ان العادم له) اى للميل الطبيعى بل لمبدائه (لايتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذلامعنى للحركة الطبيعية الاما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعى (ولا) يتحرك ايضا (بالقسر والارادة اذلوتحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة قسرية مثلا (فى مسافة ما فى زمان) لامتناع قطع المسافة المنقسمة فى آن لمامر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذى) مبدأ (الميل) الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المحركة (فى تلك المسافة) المعينة ويقطعها (فى اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعى (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلآخر) اى فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها (فى ساعة ايضا اذنسبة الحركتين كنسبة الميلين) المعاوقين وهى بالعشر فى المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهى لامعه) فى السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة فى زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (فى مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لابد ان تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف

❊ سيالكوتى ❊

لايتجه عليه ان الطبيعة بالمعنى المراد ههنا لايجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لايكون خارجا عن المتحرك يجوز ان يكون امورا متعددة فلايلزم صدور الافاعيل المختلفة عن الواحد **قوله** (هواء صاف) اى عن الفضلات **قوله** (كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام اى ثقيلا **قوله** (فانه يجذب) اى يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافى **قوله** (ويدفع مافضل منه) اى يدفع الروح ماصار فضلة من ذلك الغذاء وهى الاجزاء الدخانية المعتد له فيه **قوله** (اوعائه) وهو الشرايين **قوله** (بالجذب) اى بسبب جذب الغذاء بالدفع اى بسبب دفع الفضلات على سبيل المد والجزر المد السيل والجزر ضده **قوله** (حركة النبض مركبة) على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانقباض قسرى وحركة الانبساط طبيعى يعنى ان مقدار العرق بالطبع مايحصل له حالة الانبساط واما الذى يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسرا **قوله** (جامع بين المسئلتين) اى بثبوتهما معا **قوله** (ان كل حركة الخ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة فى كلام ذلك البعض بل المذكور مانقلنا فى بحث امتناع الخلاء **قوله** (فاذا فرضت الخ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا فى اثبات ان كل حركة قيست اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ماقيل انا لانسلم امكان وقوع حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها فى النصف فقط بل ضم اليها وقوعها

قوله فانه اذا انبسط القلب) فيه بحث لان انتقاض الحصر عائد حينئذ بالنظر الى حركة القلب

قوله بل لمبدائه) انما ذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ماسيجئ ولاشك ان بعض الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لالنفسها فان عادمها يتحرك قسرا بلاشبهة كما فى الحجر المرمى الى فوق مثلا اذليس فيه مدافعة هابطة على مامر

قوله الاما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعى) الظاهر ان المراد بالميل مبدأ المدافعة لانفسها وكونه مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ او اريد به نفس المدافعة لاحتيج فى اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى وهى ان الميل لايمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدأ مايعم الطبيعة لكن لايتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور للكيفية يكون الجسم بها مدافعا لامتنعه واما اذا اريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففى صحتها بحث لجواز ان يكون مبدأ لمدافعة نفس الطبيعة بلاتوسط ميل ثم لايخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فليتأمل

ذلك الزمان اوفى ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن ان توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان يتخيل ملاءمة حد من حدودهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة اوالبطيئة وان كانت الحركة طبيعية اوقسرية احتاجت فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لاشعورلها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التى للحركة اليها بل هى بحسب ذاتها تطلب الحصول فى المكان الطبيعى فتكاد تقتضى قطع المسافة فى غير زمان اوامكن وكذا القاسر اذافرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لاتفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلابد فى تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك

❊ سيالكوتى ❊

فى الضعف ايضا ولاشك فى امكانه على انانقول امكان وقوع حركة اخرى نصفها فى تلك المسافة كاف لنا فى المطلوب لانها اما واقعة فى مثل زمانها اوفى اقل منه اوفى اكثر منه فهى مساوية للحركة الاولى فى حد من السرعة اواسرع منه اوابطأ فلايمكن حركة الافى حد من السرعة **قوله** (اى صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة اولا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل فى الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية **قوله** (وينبعث عنها) اى عن الملاءمة المتخيلة الميل المسمى بالارادة فى الحيوان اوالمدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملاءمته **قوله** (وان كانت الحركة طبيعية) اى صادرة بلاشعور وارادة سواء كانت على وتيرة واحدة كما فى الاجسام البسيطة اولا كما فى النبات **قوله** (لاشعور لها) اى شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادى الذى يترتب عليه الاختلاف فى الافعال فلاينافى ماصرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه اثبت الشعور الايجابى ولذا قال حتى يمكن الخ **قوله** (بل هى بحسب ذاتها تطلب الخ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لايمكن الوصول بدونها فهى تطلب اسرع الحركات التى تكاد تقع فى آن **قوله** (وكذلك القاسر) اى احتاج فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق اذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة اى لااختلاف فيها بالشدة والضعف بان يوجدها القاسر فى الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم فى مكان فيكون القاسر على اتم مايمكن ان يكون فلايقع بسببه تفاوت ايضا بل يكاد ان يحصل المقسور فى المكان القسرى فى آن لو امكن كالطبيعة ثم انه لادلالة فى التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع افرادهما فلاخلل فى خروج القسرية التى مبدؤها قاسر وارادة على انها فى حكم الارادية وعبارة ذلك البعض اوضح واخصر فانه قال والقاسر اذا فرض على اتم مايمكن ان يكون لايقع ايضا بسببه تفاوت وبما حررنا لك اندفع ماقيل انه اذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذى اقتضاه القاسر محفوظ فى الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاوق منقسما بحسب انقسامه فلايلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لامعه وذلك لان مقصوده ان القاسر لايمكن ان يحدد السرعة والبطء اذا فرض على اتم مايمكن لانه تحدد مع الاستواء فى الاحوال الثلث على ان كلامه ليس مبنيا على فرض القاسر فى الاحوال الثلث بل على ان القاسر فى نفسه لايمكن ان يكون محددا **قوله** (والقابل للحركة الخ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعنى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقا وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والا لكانت تلك لازمة للجسمية فى جميع الاحوال غير قابلة لمرتبة اخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب المعاوق الداخلى اوالخارجى وقد اورد على هذا مثل ما اورد على القاسر بانه اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظا فى الاحوال الثلث فلايتم الاستدلال وانت خبير بعدم وروده على ماحررناه

قوله فان كان الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة) الحركة النفسانية قد تخص بالارادية فالطبيعية التى تقابلها تفسر حينئذ بما يصدر من غير شعور وارادة وقد يجعل اعم منه ومن احد قسمى الطبيعية اعنى مالايكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية حينئذ بما يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج فى تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفسانى بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر

قوله وان كانت الحركة طبيعية اوقسرية) الظاهر من مساق كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلى والخارجى فى الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجى فى الحركة الطبيعية ان لاتتحقق حركة اصلا او تخلو الحركة عن لازمها اعنى حدا من السرعة والبطء لعدم تحقق ما يحددهما حينئذ وفيه ان القاسر ربما كان ذا شعور فيحدد حال الحركة بارادته فلايثبت السلب الكلى نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية فى الجملة جوازها فى جميع الصور تم الاستدلال للزوم المحال فى بعض الصور اعنى فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن انى ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقدير المذكور لايلائم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر ان لامخلص الا بتخصيص الدعوى بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور واما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية فى حكم الحركة الارادية

قوله لان الطبيعة لاشعور لها) قيل عليه قد صرح فى النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحريكها بطريق الايجاب لابالاختيار ضرورة ان الحجر لايمكن ان لايتحرك الى اسفل فلايتصور ان يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ماقيل من انه لم لايجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كاقتضائها البرودة المخصوصة اوالحرارة المخصوصة اوغيرهما من الاعراض ٢

فى تأثيره اذ لولم يعاوقه لم يكن له مدخل فى تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج من المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته فى الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة فى السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلى ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى لاستحالة ان تقتضى الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضى مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل فى الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجى فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلى ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو من مبدأ ميل طباعى اعم من ان يكون طبيعيا اونفسانيا فان كل واحد منهما معاوق

❊ سيالكوتى ❊

قوله (اذ لولم يعاوقه الخ) لانه على تقدير عدم المعاوق اما ان لا يكون له تعلق بالحركة او يكون له تعلق بالاعانة وعلى التقديرين لا يكون محددا اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلانه اذا كان مقتضى الطبيعة والقاسر اقصى مراتب الاسراع لا يتصور الاعانة فيه واما ماقيل ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر هو الميل على ما صرح به ذلك البعض فمدفوع بان ذلك الامر المعاوق انما يكون تحديده لحد من السرعة والبطء بتحديده اولا مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعة او القاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما تتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اى الصغر والكبر والكيف اى التخلخل والتكاثف او الوضع اى اندماج الاجزاء وانتفاشها او بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاوق وصرح قبيل هذا البيان بانه الميل **قوله** (فالخارج هو قوام الخ) لان ما سوى المسافة والمحرك والمتحرك من الامور الخارجة لا يلزم الحركة فلا يمكن ان يكون محددا لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ماقيل لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا محددا بحسب اختلافها فى القوة والضعف **قوله** (ولا يتصور فى الحركة الطبيعية الخ) اى اذا كانت فى الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك المعاوق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ماقيل ماذكره من قوله لاستحالة انما يدل على عدم كون الطبيعة معاوقا والمعاوق الداخلى اعم منها فيجوز ان يكون نفسا كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه **قوله** (بل فى الحركة القسرية) اى بل يتصور المعاوق الداخلى فى الاجسام البسيطة فى الحركة القسرية **قوله** (فتحديد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يكن المعاوق الخارجى بان امكن الخلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانتفت الحركة وهذا برهان على امتناع الخلاء من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلث كما هو المشهور وحاصله انه لو امكن الخلاء لامكن الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الخالى عن الشاغل ومن امارات المكان جواز وقوع الحركة فيه والتالى باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاوق المستلزم او جود الحركة فيه على غير حد من السرعة والبطء **قوله** (وتحديد الحركة القسرية الخ) لا يخفى ان اللازم مما تقدم انه لا بد للحركة القسرية من احد المعاوقين واما انه يحتاج الى كليهما فكلا فلا يمكن بالبيان المذكور اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاوق الداخلى لجواز ان يكون محددها المعاوق الخارجى فلا يلزم انتفاء الحركة على شئ من التقديرين ولا كون الحركة مع المعاوق كهى لا معه لان الزمان الذى بازاء المعاوق الخارجى او الداخلى محفوظ فى الحركات الثلث فتدبر **قوله** (فلذلك يستدل) اى لاجل ان تحديد الحركة الطبيعة والقسرية كليهما يحتاج الى المعاوق الخارجى يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بانه يلزم على تقدير امكانه وجود الحركة بدون المعاوق الخارجى او يلزم ان يكون الحركة بدون المعاوق كهى لا معه **قوله** (و يستدل بالقسرية وحدها) لانها المحتاجة الى المعاوق الداخلى دون الطبيعة **قوله** (اعم من ان يكون الخ)

٢ القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على ان مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول فى المكان الطبيعى ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضى قطع المسافة فى آن لو امكن فحينئذ لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الامع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق فى بحث الخلاء فى تحقيق ان القوى الجسمانية لا يجوز ان تكون غير متناهية فى الشدة نعم يرد عليه ما اورده الشارح هناك

قوله فالخارج هو قوام ما فى المسافة) قيل لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المقناطيس ويتسارع فى الحركة بحسب تباعده من المقناطيس

قوله ولا يتصور فى الحركة) الطبيعية معاوق داخلى) هذا فى حركات البسائط واما فى حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من اجزاء مادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة فى نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام فى الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق الداخلى الطبيعى فى البسائط مسلم واما الارادى فلا لان اقتضاء شئ شيئا وارادة ما يعوقه جائز بلا شبهة وتلك الارادة يجوز ان يحدد سرعة الحركة وبطءها فسلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجى بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين اللهم الا ان يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقراء دل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة ايضا اذ يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا ترى ان من دفع من مكان عال فتحرك هابطا بطبعه واراد خلافه لم يكن للارادة تأثير فى المعاوقة اصلا فتأمل

قوله و تقتضى مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات) قيل لم لا يجوز ان يقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة و يقتضى مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتأمل

قوله وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى ٢

داخلى واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل فى تعيين الحد المقتضى لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا تتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلى حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعى غير قابل للحركة ارادية كما ذكره المصنف ❊ الحكم (الثانى ان الميل الطبيعى يعدم) اذا كان الجسم (فى الحيز الطبيعى والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعى (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (او الى غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) و يتم (فى نفس المدافعة) لانها اما طالب لذلك المكان اوهرب عنه (دون مبدائها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعى موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة فى الحجر حال حصوله فى موضعه الطبيعى لانا نقول ليس ذلك الحجر فى حيزه الطبيعى وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان الكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة فى سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة اصلا لا فى كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا فى اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسرى فأثبتواله) ايضا (حكمين ❊ الاول قد يجامع) الميل القسرى الميل (الطبيعى الى جهة) واحدة (فان الحجر الذى يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه) مع تساويهما فى الحجم والثقل فقد اجتمع فى الاول ميل طبيعى وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع و يجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه و بقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعى ميل قسرى واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعى على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك

❊ سيالكوتى ❊

فيه تعريض للمصنف بان الواجب ان يقول العادم الميل الطباعى بدل الطبيعى وحمل الطبيعى على معنى الطباعى خروج عن سوق كلامه لانه قسم اولا الميل الى طبيعى وقسرى ونفسانى ثم ذكر للميل الطبيعى حكمين **قوله** (كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقسر والارادة **قوله** (ان الطبيعة وحدها) اى بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الصغر و الكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد ان الطبيعة نسبتها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضى مرتبة معينة كما مر بيانه **قوله** (الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا) فيه اشارة الى انه ليس داخلا فى شئ من الاقسام الثلثة لانها اقسام لما يكون مستندا الى واحد منها **قوله** (ممنوا) فى الصحاح منوته ومنيته اذا ابتليته **قوله** (من ان الطبيعة وحدها) من غير اعتبار القاسر **قوله** (جاز ان تقوى الخ)

٢ معاوق داخلى ايضا) قد حقق الشارح فى حواشى التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجى بعينه فليرجع اليه بقى ههنا بحث وهو ان هذا التحقيق الذى اورده الشارح منقول عن الطوسى وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه فى شرح الاشارات على ان محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان يكون هو الميل قال فى ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعنى السرعة والبطء اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة من الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل والوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك و بحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه اى من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويناعلى غيره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله او تصحيحه وهو صريح فى ان ما يحدد حال الحركة فى السرعة والبطء هو الميل اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان فى تعيين مراتبه دخلا لما فى المسافة من الملاء البتة فيثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليتأمل

قوله عن مبدأ ميل طباعى) اعم من ان يكون طبيعيا اونفسانيا المراد من الطباعى هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعى المقابل للنفسانى هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة وبالنفسانى مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعى بمعنى الطباعى المذكور ههنا وبهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعى لا يتحرك فلا يرد عليه ان الثابت لزوم مبدأ ميل طباعى وهو اعم من مبدأ ميل طبيعى كما صرح به الشارح

قوله مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها فى الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها فى الحجم

قوله قد يجامع الميل القسرى الميل الطبيعة ٢

القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى اواحدث كل واحد منهما اشد مايقوى عليه من مراتبه (الثانى انهما) اى الميل القسرى والطبيعى (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالميل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل ان يكون فى شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحى عنها فليس فى الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد) بالميل (مبدؤها فنعم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة) فان الصغير اسرع حركة من الكبير (وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات مايماسه ويخرقه بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا (فلولا) ان يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لماتفاوتا) فى قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبيرا قوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة ومايقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (واما الميل النفسانى فهو) الميل (الارادى وسيأتيك فى ابحاث الارادة ماتعطفه) وتضمه (اليه) اى الى الميل النفسانى فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اى سادس مباحث الاعتماد (فى اختلاف المعتزلة فى الاعتمادات فنها) اى من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) اى انقسام الاعتمادات (الى) اعتماد (لازم) طبيعى (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود (و) الى (مجتلب وهو ماعداهما كاعتماد الثقيل الى العلو) اذا رمى اليه (و) اعتماد (الخفيف الى السفل) حال ماحرك اليه (اوهما) اى كاعتمادى الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) اعنى القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا فى انها هل فيها تضاد فقال) ابو على (الجبائى نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التى يجب بها ويبطله انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وانى يلزم من تضاد الآثار) التى هى الحركات (تضاد اسبابها) التى هى الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى وللسكون بشرط الحصول فيه

﴿ سيالكوتى ﴾

باعتبار اختلاف الجسم ذى الطبيعة كامر **قوله** (القاسر وحده) اى بدون الطبيعة **قوله** (ربما يقوى الخ) باعتبار العاوق الخارجى او اختلاف الجسم المتحرك كامر **قوله** (لامتناع الخ) قيل قد مر سابقا ان فى الحجر الموضوع على الارض مدافعة هابطة فاذا جره احد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لانسلم اجتماعهما معا فيه بل كل واحد منهما فى زمان غير زمان الآخر لكن لقصر الزمانين المتعاقبين يتوهم اجتماعهما معا فيه وانما تلبد الارض عند الانجرار لخشونة الحجر لا للمدافعة **قوله** (وفيه مع ذلك الخ) بمعنى ان المدافعة الى جهة اخرى يستلزم التنحى من الجهة الاولى فيلزم اجتماع المدافعة مع التنحى الى جهة واحدة **قوله** (وذلك المبدأ الخ) على ماهو التحقيق وان كان المشهور انه القاسر كما فهم من وجه انحصار الميل فى الاقسام الثلثة **قوله** (لجواز ان يكون الخ) كونه علة وقريبة يقتضى ان لايتوسط بينهما علة لا ان لايكون مشروطا بشرط **قوله** (اوهما) عطف على اعتماد الثقيل فيلزم دخول الكاف الجارة على الضمير وهو لايجوز فى السعة الا انه يحتمل فى المعطوف مالايحتمل فى المعطوف عليه **قوله** (الى دعوى المماثلة) اى المشاركة فى حكم التضاد

(وايضا)

٢ وقد يجامع القسرى الارادى كما فى الانسان الصاعد اذا دفعه آخر وقد يجتمع الارادى والطبيعى كما فى الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلثة كما فى الانسان المنحدر اذا دفعه آخر

قوله من الذى ينزل بنفسه) ان قلت ماالسر فى ان حركة الحجر الذى ينزل من مكان اعلى لايكون اسرع من الذى من مكان اسفل مع تساويهما فى الحجم والثقل حتى ان الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولاكذلك النازل من اسفل قلت سره اشتداد الميل فى الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن معوقة بالضد اوجدت الميل ولايزال يزداد الميل ومعلوم ان تأثير الطبيعة وحدها اومع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة التى تقويها وتعضدها كما فى المباحث المشرقية

قوله ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسى ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شئ لايقبل الشدة والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة وبحسب مافى الخارج وهو الميل ولاشك ان الميل ايضا يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان يحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كمازعمه الشارح وان وسط بينهما امر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد اصل الميل الى الطبيعة ومراتبها الى امور مختلفة فليجز مثله فى الحركة والا فالفرق تحكم فلايكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر فى الاقسام الثلثة اعنى الطبيعى والقسرى والنفسانى فهذا الميل حينئذ من اى تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر فى تلك الاقسام هو الميل الذى سببه واحد على ان الذى يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله فى القسرى اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج والامتياز فى الوضع بين محل الميل والمجموع المركب ايضا ثابت وان اثبت خروجه بناء على ارادة الخروج بتمامه فهو داخل فى الطبيعى اذ لم يذكر فى هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة ٢

(وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونين) فى حيزين (فانه اذا تحرك الجوهر (الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول فى حيز) واقع فى تلك الجهة (غير الحيز (الاول) الذى تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين من الحيز الاول فى تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد فى حالة واحدة يمتنع ان يكون فى حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهى مفقودة فى الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لايستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالى عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) ابوهاشم (لاتضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان (اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (اما الاول) وهو جزمه بانه لاتضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت ان الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعى للحجر (و) فيه ايضا مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) اى للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثانى) وهو تردده فى انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فللحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كامر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده) اى يجد الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله (اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) اى ومن اختلافاتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائى) من غير تفصيل (ووافقه ابنه فى المجتلبة) فحكم بانها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائى) فى عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقى) الاعتماد (اللازم) فى جهة السفل مثلا (لبقى) الاعتماد (المجتلب) فى تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) اى المجتلب (يشاركه فى اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا فى جهة السفل مثلا وهو) اعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اى فى جميع الصفات (عند ابى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم فى البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لايكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لانسلم كونه) اى كون ماذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اى اخص صفة النفس عند ابى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شئ منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام * الوجه (الثانى لافرق فى) اجناس (الاعراض التى يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب ان يكون الحال فى الاعتماد كذلك فلا يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فقد اجتمع فيه الخ) قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه واما انهما معا فكلا **قوله** (فللحبل المتجاذب الخ) يعنى ان هذا الجزئى منشأ للتردد فى الحكم الكلى لا انه دليل عليه فلا يرد ان الجزئى لايثبت الحكم الكلى **قوله** (يجده) تذكير الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد **قوله** (بحيث لولا جذبه الخ) لايخفى انه لايدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب **قوله** (هل تبقى) زمانين اى من الاعراض التى لها بقاء كالطعوم ام من الاعراض المتجددة آنا فآنا كالحركات والاصوات **قوله** (اى فى جميع الصفات) نفسية كانت او غير نفسية فلا يرد ان البقاء من الصفات المعللة لانه الوجود فى الزمان الثانى فالشركة فى الصفات النفسية لاتوجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند ابى هاشم والا فالاشتراك فى الصفات النفسية متفق عليه **قوله** (باتفاق منهما) اشار به الى ان بطلان التالى كما انه الزامى برهانى ايضا بخلاف الملازمة فانها

٢ بالشعور ولاشك ان الخروج المنفى فى الطبيعى هو المثبت للقسرى

قوله احدثا مرتبة) اوا حدث كل منهما اشد مايقوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتعدد الميل اذ لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعى ولامنع عن اثره اذ لاوجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور اثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر

قوله لامتناع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة فى الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا يتلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر وان اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا فى الحلقة المتجاذبة

قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة) قيل عليه اوسلم المماثلة فجعل احد المتماثلين سببا والآخر مسببا ترجيح بلا مرجح وايضا لم لايجوز ان يكون التضاد باعتبار التشخص لاباعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين بمعزل عن تلك الدلالة وايد ذلك بانه لوجوز كون بعض افراده سببا والآخر مسببا فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد فى النوع حتى يرد ماذكر بل المماثلة اللغوية اى المثلية فى التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله ان ماذكره ابو على قياس فقهى بلا جامع وسنذكر الآن مثله فى الوجه الثانى من وجهى الجبائى بعدم بقاء الاعتماد مطلقا

قوله وايضا فالفرق قائم الخ) نعم او كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مرانه ليس كذلك

قوله فيه مدافعة هابطة) اى مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف او اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الذى يجده الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لانفسهما لاستحالة اجتماعهما كامر

قوله فللحبل المتجاذب) قيل دليل ابى هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة الميل او تمت لدلت على الحال فى بين المجتلبين ٢

فرق فى امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات و بين الاصوات والحركات فى عدم الفرق بين ماهو مقدورلنا وماهو غير مقدور فى امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز ان تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة اوغير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (واما ابوهاشم فيدعى الضرورة) فى بقاء الاعتمادات اللازمة اعنى الثقل والخفة فى الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) اى ببقاء الاعتمادات اللازمة (كما فى الالوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام (ومنها انه قال الجبائى موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة) يعنى ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التى كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكلس) اى صار كلسا وهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها (وترمد) اى صار رمادا (اذ) النار (تزيده يبسا) بافنائها للرطوبة القليلة التى كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (ومنعه ابوهاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا فى زق الماء والزيبق) فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائى (ان يقال الرطوبة التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اى الذهب وما منه الكلس (قبل) اى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (فى اليبس) مع تخالفهما فى الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وماذكره غير مطرد فى الاحجار المكلسة التى اوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا فانه قا (واما ان يقال بان الاجزاء المائية) الظاهرة فى حال الذوبان (موجودة فى الذهب) قبله (مع صلابته) جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (فى الاحجار) الصلبة (التى تجعل مياه) سيالة (بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج) هذه الفاء جواب اما اى القول بوجود الاجزاء المائية فى الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع الامان عن المحسوسات اذ يجوز حينئذ ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نسلم ان الذهب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بابعد من دعوى الرطوبة

❊ سيالكوتى ❊

الزامية **قوله** (اى دعوى المماثلة) اى الاشتراك **قوله** (يعنى ان الاعتمادين الخ) اى ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بلته وموجب الخفة جفافه فان دليله لا يساعد هذا المعنى **قوله** (فانا اذا عرضنا الخ) ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعى فلا يفيده كما لا يخفى **قوله** (الصاروج) اهكه آميخته بخاكستر وغيره فارسى معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لانهما لا يجتمعان فى كلمة واحدة من كلام العرب كذا فى الصراح النورة اهك **قوله** (ومنعه) المراد بالمنع المعنى اللغوى اى لم يقبل ماقاله الجبائى لا بالمعنى المصطلح فانه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتى منع **قوله** (فان الزيبق الخ) ولو حمل كلام الجبائى على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل و تخلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط او وجود مانع فى بعض المواد لا ينافى ذلك لم يكن فى هذا الحكم كثير فائدة **قوله** (مع الميعان الخ) فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

٢ لا على الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى
قوله وتارة قال لا مدافعة فيه) فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعتين فى صورة ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له فلا يدل على المدعى
قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى) قيل الظاهر من الوجه الثانى للجبائى ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات ام لا لا انها هل تبقى بعد انقطاع الحركة ام لا والحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين ام لا كما سيحققه
قوله يوجب الاشتراك مطلقا عند ابى هاشم) هذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الزامى لا برهانى فالملحوظ فى بطلان اللازم بطلانه عند ابى هاشم والتعرض لبطلانه عند الجبائى ايضا استطرادى لا نفع له فى الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما اورده الآمدى من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم فى احد قوليه ضرورة تصويبه فى الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة فى احد القولين والتصويب فى القول الآخر باولى من العكس وعلى هذا فلو قال ابو هاشم اخطأت فى قولى باستحالة بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا
قوله قلنا ماذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع) قيل ان ادلة عدم بقاء الاعراض لشمولها صورة النزاع جامع على ان ماذكر ليس تمثيلا بل هو فى المآل استدلال بعموم الادلة فتدبر
قوله كما فى الالوان والطعوم) قال الآمدى كلام ابى هاشم مبنى على فاسد اصولهم فى بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه فى الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على ان المبحث هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كما ان الشان كذلك فى جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذى ابطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لا شك فى صحته وانما قال فى الوجه الثانى كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر
قوله وموجب الخفة اليبوسة) رد عليه انه ٢

فى الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها انه قال الجبائى الجسم الذى يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول فيه واذ غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك رسب فى الماء قال الآمدى يلزم على الجبائى ان الذهب يرسب فى الزيبق و الفضة تطفو عليه مع ان اجزاءه غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء (و يلزمه) ايضا انه يجب (ان ينفصل عنه) اى عن الجسم الطافى (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب و يطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب) لواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها فى الجسم الطافى (او الوضع) الحاصل بين الهواء واجزاء الطافى (افادهما) اى افاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعنى ان الجسم الطافى جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شئ من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) ابوهاشم (انه للثقل والخفة) اى الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) اى الثقل والخفة (امران حقيقيان عارضان للجسم) فى نفسه (كما مر) يقتضى احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء فى ذلك اصلا (و يلزمه امران الاول ان الحديد يرسب) فى الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذى جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل فى الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثانى ان حبة حديد ترسب) فى الماء (والف من خشبا لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام يناسب ماذهب اليه ابوهاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة فى الاعتمادات فاراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال ❊تفريع❊ قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء) على تقدير تساويهما فى الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه و يخرق ما يلاقيه منه و ينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء فى الحجم (مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوى فى الحجم (اخف منه) اى من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذى ملئ به مكانه (موازنا) ومساويا فى الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (ان الذهب يرسب الخ) قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخلل الهواء فليجز ان يكون لطفو الخشبة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل ان الكلام فى الطفو على الماء لا فى الطفو المطلق **قوله** (مركب من اجزاء هوائية) ليس المراد منه التركيب المزاجى بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتخلخلة و بين اجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجبائى لم يقل بان الاجزاء الهوائية التى صارت جزء الممتزج سبب الطفو **قوله** (الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائى ايضا **قوله** (مطلقا) فيه اشارة الى ان الجواب عنه بما سيجئ نقلا عن الحكماء من ان الاحتياج الى تنحية الماء الكثير يمنعه عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه **قوله** (انما يكون على سبيل التبعية) يعنى ليس التفريع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئى على حكم كلى بل بمعنى ذكر الشئ على سبيل التبعية والاستطراد **قوله** (و ينزل فيه) و يصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والاوقف حيث منع **قوله** (نزل فيه بحيث يماس الخ) لانه يقتضى بطبعه ان يكون حيزه حيز الماء **قوله** (و يكون نسبة القدر النازل الخ). توضيحه اذا فرضنا ان القدر

٢ يستلزم القول بيبوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا ان تخصص الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك ان التراب ايبس من الهواء فينبغى ان يكون اخف منه اللهم الا ان يقال برودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبوسة بقى الكلام فى لزوم ثقلية الماء عن الارض لكونه ارطب وابرد منه بلا شبهة فتأمل
قوله ومنعه ابوهاشم الخ) قيل يحتمل ان يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لا انه منع الدليل او المداول بان يكون معارضة و يؤيده قوله فيما بعد والجواب عما تمسك الجبائى والحق انه معارضة والجواب الآتى مناقضة
قوله فان الزيبق اثقل الخ) اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخلف عن المقتضى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافع منعت اثر الرطوبة
قوله بخلاف الحديد الخ) قيل عليه لم لا يترتب اذا جعل صفحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا يطاوعه الماء
قوله قال الآمدى يلزم على الجبائى الخ) انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين طفو وطفو والا فكلام ابى على فى الطفو على الماء وقصة الزيبق لا تقريب لها حينئذ
قوله لجواز ان يكون التركيب الخ) قيل الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التى صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على ما رآه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له
قوله و يلزمه امران الخ) قد اشرنا الى ان اللازم الاول لابى هاشم يلزم اباه ايضا ثم ان حمل كلامه على ان الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثانى ايضا لجواز التخلف عن المقتضى لمانع كما مر غير مرة
قوله انما يكون على سبيل التبعية) فيه اشارة الى ان التفريع ههنا ليس على المعنى المشهور
قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه ان يقال اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع و يكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية ٢

منه فى خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم فى هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لاتنزل فى الماء لاحتياجها الى ان تنحى من تحتها ماء كثير وذلك لايطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررنا ظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ماقاله الحكماء اندفع عنه الاعتراض المذكور ان عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى فى الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله فى الراسب ومباينات يخلقها الله فى اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائى (للهواء اعتماد صاعد لازم و يلزمه ان لايصعد ولايطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها و يصعد) و يطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد و يرسب المتسفل (وقد عرفت مافيه) وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال (كيف) اى كيف لايتوجه عليه ماقد عرفته (والهواء الذى فيه) اى فى الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب فى الماء (ومنعه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوى ولاسفلى (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (و يرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المقسور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذى فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولاشك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذى هو فى الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال)

❊ سيالكوتى ❊

النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك **قوله** (فى هذين القسمين) اى المثل والاخف **قوله** (فتأمل) اى فى المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان فى صورة المساواة فى موضع الماء ملاقيا بسطحه سطحه وفى صورة الخفة كان طافيا بقدر الخفة وراسبا بقدر ما يساوى ثقل الماء **قوله** (فى الاجرام الصلبة) واما الاجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضى للخفة كما فى البسائط **قوله** (لم يكن الاجزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول فى الحيز الطبيعى **قوله** (ان لم يتأت له الانفصال الخ) وان تأتى انفصلت و بقى ماعداها راسبة فى الماء **قوله** (و بما قررناه) فى حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ **قوله** (ان حمل كلام ابى هاشم الخ) بان لايراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل بالنسبة الى الماء و يقيد ايجابهما للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فبارادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء اندفع الاعتراض الثانى لان الف من خشبا ابس اثقل من حديد وان كان اكثر وزنا منه و بالتقييد بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر **قوله** (بما يتعلق به الخ) هذا التقييد للمبالغة فى صعوده والوكاء بكسر الواو وما يشد به

٢ كان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل على تقدير تساوى الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس

قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل) اراد بالميل المدافعة اذ قد سبق ان المعدوم فى الجسم اذا كان فى الحيز الطبيعى هو المدافعة واما مبدؤها فلا دليل على انتفائه حينئذ

قوله على ماقاله الحكماء) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوى للجسم فى الحجم

قوله ويرد عليه ان الزق الخ) الظاهر ان هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا والوكاء بكسر الواو والمد الذى يشد به رأس القربة

قوله لضغط الماء) ضغطه يضغطه ضغطا زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذى اورده المصنف اشارة الى ماذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه و يدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ فى الاشارات صريحا بما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مثلا لابطبعه كذبه ان الاكثر اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا

قوله للاصغر اقوى) اذ لاشك ان دفعه الى فوق الذى هو خلاصة معنى الضغط اسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لايلتفت اليه

الجبائى (لايولد الاعتماد شيئا لاحركة ولاسكونا بل المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) اى نشاهد التوليد (فى حركة اليد لحركة المفتاح) فانه مالم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لامن الاعتماد (و) كما نشاهده (فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده) الحجر (ماطبعا اوقسرا) فان ذلك السكون لايحصل مالم يوجد حركته فهو متولد منها لامن الاعتماد الذى فى الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود) يمكن انتصابه قائما على رأسه منفردا فنصب كذلك (وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وماهو) اى سقوطه الى تلك الجهة (الا للميل الذى احدثه فيه الاعتماد عليه الثانى حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ مالم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والمتأخر لايولد المتقدم) وفيه نظر اذ لاتأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولايصح عكسه فجاز ان تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (يتولدهما) اى يتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكيهما) فان متمسك الجبائى دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا ايضا لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة وهى ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ و يتولد من حركة يده حركة ماعليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لايجوز ان تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لماعليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم لانسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم ان حركة اليد لاتكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائى

❊ سيالكوتى ❊

رأس الزق والوطأة بوزن الفعلة الضغطة او الاخذة الشديدة **قوله** (كما نشاهده الخ) تصوير الحكم الكلى بجزئى منه للايضاح لا لاثبات له به ولعله يدعى بداهته **قوله** (فعلمنا ان حركة العمود الخ) فيه اشارة الى ان هذا الوجه ينفى مذهب الجبائى ولايثبت مذهب ابى هاشم **قوله** (الثانى حركة اليد الخ) اى اذا حركنا باليد حجرا من جهة الى اخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جار فى كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولايجرى فى حركتين لجسم واحد تولد احديهما الاخرى كالحجر الصاعد فهذا الدليل ايضا لا يثبت مدعاه الا اذا ضم اليهما انه اذا لم تولد الحركة الحركة فى هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت توليد الاعتماد فى بعض الصور ثبت فى كلها اذ لافارق **قوله** (متمسك الجبائى الخ) وهو المشاهدة **قوله** (و يتولد من حركة يده الخ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فعل فعلا آخر وليس ههنا حركتان احديهما حركة اليد وثانيهما حركة الشعر والاظفار بل هى حركة واحدة ينسب الى اليد بالذات والى ماعليها بالتبع كحركة راكب السفينة **قوله** (كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ماسبق منعا للزوم التداخل

قوله لسكونه) اللام فيه وكذا فى لحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز فى نشاهده باعتبار رجوعه الى التوليد

قوله لوجهين الاول الخ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكون الحجر المرمى عندما ينزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه بحث وهو ان المدعى عام وهذا الدليل خاص الا ان يحمل على ان المراد نفى مذهب الخصم اعنى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة و يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر اما فى التوجيه الاول فلان مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقى حينئذ بلا دليل واما فى الثانى فلظهور المنع فى انعدام الفرق

قوله الثانى حركة اليد الخ) فيه بحث لان حركة الماء فى الزراقات الى فوق بسبب جذب مافيها قسرية متولدة من حركة مافى الانبوبة ولايجرى فيه الدليل الثانى اللهم الا ان يحمل على نفى مذهب الخصم وفيه مافيه

قوله وفيه نظر) الاولى ان لايذكر النظر ههنا حذرا عن شوب اللغوية فانه سينقله عن الآمدى بعد اسطر

قوله لتمسكيهما) قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع ان الجبائى يدعى البداهة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك ابى هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثانى يجتمع مع متمسك الجبائى كما لايخفى

قوله فقال على الجبائى الخ) فان قلت لعل الجبائى يتشبث بتوليد حركة جالس السفينة على لوح املس منها من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال ماذكره فى مثال حركة اليد والمفتاح فان مدعى الجبائى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فالابطال فى صورة ابطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة فى المثال المردود عند المحققين نعم للجبائى ان يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على ان الشارح لما صرح باعتماد اليد على ماعليها من الشعر؟

(فى الحجر المرمى) بالقسر (الى فوق ثم عادها و يا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هى متولدة (من الاعتماد الهابط) الذى فى الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذى قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة فى الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجب ان يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بان تتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع (واما الثانى فلان الاعتماد) الهابط الذى فى الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا) اى فى ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) فى الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما فى المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتى يجب تساويها فى الاحكام (فقد تنتهى) الحركة الصاعدة فى الضعف (الى ما يوجب) اى الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التى هى ضدها دون الصاعدة التى هى مثلها فان الشئ لا يؤثر فى مثله الا اذا كان قويا فى الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائى (والاعتماد اللازم) الذى فى الحجر (مغلوب فى الاول) اى فى ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذى افاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق فى دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات مامر فى توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتلب) لانه يقتضى الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا (وقال الجبائى لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب فى اول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوى (وعنده) اى عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين لما حد التساوى فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) اى الاستدلال الذى نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائى لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ يجب توليد الاعتماد لهما) اى للحركة والسكون (خلاف اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة

۲ والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها

قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار) لا حيوة فيها فلا يتعدى اليها حكم القدرة حتى تكون متحركة بالقدرة مباشرة

قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة فى الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان فى آنين فى مكانين او الكون الاول فى المكان الثانى وعلى هذا لا شبهة فى تعدد الحركات المتصاعدة فى الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم

قوله منضمة الى مقاومة ما فى المسافة الخ) هذا الانضمام اكثرى وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء فى مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين واو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكدا او متحركا الى خلاف جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا فى اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد مقاومة ما فى المسافة ايضا

قوله ولا شئ هناك غيرهما) فان قلت لم لا يسندون السكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم نفى وجوب السكون ولا جه او جوب السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة

﴿ سيالكوتى ﴾

وما ذكره الآمدى منعا للبعدية لم يلزم التكرار **قوله** (ولا شئ هناك غيرهما الخ) اى يمكن اسناد السكون اليه ولا يرد انه يجوز ان يكون لطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هى لا تقتضى شيئا من الحركة والسكون ولانه يجوز ان يكون اثرا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبنى على ان السكون وجودى والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية **قوله** (غالب) هذا يقتضى وجود الاعتماد الهابط وقد سبق ان مذهب الجبائى التضاد بين الاعتمادات مطلقا وبهذا الوجه ايضا ينصر خلاف مذهب **قوله** (لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم الموافقة قيل ربما نصر ولم يقل واستدل عليه

للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) اولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمى فلا محذور فى تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثانى ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا فى آن ومغلوبا فى آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا ﴿ المقصد الرابع ﴾ الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز) اى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وانما اعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصرى (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذى ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة فى سطحه الثانى شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمى الثانى الشكل الباقى على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية ﴿ المقصد الخامس ﴾ الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) فى ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بان يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم ﴿ النوع الثانى ﴾ من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال فى المباحث المشرقية اللائق ان تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهى الالوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال

قوله فهناك امور ثلاثة) بل اربعة رابعها عدم المقارنة الا ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

قوله واللين ليس كذلك) اى ليس بمبصر وفى هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابهرى بجواز كون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاولين لينا عدم كون اللين محسوسا بالبصر قطعا لا ان انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتى يرد ما ذكر

قوله بذكر الكيفيات المذوقة) سيأتى وجهه فى اول المذوقات

﴿ سيالكوتى ﴾

(فمن جوز الخ) الاظهر ان يقال فمن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال المولد لهما الحركة جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدا للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب **قوله** (ابعد من الثانى) لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جنس واحد **قوله** (ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجويز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم **قوله** (واما قضية التعادل الخ) اى لا نسلم ان المغلوب لا يكون غالبا الا بعد التعادل **قوله** (كيفية بها الخ) كونها مغايرة للممانعة بناء على ان الممانعة انما تتحقق حال الغمز والصلابة ثابتة فى الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شأنه قبول الغمز فيكون لكيفية زائدة **قوله** (قال الامام الرازى الخ) المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة واللين والتحقيق ان الاربعة الاخيرة ليست منها **قوله** (اللائق ان تردف الخ) سيجئ وجهه فى بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجها لتأخير المذوقات لا لارداف المبصرات الا ان يضم شئ آخر معه مثل ان يقال المشمومات اقل بحثا من المذوقات فلذا اخر عن الكل والمبصرات امور قارة

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا فى الاطراف اعنى النقطة والخط والسطح فقيل هى ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا و بالعرض لا اولا و بالذات قلت معنى المرئى بالذات و بالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا و بالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا و بالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هى بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهى مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تعريفهما) اى تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفى به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر فى مباحث الحرارة (وما يقال) فى تعريفهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف فى جسميته ولا فى شئ آخر بل فى شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه

سيالكوتى

والبحث عن الحرارة اهم فلذا قدم المبصرات على المسموعات **قوله** (تتعلق بشئ آخر) وليس المراد ما هو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشئ واحد والشئ الآخر متعلق بالشئ الاول بحيث يتصف بسببه بما هو اثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقهما بشئ آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو اثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وان حمل على ان الشئ الثانى تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالتبع اذا كانت احوالا للمرئى بالذات **قوله** (ولهذا انكشف الخ) دليل انى على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بانفعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هى تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة فى الحاسة بنفسها لا بتبع صورة اخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة بتبع صورة اخرى كانت محسوسة بالعرض **قوله** (لا يفى به ما يمكننا) لان الحاصل فى الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتها فهو تصور بالكنه الاجمالى وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله **قوله** (كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير المضئ فيما وراءه كالهواء والماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فمنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضئ كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه يحتاج فى ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته و يصير به شفافا بالفعل بلا توسط امر آخر فيكون كمالا ذاتياله بخلاف اللون فانه كمال للملون من حيث ملونيته ليس بكمال ذاتى له بل بواسطة الضوء ولذا فسره فى الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان يصير الجسم مانعا لفعل المضئ فيما يتوسط ذلك الجسم بينه و بين المضئ **قوله** (والمراد بكونه كمالا اول الخ) اى ليس الاول ههنا بالقياس الى الكمال

قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام فى الملخص ان الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل فالاولى حينئذ ان لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعا ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفه به وهى معتبرة فى الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير

قوله الى غير ذلك) اراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلا واما ما يتوهم من ابصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون و كاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه

قوله انما تبصر بواسطتهما) مبنى على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

كمال ذاتى لا عرضى (او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن ان اللون بعكسه) اى كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا (فتعريف بالاخفى) كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما فى قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين)

القسم الاول

فى الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما فى رؤيتها او وجودها على ما سيأتى لانها اكثر وجودا فى الاجسام التى عندنا (وفيه) اى فى القسم الاول (مقاصد) ثلاثة ❊ الاول قال بعض) من القدماء (لا وجود للون) اصلا بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما فى زبد الماء) فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (فى الثلج) فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا (و) كما (فى البلور والزجاج المسحوقين) سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (فى موضع الشق من الزجاج) وفى بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة فى صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء فى عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اى يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعنى ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ فى اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد و (قيل السواد لون حقيقى فانه لا ينسلخ) عن الجسم البتة فدل

سيالكوتى

الثانى كما فى تعريف النفس والحركة بل ان لا يكون كمالا بواسطة امر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على ما فى الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله اول تبديل مخل **قوله** (يتوقف ابصارها) اى بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون **قوله** (ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئيا بالذات اذ لا دخل فى جعل مباحثهما قسمين الاشتراط المذكور **قوله** (اورد كلا منهما الخ) اى تنبيها على تغايرها باعتبار الشرطية والمشروطية **قوله** (مع كونها مشروطة بها) والشرط مقدم على المشروط بالطبع **قوله** (لانها اكثر الخ) فان ما سوى الهواء كلها ملونة والمضئ منها ليست الا النار وكون اللون مشروطا فى وجوده او ظهوره بالضوء لا ينافى عمومه كما لا يخفى **قوله** (لم ينفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقى سطوح الاجزاء المتصغرة الموجب للتفاعل بخلاف الثلج **قوله** (مع كونه ابعد الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة **قوله** (وهو عدم الخ) لا يخفى ان فى البياض المتخيل كان المرئى هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافية فالمرئى موجود وكونه بياضا متخيل واما فى صورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء امر عدمى فلا يتعلق الرؤية بالسواد اصلا الا ان يقال ان رؤية السواد كرؤية الظلمة متخيل والمتحقق ههنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يخفى انه سفسطة **قوله** (وايضا فان الخ) اشار بتقدير الواو ولفظة ايضا الى ان الفاء فى قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اما بمعنى الواو او لمجرد التعقيب فى الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الى الوهم لانه ليس علة لاخراج الماء والهواء فانه بديهى وان كان الواو من المتن فزيادة الشارح قدس سره لفظ ايضا والفاء لزيادة الكشف

قوله اى كيفية يتوقف ابصارها) اى ابصارها بالذات و به يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات

قوله لانها اكثر وجودا فى الاجسام التى عندنا) هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضوء فى وجوده اذ لو اشترط به فى ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت اكثرية اللون من الضوء فى الاجسام التى عندنا حتى يجعل سببا لتقديمه عليه ففى قوله او وجودها تأمل هذا وسيجئ ان الضوء مشروط باللون فى الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

قوله لم ينفعل بعضها عن بعض) فى حواشى التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوى

قوله وايضا فان الثياب الخ) اشار بايراد لفظ ايضا مع انعدامه فى عبارة المصنف الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل انى كما ان الاول دليل لمى وكل منهما يفيد المدعى

ذلك على انه حقيق (بخلاف البياض) فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها
واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لايدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض
الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس
وزرنيخ مصعد و بان انسلاخ البياض لايدل على انه تخيلى لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل
للشئ لايجب ان يكون عاريا عنه والاامتنع اتصافه به فلايكون قابلا له (وقال ابن سينا فى موضع
من الشفاء) اى فى فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لااعلم حدوث
البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلى فلايثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا فى شئ
من الصور (و) قال (فى موضع آخر) اى فى المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث
البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا
(يصير ابيض بعد سلقه) واغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخلا حتى يتخيل فيه
البياض (لانه بعد الطبخ اثقل) مما كان قبله وماذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لودخلت فيه
هوائية و بيضته لكان ذلك خثورة لاانعقادا (الثانى الدواء المسمى بلبن العذراء) و يتخذه اهل الحيلة
(وهو خل طبخ فيه المرد ارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا فى الغاية (ثم يخلط) هذا
الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلى) اولا ثم طبخ فيه المردارسنج ثانيا وصفى غاية التصفية حتى يصير الماء
كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يجف) بعد الابيضاض
(فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يجف بعد الابيضاض لكنه لايجف الا
بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفى المباحث المشرقية انه اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه
المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا
ومتفرقا فى الخل ولالان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء

❊ سيالكوتى ❊

والايضاح **قوله** (فان الابيض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعدا
للبياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الذاتى لانه لايصح الكبرى اذ مايمكن للشئ لايجب خلوه عنه
بل العروض والاتصاف والمعنى ان الابيض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب
والتبادل وكل مايعرض له الالوان كلها يجب ان يكون خاليا عنها على التعاقب لئلا يجتمع الضدان
فاذا عرض له ماسوى البياض يجب خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه
لايعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قيل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة فالحاجة
الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انصباغ الابيض بالالوان وهو لايستلزم انسلاخ البياض
عنه لجواز ان يكون باستتاره **قوله** (والقابل للشئ الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض منسلخا
بمنع كبرى دليله فاللايق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبان انسلاخ الخ لانه تسليم
للانسلاخ ثم ان هذا البحث مندفع بما قررناه لان المعلل لم يقل بان القابل لكل شئ يجب ان يكون
عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب **قوله** (والاامتنع الخ) لان القابل بمعنى
المعروض اذا وجب خلوه عن العارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلايرد ماتوهم ان
المراد ان القابل مادام قابلا يجب خلوه فلاينافى اتصاف ذاته به فانه مبنى على ان يراد بالقابل المستعد
قوله (لااعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلايرد ان الحدوث يقتضى وجوده
فى الخارج فيكون لونا حقيقيا **قوله** (كونه شفافا) اى غير ملون **قوله** (خثورة) الخثور
سيطر شدن مايع والماضى خثر وخثر بضم العين **قوله** (المردارسنج) وقد يسقط الراء الثانية معرب مرده
سنك والقلى بالكسر كالى شى يتخذ من حريق الحمض والمرتك كمقعد المردارسنج **قوله** (كاللبن
الرائب) قال ابوعبيدة اذاخثر اللبن فهو الرائب **قوله** (وفى المباحث المشرقية الخ) اشارة

قوله فان الابيض قابل الالوان كلها) قد يجاب
عنه فان الابيض انما يقبل من الالوان ماسوى
البياض الذى فيه فلايلزم الاعراؤه عنها وان
اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل
منعنا الكبرى وهو ظاهر

قوله والاامتنع اتصافه به) فيه نظر لان القضية
مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام
قابلا وهو حق

قوله سوى طريق التخيل) يعنى ان الذى
يرى من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم
بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شئ ونحن
نتخيل شيئا ونسميه بياضا

قوله خثورة) الخثورة نقيض الرقة

قوله فيه القلى) القلى الذى يتخذ من الاشنان

قوله كاللبن الرائب) قال ابوعبيده اذا خثر
اللبن فهو الرائب

قوله لان ذلك كان منحلا) قيل عليه يجوز
ان يكون التفرق فى الخل قبل الخلط مانعا
من دخول الهواء لميعانه وعدم خثوره وغلظه
وفيه تأمل

القلى اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذى قالوه
ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعلمه اذ المفروض
انه لااعتماد على الحس والا وجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى
السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) اى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها
الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر فى سواد ضعيف
ثم لايزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) اى يأخذ من البياض الى الحمرة
ثم الى القتمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية
ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لايجوز اختلافها الا باختلاف مايتركب عنه الالوان
المتوسطة فان لم يكن الابياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذى قد استحال ببعض
الوجوه لم يمكن فى الاخذ من البياض الى السواد الاطريق واحد لايقع فيه الاختلاف الابالشدة
والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولايتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف
على شوب من غيرهما ولابد ان يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء مايظن انه مرئى
وليس سوادا ولابياضا ولامركبا منهما الاالضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان تتركب الالوان
وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لاغير
وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى
تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء وصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك
غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر
ماسيأتى تفصيله فقوله (ولولا اختلاف ماتتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لاتحد الطريق)
اشارة الى مانقلناه عنه (الرابع الضوء لاينقل السواد تجربة) اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل
اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود (فلولم يكن الاسواد و بياض) على الوجه الذى
ذكر (وجب ان لايصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هى لاجل اختلاط
الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب ان لاينعكس الا
البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازى وفى هذين الوجهين ايضا نظر لجواز
ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز

❊ سيالكوتى ❊

الى تقرير الوجه الثانى بطريق آخر **قوله** (جاز ان يكون الخ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان
لايكون البياض فى الصورتين متخيلا بذلك الوجه لا ان لايكون متخيلا اصلا والمطلوب هذا ليثبت
كونه لونا حقيقيا **قوله** (ولابد ان يكون ذلك الشوب الخ) بناء على ان المختلط من المرئى وغيره
لايكون مرئيا وفيه بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم على ماسيجئ **قوله**
(امكن ان تتركب الالوان) اى الصناعية و تتعدد الطرق الصناعية فلايرد انه انما يتم على تقدير
كون حدوث البياض بطريق التخيل **قوله** (انما هى لاجل اختلاط الشفاف) اى الجسم
الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافا محضا نفذ الهواء المستضئ فيه فيتخيل البياض واذا كان
مظلما كان سوادا واذا اختلطا يختلط الالوان المختلفة على حسب مراتب الاختلاط **قوله** (فوجب
ان لاينعكس الخ) اذ لاانعكاس الاعن الموجود ولاموجود الا السواد ولاانعكاس منه او الضوء الذى
يخيل انه بياض فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل فى خصوص الانعكاس
ولايجب ان لاينعكس الا البياض نعم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانما هو تخيلى وهذا ماذكره الامام
قوله (ان يوجد هناك) اى فى صورة الاتحاد بطريق آخر غير الاغبرار وصورة الانعكاس
امور مختلفة **قوله** (وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجود انما هو السواد او الضوء الذى يخيل

قوله ولقائل ان يقول الخ) هذا مأخوذ
من كلام الامام الرازى فى الملخص وقد يجاب
عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الافيما
يعرف له سبب التخيل اما لمجرد تجويز السبب
فلا والافلا علم لان من فقد حسا فقد فقد علما وهو
منه سفسطة

قوله ولامركبا منهما الاالضوء) هذا مبنى على
المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو
السواد والبياض والباقى تركب منهما

قوله امكن ان يتركب الالوان الخ) وقد تركب
الالوان وتعدد الطرق فوجب ان يجعل الضوء
غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت
حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلى

قوله ليس فى اجزائه اشراق) هذا يخالف
لما سيذكره من ان فى الخضرة مخالطة
السواد المشرق للصفرة اللهم الا ان يحمل
على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب
اشراق الاجزاء والثانى على اثبات اشراق
المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق
فى كل واحد من الاجزاء لايستلزم انتفاءه عن
المجموع ولايخفى بعده واعلم انه لم يصرح فى شئ
من الطرق الثلثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل
التعرض لها ههنا باعتبار ان الخضرة المذكورة
فى الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم ان
الاظهر ان يقال فى الطريق الثالث ومن الصفرة
فالخضرة فالنيلية الا انه اكتفى بماذكره من تولد
الخضرة من الصفرة

قوله الضوء لاينقل السواد تجربة) قال الامام
فى الملخص الارجوانية والفيروزية والخضرة الناصعة
والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من طباع
الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة
والكهبة والعودية والسواد وامثالها مظلمة
ولذلك لاينعكس الى غيرها

قوله وجب ان لايصير المنعكس اليه احمر
واخضر) واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون
هناك شئ مرئى غير السواد والبياض على الوجه
الذى ذكر اعنى على طريق التخيل وليس غير
الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهما
فثبت بياض ليس اصله ضوأ

قوله فوجب ان لاينعكس الا البياض) قيل
لم لايجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل
فى خصوص الانعكاس فلايجب ان لاينعكس
الا البياض

ذلك فى اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل فى الجص والنورة) من البياض (مالا يفعله السحق والتصويل) اى الدق فليس بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء المضئ والاكان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل مايفعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة فى الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضئ تأثير فى التبيض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) اى ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة) وهى زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس فى هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتى لى كلام فى هذا المعنى اشد استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى فى تلك الامثلة بياضا وليس فى هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازى كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده فى ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) اى منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة (والقول بان ذلك) اى اختلاط الهواء المضئ بالاجزاء الشفافة (احد اسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذى قلنا به (ابعد مما يقوله الحكماء فى كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الالوان فى الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التى فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض فى الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) اعنى وجود السواد والبياض (قال) اى بعضهم (هما الاصل والبواقى) من الالوان (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا اختلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفئ الغمام) الذى اشرقت عليه الشمس (والدخان) الذى خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء فى الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقتمة و) مع (غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) اى الصفرة (سواد

❊ سيالكوتى ❊

انه بياض فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلا **قوله** (ان الطبخ افادهما تخلخلا الخ) وما قيل انه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخلخلين فان الطبخ يكسر الحجم دون السحق فمناف لما قالوه فى بياض الزجاج المسحوق **قوله** (افادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة **قوله** (وارتفاع الامان الخ) لانه حكم بوجود البياض فى الامثلة المذكورة ولا بياض فى الحقيقة فيكون متهما ولا بشهادة لمتهم **قوله** (وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان اصل البياض هو الضوء الذى استحال ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة فى الاشياء ليس بضوء فانه كالتصريح بان البياض فى الامثلة المذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد انه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصرح مذكورا ههنا ولا يخفى بعده **قوله** (وجعله بياضا حادثا) حيث قال لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال ايضا فى بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض يعرض ايضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة **قوله** (وليس فى هذا سفسطة) لانه لم يقل بانه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه امر موجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشفة **قوله** (والبواقى تحصل بالتركيب) قياسا للالوان الطبيعية على الصناعية **قوله** (كفئ الغمام) اى كاختلاطهما مع الضوء فى الغمام **قوله** (وان خالطها اى الصفرة سواد مشرق) هكذا فى المباحث المشرقية وما ذكره الشارح قدس سره

قوله والاكان السحق الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فان الطبخ يكثر الحجم بخلاف السحق

قوله وهو انه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصرح به ههنا

مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التى هى الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة سواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقى بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) اعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات فى الحس) هى الوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة) فهو من هذا القبيل) اى مما تركب منها (فشئ لا سبيل الى الجزم به) ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هى لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه ❊ المقصد الثانى ❊ قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) فى نفسه (فاللون انما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وانه) اى اللون (غير موجود فى الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) فى الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لانراه) فى الظلمة (فذلك) اى عدم رؤيتنا اياه (اما لعدمه) فى نفسه (او لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) اذ لا عائق هناك سواه (والثانى باطل لان الهواء) المظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس فى غار مظلم يرى من فى الخارج) اذا اوقد نارا وقع عليه ضوءها (والهواء الذى بينهما) مع كونه مظلما (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازى انه) اى الضوء (شرط رؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتيقن (عدم رؤيته فى الظلمة واما عدمه) فى نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية فى الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون فى نفسه (والجالس فى الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) اى بالجالس فى الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئى) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضئ بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون (انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) ايضا (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التى هى فى ضمن هذه الطبقات (تنتفى فى الظلمة) لانتفاء شروطها التى هى طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا فى ضمن الخاص ولما

❊ سيالكوتى ❊

سابقا من قوله ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى اجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور فى الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة **قوله** (اذ لا عائق الخ) فيه بحث اما اولا فلان عدم العلم بعائق سواه لا يدل على عدمه فى نفسه الا ان يبنى الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها الا بحصول الظلمة واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى كما سيجئ **قوله** (وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجئ هو الذى اقيم على عدم كونه عائقا فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والا فلا نعم لو اثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجها آخر لعدم عائقيتها فانتفاء الرؤية الخ اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه فى نفسه او لوجود العائق فقوله والجالس فى الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار **قوله** (لانتفاء الثانية الخ) فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم التوقف حتى تثبت الشرطية

قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد فى عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضئ وكل لون مضئ قال الامام فى الملخص لما قدحنا فى الكبرى توقفنا فى هذه المسئلة وقد يقال الحق فى المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا فى مفهوم اللون مقوما له فلا وجود لشئ من الالوان فى الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخلا فالضوء شرط فى صحة كونه مرئيا لا فى تحققه فى نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون امر مستبعد جدا والا لتأتى مثله فى الضوء فيلزم ان يكون ضوء الشئ بعد الغيوبة عن الابصار معدوما وكذا فى سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدم الرؤية فى الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس بمرئى مع انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من ان اللون يحصل بحصول آثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقلما يحدث فى المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية

قوله مع كونها امرا عدميا) يشير الى ان الاستدلال مبنى على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى كما سيجئ من المصنف الابناء على ان اثبات عدميتها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال

قوله وهو مختار الامام الرازى) قال فى المباحث المشرقية الاقرب ان يكون الشئ ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك قال الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجئ جوابه فى المقصد الثالث من القسم الثانى

احتمل ان يكون للون طبقة توجد فى الظلمة فقط ولا يحس بها فوجد اللون المطلق فى ضمنها قال (و يحدس منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ماذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئى الذى هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر يخلقه الله فى الحى) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التى اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتى فى مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لها فى مواضعها) فعليك برعاية قواعد اهل الحق فى جميع المباحث وان لم نصرح بها ﴿ المقصد الثالث ﴾ الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على انه امر عدمى رؤية الجالس فى الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اى لا يرى الخارج الجالس (وماهو) اى ليس الحال المذكور من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء وحينئذ ينتفى شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى) لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اى بالمرئى لا الظلمة المحيطة بالرائى ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج فى الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التى نتخيلها امرا محسوسا فى الهواء وليس هناك امر محسوس الا نرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى فى حال التغميض شيئا فى جفوننا بل لنا فى هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال فى تخيلنا الظلمة امرا محسوسا ﴿ فرع ﴾ منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتى تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى فى النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها

(ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان فى النهار منفعلا عن ضوء قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذى يرى فى البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى فى الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان فى البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (عما من شانه الخ) احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شانه الضوء اذ الشفافية ليس من شانها الضوء كما صرح به الشيخ فى الشفاء وقال الجسم اما شفاف او ماون او مضئ **قوله** (اى ليس الحال المذكور الخ) اشار بذلك الى ان الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عائقة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على شئ منهما بل على عدم الرؤية فقط **قوله** (او لوجود العائق عن الرؤية بينهما) والعائق عائق للجانبين **قوله** (لم يكن هذا القول بعيدا) وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى الظاهر ان يكون عائقا للجانبين كما هو شأن العائق **قوله** (وقد يستدل الخ) خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء فى الجسم مع عدم انضياف صفة اخرى اليه كان حاله الظلمة التى نتخيلها مرئية واذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولا شك فى تحقيقه حال خلو الجسم عن الضوء

قوله ولما احتمل ان يكون) وايضا احتمل ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا

قوله مع ان لقائل ان يقول) وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه فى الثانى بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه فى الاول توهم ان اللون فى الثانى اشد منه فى الاول لكن اذا تؤمل فيه تأملا شافيا تميز اللون عن الضوء وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء

قوله ولا عكس) قيل لا دخل له فى المقصود بل ربما كان مضرا فيه لايهامه ان الظلمة عائقة عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما سيشير اليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من فى الخارج ولا يمكن المعارضة فى الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص فى الغار مستضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة اصلا

قوله الا لانه ليس امرا حقيقيا) فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية

قوله بانا اذا قدرنا الخ) فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تحقق وقد تخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى *وجعل الظلمات والنور* فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف

قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا على انها امر عدمى قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فلعل نفى الاشتراط مبنى عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده

يدرك الهباء المستضئ بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثانى ثم يجعل بيان حال الظلمة فى كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث

﴿ القسم الثانى ﴾

من قسمى المبصرات (فى الاضواء وفيه مقاصد) اربعة ﴿ الاول زعم بعض الحكماء ﴾ الاقدمين (ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ ويبطله وجهان ❊ الاول انها) اى تلك الاجسام الصغار التى هى الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوأ اكثر استتارا والمشاهد عكسه) فان ما هو اكثر ضوأ يكون اكثر ظهورا (وفيه نظر فان ذلك) اعنى ستر الجسم المرئى ما تحته (شان الاجسام الملونة) فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التى ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها (فان صفيحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثانى لو كان الضوء (جسما لكان حركته بالطبع) اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والتالى باطل) لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة فى الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم (ومما يقوى ذلك) اى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) فى البيت (من الكوة ثم سددناها) دفعة

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ولا يخفى على ذى فطنة الخ) وذلك لان القسم الاول منعقد للالوان والفرع المذكور من احكام الالوان كالمقصد الثانى اذ الحاصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة بالضوء وبعضها بالظلمة واما ان يكون الظلمة وجودية او عدمية فمحل ذكره القسم الثانى المعقود للاضواء فذكره ههنا استطرادى لبيان ان كونها شرطا لرؤية البعض مبنى على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون الا وجوديا **قوله** (تنفصل عن المضئ) لا بد لهم من القول بتجددها فى المضئ لئلا يلزم الانقطاع او وجود الاجسام الصغار الغير المتناهية بالفعل فى مثل الشمس وهو سفسطة لا سيما فى الكيفيات لعدم قولهم بالكون والفساد فيها **قوله** (وتتصل بالمستضئ) من غير ان تداخله ولذا لا يستضئ عنه فيكون الجسم المستضئ مع الضوء اكبر مقدارا منه اذ لم يتصل به فقيل لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم باطل ليس بشئ **قوله** (لو كان جسما محسوسا الخ) بخلاف ما اذا كان جسما شفافا كالافلاك فانه لا يشتغل الحس به اصلا **قوله** (انما هى للعيون الضعيفة) بواسطة ان الحجاب بالصفيحة يوجب لطافة الروح البصرى وصفاءه عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ فى تلك الصفيحة لانها ليست بحجاب وساتر لما وراءه **قوله** (جسما) اى جسما متحركا ينفصل من المضئ **قوله** (اذ لا ارادة الخ) يعنى ان انتفاء الارادة والقسر معلوم بالضرورة فان المصباح المضئ للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب انفصال شئ عنه ولان الحركة الارادية والقسرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقسر شدة وضعفا وليس حال الضوء كذلك **قوله** (كانت حركته الطبيعية الخ) لان الحيز الطبيعى لكل جسم واحد **قوله** (بجواز ان يكون الخ) لا خفاء فى ان الكلام فى وقوع الضوء من مضئ واحد والتزام

قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء فى المقصد الثانى الذى هو من مقاصد القسم الاول اعنى مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطا للرؤية او للوجود اى لرؤية الالوان او وجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهية مقابله ايضا مقصودا اصليا فى بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا للرؤية مقصدا او يجعل بيان انه ما هو فرعا وبهذا يندفع ترجيح اسلوب المصنف بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها اذ مراد الشارح اولوية ما ذكره بالنظر الى الاسلوب الذى سلكه فى الضوء

قوله ان الضوء اجسام) قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم

قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن) نقل عنه رحمه الله ان وجه الاستعانة اما ان تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها فى الشفاف او لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية يكون حينئذ اعظم فيرى المرئى اعظم وفى شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة

قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما) قيل لقائل ان يقول يجوز ان يكون لجسم الضوء خاصية الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهورا عند ما ازداد لتلك الخاصية او لا يرى ان الاعراض المرئية تمنع من رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع ان الضوء لا يمنع لما ذلك الا لخاصية فيه

قوله اذا غلظت جدا الخ) ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفاف مطلق لا لون فيها اصلا بخلاف صفيحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لونا ما وان كان ضعيفا فعلى هذا لا يلزم ان يكون الاكثر ضوأ اكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا لشدة الاحساس وهذا القدر يكفى فى الاستدلال لو لا ما اشرنا اليه سابقا

قوله بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها) اراد انها حجاب لها فى الجملة وبالنسبة الى احساسها بدونها لا انها حجاب لها بالكلية او بالنسبة الى ٢

واحدة (فانه) اى ذلك الجسم الذى فرض انه النور (لايخرج) من البيت لاقبل السد ولابعده وهو ظاهر (ولاتعدم ذاته) والالزم ان تكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولايبقى ايضا على حاله الذى كان عليه (بل) تعدم (ايفيته) التى كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضئ الزائلة بزوالهـا هى الضوء واذاثبت ذلك فى بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعدم التفاوت (وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيـا) اى وجه الارض ومايتصل بها (فى اللحظة وحركته) اى حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لاتعقل فيها) اى فى تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه و بين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لادليلين مستقلين لان الاستبعاد لايكون دليلا عـلى مايطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسمـا (بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضئ) العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (و يتبعه) اى يتبع الضوء المضئ (فى الحركة) اى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح (و ينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه فى المقابل) اى حدوث الضوء فى القابل المقابل للمضئ فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضئ (عال) كالشمس مثلا (تخيل انه ينحدر) من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرأيناه فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث فى القابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) فى الجسم القابل (تابعـا للوضع من المضئ) اى لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر (ظن انه يتبعه فى الحركة) و ينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث فى مقابلة المستضئ) الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث فى مقابلة المضئ بذاته (والمتوسط) الذى هو هذا المستضئ بالغير (شرط فى حدوثه) اى فى حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضئ اعنى الجسم الذى انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمه انتقالا) وحركة للضوء من المستضئ الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التى ذكروها فى حركة الضوء (و يرد) ايضا (عليهم الظل) نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفـاق على انه ليس جسمـا) فان اجابوا بانه لاحركة له بل يزول عن موضع و يحدث فى آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء ايضا ﴿فرع﴾ على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بانه) اى الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) فى الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير و بين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفى والآخر ظاهر لابسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره و بالغ الغاية فى ذلك بهر الابصار حتى خفى اللون لالخفائه فى نفسه بل لعجز البصر

﴿ سيالكوتي ﴾

انفصال اجسام مختلفة الطبايع من جسم واحد بالطبع مما لايجترى عليه عاقل **قوله** (اى يتحرك بحركته) اى بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالتبع لاتقتضى ان يكون المتحرك جسما **قوله** (اذ لو كان منحدرا الخ) يعنى لادليل على انحداره الا الحس ولو كان كذلك لرأيناه فى وسط المسافة

٢ احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا اقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون القوية بدونهـا اقوى من احساسه بها لانها حجاب فى الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها اقوى من احساسها بدونها بل قد لايكون لهـا احساس بدونها لانهـا وان كانت حجابا فى الجملة الا انهـا تدفع المانع من رؤيتها باحد الوجهين المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها اقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

قوله والثانى باطل) قال القطب فى حواشى حكمة العين لانسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشـارح ولا قاسر معه بقسره اشارة الى دفعه لكن الكلام فى اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم

قوله ولاتعدم ذاته والا الخ) قيل لم لايجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضئ كالشمس او ينقلب هواء عند عدمهـا كالنار عندما حال شئ بين اجزائها الممتدة على المصباح او يكون الضوء جسمـا مكيفا يشترط رؤيته لكيفيته فيزول فلا نرى وقوله وهو مرادنا ممنوع وانت خبير بما سيصرح الآن من ان المدعى الاستبعاد لاعدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لادليلا فبهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لايخفى

قوله لرأيناه فى وسط المسافة) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة لحظة الحركة فى الغاية

قوله فاذا زالت الخ) جملة معترضة فاعلم فعلم المرء بنفسه

قوله زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر) قيل هذا الضوء مشاهد استمراره فلو جوز انه ينتفى ويوجد بدله آنا فآنا لجاز مثل ذلك فى الجسم المتحرك بعينه اذ لافرق بينهما فى ذلك عند بديهة العقل

قوله وادعى ان الظهور المطلق الخ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

قوله هو اللون الظاهر) مقتضى ماسبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على ان مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب

عن ادراك ما هو جلى فى الغاية هذا تقرير مذهبهم (و يبطله انه) اى القائل به اعترف ان ثمه امرا متجددا) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوأ (فلايكون) الضوء الذى هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه بهذا (ولانه) اعنى الضوء (مشترك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولاشك انها غير مشاركة فى الماهية بل متخالفة فيها فلايكون الضوء نفسها (وفيهما) اى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذى اعترفت به (لون يحدث) فلايكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة فى الوجود او مجتمعة فى المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور للون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعنى ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلايكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى (وانه) عطف على اذ ربما اى ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية فى امر ذاتى او عرضى فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (فى كونها ذات مراتب) اى فى الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذى فى البياض يماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به الحس وهما لايتماثلان فى الماهية قطعا فلايكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) فى الرد على هذا القائل (ان البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء فى الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولايرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لايكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لايقابله الا الظلمة (احتج) القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كلما اذا رقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا فى الظلمة ولايرى ضوءه فى السراج (ثم السراج) فانه يرى مضيئا شديدا و يضمحل ضوءه فى ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضئ ولاضوء له فى الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية فى الاضاءة التى يزول فيها ضوء ماعداها (وماهو) اى ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا لان الحس لايدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمه) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف فى الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام فى السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) اى ايراد مثال (غايته تجويز ان يكون لذلك) الذى ذكرتموه (اثر) فى اختلاف احوال الادراكات فى قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس فى قوته وضعفه ولايدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لاينفعل عن الاضعف الموجود فى نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون اللامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لايرى فى ضوء السراج

﴿ المقصد الثانى فى مراتبه ﴾ اى مراتب الضوء مطلقا (القائم بالمضئ لذاته هو الضوء) اى قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضئ فى ذاته بعد اطلاقه على مايعمها وغيرها (كما فى الشمس) وماعدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضئ آخر (و) القائم (بالمضئ لغيره نور) اذ كان ذلك الغير مضيئا لذاته (كما فى القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) الله (تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض

قوله و يبطله انه اعترف الخ) الظاهر انه معارضة لكن اتى بها قبل الانتهاض بالدليل

قوله لان الضوء امر غير نسبى) لانا نرى الضوء بيقين اولا وبالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك

قوله فلايكون لقولهم الخ) لايخفى ان مثل هذه المسامحات شايعة اذ حمل ظهور اللون على اللون الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجيهـا لمـا اورده الامام على الشق الثانى

قوله اى ولانه) تفسير بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذى فيه كما فى قوله تعالى * ياايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم * وليس مراده ان ان فى عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شايع

قوله مثل اليراعة) فى الصحاح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفى ربيع الانوار للزمخشرى انهـا طائر ان طار بالنهـار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به او مصباح انفصل من الذبالة اى الفتيلة

قوله وماعدا القمر من الكواكب فانهـا مستضيئة لذواتها) صرح الآمدى فى ابكار الافكار فى اواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبل ذلك ان الكواكب السيارة ايضا تكتسب نورها من الشمس عندهم وماذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدى لاحدهما والشريف للآخر والله اعلم بحقيقة الحال

حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتى للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضئ بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه فى ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضئ فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضئ لذاته والضوء الثانى هو الحاصل من مقابلة المضئ لغيره فيكون الضوء الذى خارجا عن الضوء الاول والثانى (وله) اى للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة فى الشدة والضعف (كما فى افنية الجدران ثم الذى فى البيوت ثم الذى فى المخادع) فان الحاصل فى فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة فى جوانبه ثم الحاصل فى البيت اقوى من الحاصل فى المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضئ بالشمس والثانى مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها فى القوة والضعف (وكما تراه) اى وكالظل الذى تراه (يختلف) فى البيت شدة وضعفا (بصغر الكوة) اى الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل فى البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (وينقسم) الظل فى داخل البيت بحسب مراتبه فى الشدة والضعف (الى غير النهاية) اى الى امور غير منحصرة فى عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها فى الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة فى المثال المذكور (حتى ينعدم بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا ❊ المقصد الثالث ❊ هل يتكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اورده ههنا لان ماذكره فى المقصد الثانى من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اى شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) اى يبطل قول المانع (انا نرى فى الصبح الافق مضيئا وما هو الا هواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اى بالهواء (والكلام فى الهواء الصرف) الخالى عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها ملونة فى الجملة ورده الامام الرازى بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفى افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التى فى خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به (لاحس به) اى بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا فى الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكلية (واماله لون ضعيف) جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا فى رؤية الهواء مع كفايته فى قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون ❊ المقصد الرابع ❊ ان ثمه شيئا غير الضوء يترقرق) اى يتلألأ ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كانه شئ يفيض منها) اى من تلك الاجسام (ويكاد يستر لونها وهو) اعنى ذلك الشئ المترقرق (له) اى للجسم (امالذاته ويسمى) حينئذ (شعاعا) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتى (واما من غيره ويسمى) حينئذ

قوله فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به فى الملخص واستدل عليه ثم ان فى ذكراشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضئ لا يضئ الا المقابل وهو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئا وهذه الاستضاءة من الشمس التى هى غير مقابلة اياه حينئذ ووجه الدفع بعد تقرير كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضئ بالشمس المقابل للارض

قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) هذ تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفا للعرف قال فى شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقا ويؤيده ماذكره الشارح نفسه فى حواشى حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثانى يعنى الحاصل من المضئ بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او بكون القمر مضيئا بالذات ظاهر الفساد

قوله الواقعة فى جوانبه) بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الى ما فى البيت والا فما فى البيت ايضا مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

قوله اى الى امور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ماذكر فى المواقف مبنى على ماراه الحكماء من عدم تناهى انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لانهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا معناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام

قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغى ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثانى لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثانى اكثر

قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه فى المقصد الثانى من مقاصد القسم الاول

قوله ورده الامام الرازى) قال فى شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص او مجاوزة حد ٢

(بريقا) كالمرآة التى حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) فى ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

❊ النوع الثالث ❊

من المحسوسات (المسموعات وهى الاصوات والحروف) التى هى كيفيات عارضة للاصوات (ومباحثه) اى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول فى الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع (وفيه مقاصد ❊ الاول) ان الصوت وان كان بديهى التصور كسائر المحسوسات الا انه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب او البعيد (فقيل) الصوت (هو التموج) اى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع او القلع) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما اشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وانه قد يعرض من الرعدان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا فى نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا (وسببه) اى سبب الصوت (القريب تموج الهواء وليس تموجه) هذا (حركة انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء فى الحوض اذا القى حجر فى وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازى وانت خبير بان الدور ان لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ماذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما عدم فيه التموج لا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) اى تفريق شديد (او قرع عنيف) اى امساس شديد وانما كانا سببين للتموج (اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم) القارع او المقلوع (الى الجنبتين) بعنف (وينقاده) اى لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتتموج (الى ان تنتهى) الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالحجر المرمى فى) وسط (الماء) فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعى اشد انبساطا من التموج القلعى وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه فى السماء واذا فرض المصوت فى موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف فى القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآنى سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزأ اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزمان موجودا فى الآن ❊ المقصد الثانى ❊ الصوت كيفية

٢ الضوء فى النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط

قوله والحس لم ينفعل الخ) قيل يجوز ان يكون فى الجهة التى هى خلاف جهة الشمس بخار يتكيف بالضوء القوى فالحس ينفعل به واذا لم ير الكواكب فيها وبالجملة الكلام فى الهواء الصرف تام وهذه الحجة لا تدل على استضاءته بل على استضاءة الهواء مطلقا

قوله كافيا فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف) فان قلت الضوء الذى فى الهواء ان كان فى الضعف بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه فى وجه الارض اولى بان لا يرى والتالى كاذب قلنا اجاب عنه الامام فى الملخص بانا نلتزم التالى لانا اذا نظرنا الى الجدار الذى لا يقابله الشمس كما لا نرى فيه الا اللون ولا نرى شيئا من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه فى مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتأمل

قوله التى هى كيفيات عارضة للاصوات) المفهوم مما ذكره الشارح فى تقسيم الموجود على رأى المتكلمين فى اول حواشى التجريد ان الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولهذا حصر شارحه المسموع فى الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب فى تقرير الجواب ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها فى حصر المسموع فى الصوت وانت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا ايضا ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية فلا نقض بها فى حصر المسموع فى مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد ان كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى

قوله فان التموج محسوس باللمس الخ) قال الشارح فى بعض مصنفاته الحق ان المحسوس باللمس هو الميل الحاصل فى الهواء حال التموج لا نفسه بل هى مدركة بالوهم لا يقال الحركة من شانها ان تكون مبصرة ولو ثانيا فلا يكون من المعانى التى يدركها القوة الوهمية لانا نقول ماذكرتم ٢

قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالمرئى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج و يتكيف بالصوت و يوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج و يتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج و يتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه * الاول ان من وضع فمه فى طرف انبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لحصرها) اى ليس ماذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثانى انه) اعنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اى سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعنى سبب الصوت (تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذى يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا * واعترض عليه الامام الرازى بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبنى للمفعول اى احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بانا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) اى فى الجدار المذكور ومنافذه الضيقة فى الغاية (باقيا على شكله) الذى بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة (مما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج (ولا يبعد ان ينفذ) الهواء (فى المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) اى بالكيفية التى هى الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة و يجاب بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا * المقصد الثالث * الصوت موجود فى الخارج) اى فى خارج الصماخ (لا انه انما يحصل فى الصماخ) على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) اى وان لم يكن الصوت

٢ انما هو فى حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان تكون مبصرة الى ههنا كلامه

قوله والصوت ليس كذلك) واما اعتراض القطب فى حواشى حكمة العين بجواز ان يكون بعض الحركات صوتا فمما لا يلتفت اليه

قوله وايضا كل منهما مبصر) فى بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفى بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح فى حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافى للرؤية فيه وهذا القدر يكفى فى الاستدلال على ان التموج ليس بصوت وبهذا الدليل ايضا يبطل ما قيل من ان الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم ولو ثانيا دون الصوت

قوله وسببه القريب تموج الهواء) قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل و يتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الاركان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص) اشارة الى دفع قوله ان الدور ان ليس بتام وجودا وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التموج المطلق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع وقوله مع كونها معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم

قوله اذ بهما ينفلت الهواء الخ) يحتمل ان يكون ينفلت بالفاء والتاء المثناة من فوق من الانفلات ٢

موجودا فى الخارج بل فى داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم ندركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل الينا (كما ان اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه) ويصل ذلك الشئ اليها (لا فى المسافة لم تميز) عندنا بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشئ الملموس ولم ندر انه من اى جهة اتانا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لينافى ماتقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا متاخدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت موجود فى خارج الصماخ (نميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا ان الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هى من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لابتنائه على ادراك الصوت فى مكانه القريب او البعيد من السامع ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها ورد قال والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتنبه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأد ادركناه الى حيث ينقطع و يفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته و بعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو و بين دوى الرحى التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين لا نراهما و بعد احدهما منا ذراع و بعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما و بعد الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له فبقى ان يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم فى الدليل الاول (و) نميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب اقوى) من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث منه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه فى الدليل الثانى (لانا نجيب عن الاول ان من سد) اى بان من سد (احدى اذنيه) التى تكون فى جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثانى انه) اى بان السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف

٢ وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر فى حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السباق

قوله قاعدته على سطح الارض الخ)فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بهما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة احد جانبيهما على الارض والآخر فى جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت فى موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها فى موضعك ولاشك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذى رأسك نصف فرسخ ايضا فلو كان الهواء المتموج كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذى يلى السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يحاذى تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك و بين محيطة تلك الدائرة ازيد من نصف فرسخ وانما قلنا انه ازيد منه لان الخط الواصل بينك و بين مركز تلك الدائرة الذى فرضنا بعده مما يحاذى رأسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الى محيطها وتر لزاوية قائمة وقد تقرر فى موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القائمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروطة كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض المصوت الخ فليتأمل

قوله فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى) قال صاحب المحاكمات فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زمانى لان بعض الحروف آنى كما يجئ مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه

قوله اوجزأ اخيرا منهما) قيل لاشك ان كلا من الوصول واللاوصول جزء اخير لعلة التموج فاذا كانا آنيين يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء اخير فمجرد الجزئية مع كونه آنيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآنى والمعلول الزمانى اعنى التموج ٣

القريب) فبطل ماتوهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لالتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك

﴿ المقصد الرابع الهواء ﴾

المتموج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (املس كجبل اوجدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لان ذلك الجسم يقاومه و يصرفه الى خلف و يكون شكله في التموج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الحائط) المقاوم لها فانه تنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اى رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث) في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم و بعده ﴿ فرعان ﴾ على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) اى سبب الصدى (تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه و يرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكان التموج الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثانى الذى كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الاترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر ﴿ الفرع (الثانى قدظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازى الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لامن رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا (لكن قدلايحس) اى الصدى (اماالقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا نميز بينهما) اى بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التميز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لايكون صلبا املس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التى (ترمى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف (فيكون رجوعه) اى رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الاصدى ضعيف خفى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قدلايسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) اى ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى في الصحراء اضعف منه في المسقفات) اذليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى و يتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى اولا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

﴿ القسم الثانى في الحرف وفيه مقاصد ﴾

اربعة ﴿ (الاول عرفه) اى الحرف (ابن سينا بانه كيفية) اى هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية) وهذا اشارة الى ماذكره الامام الرازى من ان التعريف المذكور

٢ اما ان يكون آنيا اوزمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثانى بان المحذور على تقدير توسط الزمانى انما يلزم اذا جعل ذلك الآنى علة تامة للتوسط الزمانى اوجزأ اخيرا منهما وهو ممنوع

قوله لوصوله الى السامعة) ذكره تعيينا لما عطف عليه قوله لانعاق حاسة السمع

قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقتئذ في موضع لاريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالى باطل بالتجربة فكذا المقدم

قوله وماهو الا لحصرها الخ) قديقال لم لايجوز ان يكون ذلك بمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذى في داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شئ مرئى فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على انا لانسلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر

قوله وان تساويا في مسافة البعد) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لابد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لايدرك

قوله ونسمع صوته الذى يوجد معه بلا تخلف) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب الذى هو القرع الآنى يلزم ان يكون الآنى علة تامة للزمانى اوجزأ منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف

قوله وماهو الا لسلوك الخ) اعترض عليه ٢

لايتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لاتوجد الا في الآن الذى هو بداية زمان الصوت اونهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لاتوجد مع الصوت الذى هو زمانى قال و يمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعنى ان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لايكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) اى الزيرية (والثقل) اى البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لايمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزا في المسموع ليخرج الغنة) التى تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف و بعضا الى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين اوغير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما) كطول الصوت وقصره و كونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة اوالمأخوذة مع اضافة ولاشئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع اوغير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لامسموعان (اذقد تختلف) هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لامطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف (و بالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك) الذى ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لايمكن لنا ان نعرفها الا بالاضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها

﴿ المقصد الثانى ﴾ الحروف تنقسم من وجوه (الاول) ان الحروف (امامصوتة وهى التى تسمى في العربية حروف المد واللين) وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واماصامتة وهى ماسواها) اى ماسوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لاتكون الاساكنة مع كون حركة ماقبلها من جنسها كما عرفت فالالف لايكون الامصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا اوساكنا ليس حركة ماقبله من جنسه ﴿ الوجه (الثانى) ان الحروف (امازمانية صرفة) كالحروف المصوتة و (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا (واماآنية صرفة كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التى لايمكن تمديدها اصلا فانها لاتوجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بت وقرط وولد اوفى اوله كما في لفظ تراب وطرب ودول

٢ صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وتقدم عن حد السماع فاذا وصل حده سمع نعم لوثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفأس سواء كان على حد السماع ام لااندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لايجوز ان يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

قوله وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لامن المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لانسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه نعم لو عدمت المسام عدم السماع لدلالتها على ان الحامل كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فتأمل

قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ الخ) نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة بل وان فرض مما فرض فيه الانبوبة نفسها دون نفوذه في الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة في كل منهما يستدعى فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لايسمع في خارج الانبوبة ويسمع في وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين في العلوان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعى ضغطا قويا وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للانبوبة واما في الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل

قوله اراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل و يمنع الاحتياج الى بقائه في السمع بناء على انه من المعدات

قوله مما صورناه في كيفية الخ) اذ قد ظهر مما صوره في اول هذا المقصد ان ليس الهواء الاول المكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهواء المجاور له تكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهى فحينئذ يجوز ان يكون هواء مكيفا بحرف صامت و بعده هواء آخر مكيف بحرف آخر مثله ٢

اوفى آن يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت فى اوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهى ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والخاء والحاء) فان الغالب على الظن ان الراء التى فى آخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال فى الحاء والخاء ❊ الوجه (الثالث انها) اى الحروف (اما متماثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون (كالبائين الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او متخالفة) اما (بالذات) والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان فى الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذى هو الحركة والسكون ❊ المقصد الثالث ❊ فى انه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعنى بذلك حلول الحركة والسكون فى الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعنى بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شئ من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف فى ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف فى الابتداء بالساكن الصامت (فقد منعه) اى امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اى زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ فى تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق فى ذلك بينهما لاشتراك السكون الذى هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) اى عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس فى لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع فى نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفى الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة (ويجوز) اى الابتداء بالساكن (فى لغة اخرى) كما فى اللغة الخوارزمية مثلا (فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا) الا ترى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة فى اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها فى مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة ❊ المقصد الرابع ❊ فى انه (هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) فى مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجوز) جمعهما (اتفاقا واما صامتان) او صامت غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) اى جمعهما (قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل جوز ايضا جمع) ساكنين صامتين (قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال فى الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه وجعل ثمه) اى فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلسة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغى فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع فى امتناعه قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعا له لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة فى المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هى الحركات وممدودة

٢ الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت فى زمان فلا محذور

قوله الصوت موجود فى الخارج) ههنا نكتة ينبغى ان ينبه عليها وهى ان الظاهر ان الموجود من الصوت فى الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يصرحوا بذلك فى الصوت وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه فى الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا تكون موجودة فى الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجرى فى الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا امرا بسيطا غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا التموج الموهوم الذى هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت الاول الحاصل فى التموج الاول والا لزم انتقال العرض

قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كليا ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعى هذا جزئيا لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح فى بعض مصنفاته هذا الاشكال لا يضر المعلل لان قوله كما ان اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال والا اصار تمثيلا يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمة المذكورة فى اصل الاستدلال وما ذكر فى البيان ممنوع حينئذ والسند ادراك جهة الملموس احيانا مع ان اللمس حيث تلقاه ثم فكيف لا يضر المعلل والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج فى الانبوبة الخارجة مبدأ لحالة يصير سببا لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين

قوله وايضا يلزم ان يكون حينئذ الخ) اى ليس يلزم ٢

هى الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين ❊ الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آنى والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فيوجد فى الآن الذى هو اول زمان وجود الشئ كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآنى فى الآن الذى هو آخر زمان الحركة ولا بد لنفيه من دليل ❊ الثانى ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والتالى باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

❊ النوع الرابع ❊

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذى هو اللمس الذى يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذى يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز فى الحس كما فى الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقى ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر (وهى الطعوم وفيها) اى فى الطعوم ❊ مقصدان ❊ الاول (بسائطها) اى بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل) وذا ضرب اقسام الفاعل فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحرارة والبرودة وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتى يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحار) اى الحرارة كما هو المشهور فى الكتب او لامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التى هى آلاتها فى افاعيلها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التى تدركها (اذ من شانه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (ففى الكثيف) اى فيفعل الحار

٢ فى ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه المفضى الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيدا فى نفس الامر فليتأمل

قوله ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول) سواء حمل على الوصول حقيقة او ما يتناوله وما فى حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر

قوله الا بقدر ما بقى) لا حاجة الى جعله استثناء منقطعا لان المنفى اولا بقاء الاثر المنبه على المبدأ لا مطلق بقاء الاثر فتأمل

قوله لانا نجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند واجيب بان الحصر فى قوله انما ندركه للتوجه يدل على مساواته للمنع وانت خبير بان ذلك الحصر اضافى كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيهما فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبى فى شرح الملخص واورده الشارح فى حواشى حكمة العين بلا تعرض له عليه حيث قال ولقائل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة فى المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما تعين الآخر

قوله والمشهور فى الكتب اعتبارها فى الجدار دون الجبل) قيل لكن الاخفى اعتباره فيهما لان الجبل اذا لم يكن املس تصادم بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد فيتغير التموج الاول ولا يكون التموج الثانى شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط الملاسة فى الجدار يكون سببا لاشتراطها فى الجبل فاما ان لا يشترط فى شئ منهما او يشترط فيهما معا بقى ههنا بحث ذكر فى المصنفات وهو انا قد نسمع الصدى فى الصحراء جبالها على بعد خمسة فراسخ او اكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط الملاسة فى الصدى كما ذكره الامام

قوله ويرجع ذلك الخ) هذا منه من الرجع اى رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

قوله اى هيئة وصفة) فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تميزا فى المسموع واعلم ان كون الحرف ٢

فى القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (فى الغاية وهى المرارة) فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة واوفرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعنى ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلاجرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ فى غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (فى) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون فى عدم الملاءمة (دونه) اى دون ماذكر اولا (وهى) اى تلك الكيفية الحادثة فى اللطيف (الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا) يعنى ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص فى اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلابد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان تكون دون المرارة فى عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (فى القابل (المعتدل ملوحة وهى بينهما) اى بين المرارة والحرافة فى عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلامحالة من ان تكون الكيفية الحادثة فى المعتدل اضعف من المرارة فى عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اى ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتى المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى) اى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) اى تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ماقيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم اوعديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ فى الماء ويصفى و يغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف) الذى لايلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد فى المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة فى عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف فى القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (ففى الكثيف) اى فيفعل البارد فى القابل الكثيف (عفوصة لانه يتضاعف التكثيف) يعنى ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ و يقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة و يؤثر فيه تأثيرا عظيما و يكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التى تقرب من المرارة فى المنافرة (و) يفعل البارد (فى) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لايقاوم البرودة فينفذ فى اعماقه و يكثفه تكثيفا اقل بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها اقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير ايضا وهى الحموضة والى ماذكرنا اشار بقوله (لانه) اى الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (ببرده و يغوص) فيه (بلطافته) اى بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) اى عدم ملاءمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولايخفى عليك ان الصواب تبديلهما باقل كما اشرنا اليه (ولذلك) اى ولان الحموضة تحدث من فعل البارد فى اللطيف (فان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج (ازداد حموضة و) يفعل البارد (فى) القابل (المعتدل قبضا وهو) فى عدم الملاءمة (دون العفوصة) وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة فى المعتدل اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس مامر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه فى ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلاتكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والمعتدل) الذى هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه

٢ عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما سيأتى

قوله من صوت آخر مثله فى الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذى لايكون مكيفا بالكيفية التى فى الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لايختلف الحدة والثقل فيهما فلايصح ان يراد الامتياز من جميع الاصوات التى تشاركه فى الحدة والثقل كما قيل

قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندى الذى اشار اليه صاحب المقاصد ايضا وهو انه لادلالة لقولنا تميز فى المسموع على ان يكون مابه التميز مسموعا نعم لوقيل تميزا بالمسموع لصح ماذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون مابه الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه

قوله فلانهما من الكميات المحضة اوالمأخوذة مع اضافة) قد نقل الشارح فى مباحث الكم المتصل من المباحث المشرقية معنى كونهما من احدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا فى الخارج واما اذا جعل الموجود من الصوت فى الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ماقيل فى الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدرى ولا يكونان من الكميات الموجودة فى الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة

قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ) الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والمأخوذة مع الاضافة واراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول الابهرى نعم كل منهما متضمن للصوت الذى هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها المسموع انما هو فى صورة الطول وانت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف فى المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزأ ٢

لايفرق تفريقا شديدا ولايكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) اى مايحدث من فعله (فى) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل و يؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هى فى غاية الملاءمة اعنى الحلاوة التى هى اشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (فى اللطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه و يفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هى الدسومة (و) هو (فى) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها فى القابل المعتدل اقل من تأثيرها فى الكثيف واكثر من تأثيرها فى اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هى اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لاتؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلايحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) اى تأثير القابل المعتدل فى القوة الذائقة (لابمادته ولابكيفيته) اى طعمه (فلايحصل به) اى بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها الطف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما فى الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لايحس بطعمه لكثافة اجزائه فلايتحلل منه) اى من ذلك الجسم (مايخالط الرطوبة) اللعابية (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (التى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل فى تحليله احس منه) بطعم قوى حاد (كما يجز) اى يجعل الصفر زنجارا واجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ماذكره من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة و يدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة فى السخونة ان البورق والملح المراسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لايدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج و بعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر اوالدسم وغلبة الحرارة على الحلو اوالدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية ❊ المقصد الثانى هذه ❊ الطعوم المذكورة (هى الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لاتنحصر فى عدد فانها اذا تركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولاشك ان فى كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة

٢ مدلول الطول بل معروضه وان القصر ايضا يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه تحقق فى القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه وجيها للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر مما لاينكر

قوله فهما مطبوعان) ذكر فى حاشية التجريد ان ملاءمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكأن الشارح انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع

قوله وهذا انسب بمباحث العربية) قال رحمه الله لان اصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف و يقولون للكلام انه صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين ان الثانى انسب ومما ذكرنا يظهر ان كون الحرف عبارة عن نفس المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لامجاز فى ذلك الاطلاق على هذا التقدير اصلا

قوله اما مصوتة الخ) انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت وسمى مايقابلها صامتا لعدم اقتضائه ذلك

قوله اذا كانت ساكنة متولدة) ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلثة فالمراد بالالف اعم من المتحركة والساكنة والا فالظاهر فائدة الشرط بالنسبة اليهما المراد من التولد حصولها فى اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافى كونهما من اصول الكلمات

قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك) اعلم ان الهمزة كما تحصل من تحريك الالف فى اول الامر كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء وليتد ان الاصوات انما توجد من الانقباض المقتضى لخروج الهواء الدخانى المجتمع فى الرية ولذلك الانقباض حد مخصوص ٢

ايضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لابالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ماذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كمان الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتخيل انه بارد فينتقض به ماذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) اى الافيون (بحرارته) وتسخينه (يبسط الروح) و يحلله ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا انحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى (حتى يخلو مركزه) اى مركز الروح فانه يجوز تأبيته (فيحصل بالعرض منه) اى من الافيون (تبريد) فانه لما ازال المسخن عادا جزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولتكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك فى مواضع عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقبض كما فى الحضض) بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما فى السبخة) والشيحة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة فى الهندباء كما مر قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هى كيفيات حقيقية او تخيلية تشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما كثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسى امر واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المصنف هذا المعنى فى قوله (وربما ينضم اليها) اى الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز من سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فاذا يؤمننا ان تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع ﴿ النوع الخامس ﴾ من الكيفيات المحسوسة (فى المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الا من وجوه) ثلاثة (الاول باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال (الملائم طيب والمنافر منتن ❁ الثانى بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او) رائحة (حامضة ❁ الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح) وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها

﴿ الفصل الثانى ﴾

من الفصول الاربعة التى هى فى اقسام الكيفيات (فى الكيفيات النفسانية) اى المختصة بذوات الانفس

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اى المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية يوهم عدم وجودها فى ذوات الانفس التى ليست من الاجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها فى الاجسام الفلكية ايضا لكون

٢ لايمكن الزيادة عليه والايخرج كل ما اجتمع فى الرية من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة من ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك يخرج الهمزة

قوله وكالفاء والقاف) فى كون القاف من الزمانية الصرفة خفاً بل الظاهر انها آنية صرفة فتأمل

قوله فان الغالب على الظن انها زمانية) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا غلبة الظن و يمكن ان يقال ذلك الامكان ايضا مظنون فهذا منشأ غلبة الظن بما ذكر

قوله الا ان الحس لايشعر بامتياز زمنها) اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آنية باعتبار كونها ازمنة معروضاتها

قوله وكذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك) ولذا كان الاصل عندهم فى كل كلمة متصرفة ان تكون على ثلثة احرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن فى الوقف و بينهما منافرة فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لايحتاج الى معدل آخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين شئ من طرفيه وايضا الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة فالتنافر بين السكون و بينها اشد منه بينه وبين المتوسطة ويؤكده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ بالسكون فوق ما يستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا فى شرح الملخص

قوله قال الامام الرازى الخ) هذا الكلام وكذا اكثر ما ذكر فى مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه

قوله الا هذه الحركات) قيل ان اريد ان تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن اتجه ان الطرف الناقص حينئذ لايكون كالزائد وعلى طريقته وان اريد انها لاتخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات ٢

من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان فى النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك فى مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) فى موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لاتزول عنه اصلا او يعسر زوالها (سميت ملكة والا) اى وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) .فارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون فى ابتداء حصولها حالا واذا بقيت زمانا واستحكمت صارت هى بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها

﴿ سيالكوتى ﴾

حركاتها ارادية فالاولى تركها وترك التفريع المذكور بقوله فقيل الخ وان اراد بالانفس ما يتناول النفوس الفلكية ايضا كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتى يتعلق بذوات الانفس فهى التى تسمى ملكات وحالات وغاية التوجيه ان يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان ان الاختصاص انما هو بالقياس الى بعض الاجسام العنصرية **قوله** (وعلى هذا الخ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بارادة الانفس الحيوانية مع انه على القول الثانى ايضا متحقق فالصواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين او ترك قوله وعلى هذا بان يجعل قوله فلا يتجه من جملة كلام القائل **قوله** (كالحيوة والعلم الخ) واو بعض التفاسير على ما سيظهر لك من مباحثها **قوله** (والمجردات) ثبوت ما سوى العلم من الحيوة والقدرة والارادة للمجردات اعنى العقول عند مثبتيه محل بحث **قوله** (على ان القائل الخ) فان المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لايجعلها داخلة فى الكيف لما تقرر فى محله ان المنقسم عنده الى الجوهر والعرض ما سوى الواجب وصفاته وكذا الحكم على القول المشهور بجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتيهما واما على ما اختاره الشيخ فى الاشارات من ان علم الواجب والمجردات حصولى فالظاهر دخوله تحت الكيف **قوله** (سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة **قوله** (حالا) من التحول بمعنى التغير **قوله** (بعارض) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضا بديهيا لانه مقيس الى المحل والذاتى لايكون حصوله بالقياس الى الغير لم يتعرض لدليله فقوله فان الحال بعينها الخ تنبيه على البديهى ببعض جزئياته فى الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فان الانفصال بينهما ليس الا بحال النسبة الى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال باعراض لا بفصول داخلة فى طبيعة الشئ ولا ايضا يجب ان يكون بين الحال والملكة اثنينية بين الشخصين بل يجوز ان يكون بينهما اثنينية ما بين شخص واحد بحسب زمانيه كالصبي والرجل فانه ليس يجب ان يكون الصبي شخصا غير الرجل فى ذاته وان كان غيرا بالاعتبار فان الشئ الذى هو حال ما ابتداء بخلق او بصنع لم يستقر بعد فى النفس اذ مرن عليه وانطبع انطباعا يشتد ازالته فيكون الشئ الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة انتهى واما ما قيل ان الاختلاف بالشدة والضعف يقتضى الاختلاف بالنوع على ما تقرر عند المشائين فجوابه ان ذلك على تقدير ان يكون الاختلاف فى حصوله لجزئياته لا فى حصوله فى المحل كذا افاده الشارح قدس سره فى حواشى شرح حكمة العين **قوله** (كالكتابة) اراد به مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه ان كونه فى الحالين شيئا واحدا بعينه محل بحث **قوله** (وكل ملكة الخ) اى مكتسبة على ما فى الشفاء فلا يرد ان الملكات الخلقية كعصمة

٢ بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها لها واجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثانى ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا اذ ينقسم المصوتة الى مقصورة هى الحركات وممدودة هى الحروف المخصوصة كما سيأتى الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع تم الاستدلال ايضا لان الحركات مأخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما ان بعض ماهيتها تلك الحركات قطعا و يرد على الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا ان يبين ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء اجزاء اخر وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثانى ايضا اذ ما له التزام خروج الحروف التى ادعى بعضية الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة واى فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما الوجه الثانى منه ففيه ان كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لايخفى فتأمل

قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة) هذا بيان للملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطلان التالى واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لايدل على كون الحركة الممتدة بعضها منها

قوله وانقلها الضمة الخ) هذا الذى ذكره من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه واما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا فى شرح الملخص

قوله حقيقة وحسا آنى) احتراز عن البسيط حسا لا حقيقة كالراء

قوله والحركة زمانية) قد مر ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل

قوله وقد يقال جاز الخ) قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية فى ان الحرف ليس بعد الحركة

قوله واعترض الخ) قد يجاب بانه لما علم بطلان ٢

كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهى) اى الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما ﴿ النوع الاول الحياة ﴾ قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها (وفيها) اى فى الحياة (مقاصد) ثلاثة ❊ (الاول) فى تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى (و يفيض منها) اى من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم ان الحياة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) فى كليات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) اى الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (و يدل عليه) اى على التغاير المذكور (انها) اى الحياة (توجد للمفلوج) من الاعضاء (اذ هى الحافظة) فى الحيوان (الاجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن و (التفرق والبلى) الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اى للعضو المفلوج (قوة

﴿ سيالكوتى ﴾

الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالا **قوله** (كانت حالا) اما بشخصه او بنوعه **قوله** (وانت تعلم الخ) اعتراض على المصنف بان قوله فان الحال بعينها تصير ملكة انما يثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه مما حررناه **قوله** (انواع خمسة) اراد بالنوع اعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعا واحدا **قوله** (القوى الحيوانية) اى الموجودة فى الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحيوة **قوله** (وتلخيصه الخ) لا يخفى ما فيه من الاجمال والتفصيل ما فى القانون انه كما يتولد من تكاثف الاخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو او جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما ان الكبد معدن الاول كذلك القلب معدن الثانى وهذا الروح اذا حدث على مزاجه الذى ينبغى ان يكون له استعد لقبول قوة هى التى تعد الاعضاء كلها لقبول القوى الاخر النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لا تحدث فى الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة **قوله** (فى كليات القانون) عبارة القانون وان تعطل قوة من القوى النفسانية ولم يتعطل بعد هذه القوة فهو حى الا ترى ان العضو المفلوج والعضو الخدر فاقد فى الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه يمنعه عن قبولهما او سدة عارضة بين الدماغ و بينه فى الاعصاب المنبثة اليه وهو مع ذلك حى و العضو الذى يعرض له الموت فاقد للحس والحركة و يعرض له ان ينتقض و يفسد فاذا فى العضو المفلوج قوة تحفظ حيوته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعدا لثبوتهما بسبب صحة القوة الحيوانية وانما المانع هو الذى يمنعه عن قبولهما بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفأ فى ان قوله وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله فى الحال و بالفعل صريح فى ان مقصوده بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث

٢ تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض ان الصامت آنى والحركة زمانية والآنى يستحيل وجوده مع الزمانى معية زمانية استحال وجودهما بتلك المعية

قوله وبهذا يعلم ايضا بطلان الخ) وجه البطلان انه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم فان تأخر المصوت مبنى للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعى لتقدمه و بالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه و بما ذكرنا يظهر ان المراد بالمصوت فى قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور اعنى الحركة لا الممدود الذى هو احد الحروف الثلثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هى كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة هكذا يجب ان يفهم المقام

قوله فكان رديفا له) لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذى هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج

قوله ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها) اى مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للذوق مشروط ايضا بلمسها الملموس آخر حامل للذوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المقصود من هذه الضميمة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان فى المذوقات لمسين وفى المسموعات لمسا واحدا وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه

قوله حصل اقسام تسعة فى قسم الطعوم بحسبها) ولقد جمعها بعض الفضلاء فى ثلث ابيات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال ٢

الحس والحركة) وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضا فاقد فى الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) اى الحيوة (فى) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (فى النبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء والانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات و يتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لا نسلم ان القوة) اى ان قوة الحس والحركة (مفقودة فى) العضو (المفلوج و) ان قوة التغذية مفقودة فى العضو (الذابل لجواز ان يكون الفعل) اى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها) اى عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها (ولا نسلم) ايضا (ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز ان تكون قوة التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها) اى لقوة التغذية (فى الحى) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (لصورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفيات تتبعها) اى تتبع

﴿ سيالكوتى ﴾

يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف القوى كما هو شان الطبيب واما احتمال ان يكون القوة واحدة و يختلف الآثار بحسب الشروط والموانع فقائم فى القوى النفسانية والطبيعية ايضا ولذا قال بعض شارحى القانون اعلم ان العضو الخدر اما فاقد لذات الحس والحركة واما الكمالهما واما القوتهما و كيف كان يصح الاستدلال على التغاير بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية وما قيل ان هذا التنوير انما يدل على مغايرتها للقوة اللامسة والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فمدفوع بان مغايرتها لباقى القوى النفسانية ظاهرة لفقدانها مع بقاء الحيوة **قوله** (فى العضو الذابل الخ) قيل ان فى العضو الذابل قوة التغذية موجودة الا ان المتحلل اكثر مما يخلفه **قوله** (جنس القوى النفسانية) وهى الحواس العشرة والقوى المحركة التى معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهى قوة التغذية والتنمية التى معدنها الكبد وقوة توليد المثل التى معدنها الانثيين وجنس القوى الحيوانية التى معدنها القلب وهى قوة الحيوة واطلاق الجنس عليها اما للازدواج او لاختلاف انواعها بحسب اختلاف انواع الحيوان **قوله** (كما هو المشهور عند الاطباء) خلافا للفلاسفة النافين لجنس القوى الحيوانية القائلين بانها هى قوة الحس والحركة **قوله** (ولا نسلم ان ما هو قوة التغذية الخ) فى القانون ولو كانت المغذية بما هى قوة مغذية تعد الحس والحركة لكانت النبات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهى وفى التقييد بقوله بما هى قوة مغذية اشارة الى ان المراد مطلق المغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للمنع **قوله** (اى تتبع هذه الكيفيات) التى من جملتها الحيوة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة و بهذا ظهر فائدة قوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها وان تفسيره بانه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لا دخل له فى المقصود على انه ليس لها سوى الاعتدال

٢ (بيت)

• تيز تلخ است وتيك شور انگيز *
* در لطيف وكثيف واوسط حار *
* آورد ترشى وعفو صت وقبض *
* گر برودت بدان سه گردد يار *
* دسم وحلو وتفه شود آرى *
• معتدل رابدان سه باشد كار *

قوله غير محصورة) قال رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بان يكون كل حرارة تفرض فى الشدة يتصور اخرى فوقها وكذا البرودة حقيق والا فهو مبالغة فى الكثرة

قوله وايضا الخيار والقرع والحنطة النية) قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك فى الحقيقة وسيجئ تحقيقه

قوله الا ان المصنف ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات الخ) فى الحدوث بالمناسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة فى الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذى هو محلها فانى يكون هذه الكيفية مرارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت فى كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة فى الجسم الذى هو محل الذائقة كان اظهر فيها الا ان كلامه فى بيان تأثيرات البرودة لا يلائمه كما لا يخفى

قوله اى الحرارة) اما على حذف المضاف او اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هى نفسها كما مر نظائره فى بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قوله فيكون اثرها اقوى) قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد تأثيرا الا ان كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تأثيرها اقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكون الاثر فى الاول اقوى محل نظر

قوله لكنه يكون غائصا) الاظهر ان يقال لكونه غائصا لانه دليل كون التفريق صغيرا كما يفهم من سياق كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق

قوله وتحقيقه الخ) قيل اللازم من هذا التحقيق تأخر اللوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة ٢

هـذه الكيفيـات تلك الصورة المخصوصـة (من اعتـدال) مزاجى (خاص وغيره) فانهم زعموا انه لابد فى الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعـة ومن مزاج معتـدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولابد فيها من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من بخاربة الاخلاط الحامل قوة الحياة الى اعضاء البدن عـلى مافصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى عـلى اعتدالهما المعتبر فى بقـاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعيـة فاذا تغـير المزاج وزال عن الاعتـدال بسبب من الاسباب زالت الحيـاة وانتقضت البنيـة واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ماذكرها الحكماء بل (هى مبلغ من الاجزاء) اى الجواهر الفردة (يقوم بها) اى بتلك الاجزاء (تأليف خاص لايتصور قيام الحياة بدونها) اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد انه لايمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لايجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لانشترطها) اى لانشترط البنية المخصوصة فى الحياة (بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحـد من الاجزاء التى لاتتجزى) بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذى يبطل مذهبهم) اى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة (انه) اى الشان على تقدير الاشتراط (اما ان يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما ان يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فاما ان يكون كل واحد) من الجزئين فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذاك و بالعكس (او يكون احدهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس و يلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان فى الحقيقـة وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت (اولا يكون شئ منهما) فى قيام

﴿ سيالكوتى ﴾

النوعى كيفية يتبع الصورة النوعية بإهافكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره **قوله** (من اعتدال مزاجى) خص الاعتدال بالمزاجى لان الاعتـدال الروحى ليس لذلك الجسم المركب من العناصر بل للروح الحاصل من الاخـلاط **قوله** (فانهم زعموا الخ) يريد ان الحيوة مشروطة بالبنيـة لوجهين احدهما من حيث الفاعل فان الحيوة تابعة للصورة النوعية المقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجى الذى لايحصل الابالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار الحامل فان الحيوة لاتفيض الاعلى الروح الحيوانى المتولد من لطافة الاخلاط التى لاتحصل الابالبنية **قوله** (المتولد من بخاربة الاخلاط الخ) اى من صيرورة الاخلاط بخارا فانه جسم لطيف بخـارى يتولد من لطائف الاخـلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب و يسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين هذا مجمل مافصـل فى الكتب الطبية **قوله** (ثم ان بقاء المزاج الخ) اى بعـد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال الروحى بقاء الاعتدال المزاجى والروحى تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لهما مدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجى متبوع للصورة النوعيـة فى الحدوث تابع لها فى البقاء وهذا مراد المصنف من متابعـة الاعتدال المزاجى للصورة النوعيـة المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره **قوله** (فاذا تغير المزاج الخ) عطف على جملة مدخول ان فى قوله انه لابد فى الحيوة من جسم مركب الى آخره لاعلى قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ماوهم **قوله** (بسبب من الاسباب) الداخلة اوالخارجة **قوله** (زالت الحيوة) لما عرفت من كونها مشروطة باعتـدالها وانتقضت البنية لتفرق الاجزاء العنصرية المتداعيـة الى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما فى شرح المقاصد من ان زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء **قوله** (لان الجزئين اعنى الجوهرين الخ) يعنى ان قيام الحيوة لكونها

٢ حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل

قوله فان الاجزاء الارضية) تعليـل لاشتراط الاعتدال

قوله يعنى ان الكثيف الخ) لايخفى عليك انجاء مثل القيـل المذكور فى الفرق بين القابل الكثيف واللطيف فى الحرارة

قوله وفى القابل اللطيف حموضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير وكذا اللبن ربما يتحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غـير شديدة فاذا كان جسم شـديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة و يظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كـذلك واعلم ان الشيخ فى مباحث الاخلاط من القـانون جعـل فاعل الحمـوضة الحرارة وفى موضع آخر البرودة فبينهما تناقض واجاب عنه بعض الفضلاء بان الشيخ وان جعـل الحرارة فى بحث الاخلاط فاعل الحموضة فى البلغم الحامض لكنهـا فاعلة لها لا اولا و بالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا لمخالطة شئ غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب امر يحدث فى نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو مايعرض لسائر العصبات من الغليان اولا بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانيا بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجذبها الى نفسها بسبب المجانسـة ثم البرد المستولى سبب من الاسباب يوجب الحموضة فيكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات وبهذا استولى البرد الخارجى على البلغم الحلو يحمضه

قوله ولذلك فان الثمر العفص) التعليل فى معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء فى المعلل نظيره قوله تعالى * لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا

قوله ومسيخا) المسيخ من اللحم مالاطعم له

قوله واجزاء صغارا) العبارة بالواو لا باو كما فى بعض النسخ لانه تفسير لقوله زبجارا كما نقل من الشارح

قوله من اجتماع المرارة) قال رحمه الله تعالى يعنى ان الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة ٢

الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان اردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لاشك فى استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به مايتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والافلا وايضا (قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا) فنختار ههنا ان قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متـلازمان بينهما معية لاتقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لابقيام الحياة بالآخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فى الاولوية فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لارجحان فى شئ من الجانبين (فى نفس الامر منع) اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشئ امامن احـد الجزئين اومن احدى الحياتين اومن خارج ولانعلمه (و) لارجحان (عندنا لم يفد) لان عـدم العلم بشئ لايستلزم عدمه فى نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احـد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامهـا بالآخر من دون عكس لكن قيامهـا بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليـه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامر آنفـا ﴿ المقصد الثالث ﴾ فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا) والاظهر ان يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعـلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضـدها لقوله تعالى خلق الموت والحيـوة والخلق) لكونه بمعـنى الايجـاد (لايتصور الا فيماله وجود والجواب ان الخلق) ههنـا معناه (التقدير) دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

﴿ النوع الثانى ﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿ الاول ﴾ العلم لابد فيه من اضـافة) اى نسبة مخصوصـة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم (وهو) اى ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذى نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا الامر المسمى بالتعلق لابد منه فى كون شئ عالما بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة

﴿ سيالكوتى ﴾

عرضا يستدعى الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان فى حقيقـة الجوهرية وكذا الحياتان فالاشتراط من احد الجانبين تحكم فلا يرد مايتوهم من ان القول بالجوهر الفرد وتماثل افراده انما هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لاعـلى مذهب الحكماء ولاعلى مذهب المعتزلة **قوله** (عما من شانه ان يكون حيا) اى شان شخصه اونوعه اوجنسه على ماهو بمعنى العدم والملكة الحقيقيين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم * وقوله تعالى * وآية لهم الارض الميتة احييناها * الى غير ذلك **قوله** (والاظهر ان يقال الخ) لان المتبادر الى الفهم من الموت زوال الحيوة و يدل عليه قوله تعالى * كل نفس ذائقة الموت **قوله** (وعـلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية المحل **قوله** (التقدير) ولك ان تقول ان الخلق ههنا بمعنى الايجاد بالوجود الرابطى لابالوجود المحمولى فلا يضر كونه عدميا لانه من الاعدام الحادثة فى محله وماقيـل انه عـلى حذف المضاف اى اسباب الموت فيرده ترتب قوله * ليبلوكم ايكم احسن عملا * **قوله** (العلم لابد فيه الخ) فانا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء فى انه يحصـل لنا حال يكاد يشهـد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وماذاك الا تميز لذلك الشئ وظهوره فهذا القدر ضرورى واماماسواه فامر يحتاج

٢ التمر الحقيقية التى تكون فى مثل الصفر لما اطلقوها على التفاهة التى فى الهندباء وههنـا بحث وهو ان المفهوم من كلام الشارح ان ماذكروه من اجتماع الحرارة والتفاهة فى الهندباء يبطل القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعـنى الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثانى والظاهر انه يبطله ايضا بل القول بانه المعنى الاول ايضا اذ لايجامع وجود طعم مخصوص انتفـاء الطعوم باسرها ولا احسـاس طعم مخصوص انتفـاء احسـاس طعم ما فالتفـاهة المعـدودة من الطعوم عـلى اى معـنى حـمل من الاخيرين يبطله هذا الذى ذكروه من الاجتماع نعم او حمل على المعـنى الاول لم يرد ذلك لكنـه معنى ينفرد المصنف بايراده وذكره وليس بمذكور فى كتب القوم كما نقل من الشـارح ايضا فتـأمل و يمكن ان يقال على تقـدير ان لايكون وجه الاشكال الذى نقـل الشـارح ثابتا منه رحمه الله تعالى ان ضمير عليه فى قوله ورد عليـه راجع الى كل واحـد من المتوهم والمذكور

قوله وقد ذكروا ان اسخن الطعـوم الحرافة) ظاهر ماسبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل عـلى ان المرارة اسخن الطعوم فانقله ههنـا ينافيه لكن سيرده الآن

قوله ثم تنتقل الى الحلاوة) قيل ينبغى ان لايجوز الانتقال الى الحلاوة بعـد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفا ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية الجسم فحصل التخفيف والتكثيف فيـه فصار قابلا للحـلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره فى القبض والحموضة

قوله من الاجسـام العنصرية) لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شئ من الكيفيات المحسوسـة ناسب ان يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية

قوله والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة) قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختـلاف النوعى عنـد المشائين ولاشك ان فى الملكة شدة والحال ضعفا تكون بينهما اختـلاف نوعى على مقتضى ٢

وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فثمه امران العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق (واثبت القاضى) ابا فلانى العلم الذى هو صفة موجودة والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده واثبت (معهما تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلاثة امور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فههنا اربعة امور) العلم والعالمية وتعلقاهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى) اى الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم و يدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة فى ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى (اذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا فى ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كامر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا فى الخارج (فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو) اى ذلك الامر الموجود فى الذهن هو (العلم) واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم و باعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود فى الذهن (قد يطابقه امر فى الخارج) بان تكون تلك الماهية التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود الخارجى ايضا (وقد لا يطابقه) بان لا تكون تلك الماهية موجودة فى الخارج (وبهذا الاعتبار) اى باعتبار المطابقة (تلحقه) اى ذلك الموجود الذهنى (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت فى الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود و تختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن و يحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق فى الخارج وان

❊ سيالكوتى ❊

الى دليل وهو الذى يعبر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشيئين وذلك فى المحققات قلت التعلق العلمى يكفيه التعدد والتكثر فى المفهومات فى انفسها ولا يستدعى الثبوت فى الخارج اوالذهن **قوله** (وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما ولا يتوهم المنافات بين قوله قيل ولا بين ما سبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون بريئا عن الخلل سواء كان مبنيا على المذهب المختار اولا **قوله** (ولا تمايز الخ) لانه صفة ثبوتية يقتضى ثبوت المثبت له و للمناقشة فيه مجال **قوله** (فاذن لا حقيقة له) اى لا ماهية ثابتة لذلك النفى الصرف الا الامر الموجود فى الذهن اذ لا ثبوت الا فى الخارج اوفى الذهن **قوله** (وهو العلم) فيه ان ما تقدم انما دل على انه لا بد فى العلم من امر موجود فى الذهن واما انه هو العلم فكلا فلا بد من ضم مقدمة وهى ان التعلق ليس بعلم لان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا يوصف بهما فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لا ثالث ههنا **قوله** (علم) موجود بوجود اصيلى كسائر الكيفيات النفسانية يترتب عليه الآثار فى الخارج ككون محله عالما مثلا وعرض وكيف و باعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلى اذا قيس الى الوجود الخارجى فقد يكون جوهرا وقد يكون عرضا ولا منافاة بين كون شئ واحد جوهرا وعرضا بالاعتبارين فتدبر فانه من المزالق **قوله** (اى باعتبار المطابقة) اى باعتبار انه موجود فى الخارج **قوله** (فان الماهية الخ) فعلى هذا التوجيه

٢ قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير ملكة واجاب عنه الشارح فى بعض مصنفاته بان المقتضى للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف فى حصول الكلى فى جزئياته وصدقه عليها اعنى ما هو قسم من التشكيك لا فى ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثانى لا الاول فتأمل

قوله وانت تعلم الخ) قيل هذا تنبيه على قصور فى كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضى مطلقا مع ان ما ذكره فى حيز التعليل لا يجرى فى بعض المواد

قوله الحيوة قوة تتبع اعتدال النوع) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة فى حقنا نفس الاعتدال النوعى ولهذا ذهب ابن سينا فى جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعى او قوة الحس والحركة ولم يتعرض فى شئ منها لقوة الحيوة وذلك لان آثار الحيوة دائرة مع الاعتدال النوعى وقوتى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يقتضى ان يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذى ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتى الحس والحركة ينفى كونهما ذاتيين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعى

قوله اذ هى الحافظة) قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن اجيب بان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحياة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الافاعيل والحركات المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك الارادى

قوله فى العضو الذابل) يمكن ان يقال توجد الغاذية مع التغذية فى العضو الذابل لكن قوة التحليل اقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحيوة فى الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حيوة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك مخالفة بالنوع لحيوة الحيوان كما هو الظاهر

قوله جنس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هى المدركة والمحركة كما صرح به والنسبة ٢

لا يكون و يمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله (واما من حيث هو موجود) فى الذهن (فلا حكم له) اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية (لا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه فى الذهن فيحكم عليه باحكام اخر) مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها (و يسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الخارج وهى المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى هى عارضة لها فى الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها فى كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها فى الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة فى الذهن اذا اخذت من حيث هى ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها فى الذهن (قال المتكلمون هو) اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى (باطل لوجهين الاول

❊ سيالكوتى ❊

اللحوق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعنى المحمولات التى يتصف بها الاشياء فى الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثانى يكون اللحوق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة او كاذبة يعنى باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا بشرط شئ يمكن ان يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت او كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفا للحوق عن المعنى المتبادر لكنه انسب بقوله واما من حيث هو موجود فى الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل ان يجرى عليه حكما الا انه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود فى الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومحصول الكلام اى على التوجيه الثانى **قوله** (و يمكن للعقل الخ) وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لا بشرط شئ وهى ملحوظة قصدا فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجى **قوله** (لا بان يتصور مرة ثانية الخ) لان المحكوم عليه الموجود الذهنى من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شئ باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصدا لان النفس مجبول على ان لا يحكم على شئ الا بعد تصوره ذلك الشئ قصدا **قوله** (وصالحة لان يحكم عليها الخ) لما عرفت ان المحكوم عليه بها هى الماهية لا بشرط شئ وهى ملحوظة قصدا وان كان فى عروضها مدخل للوجود الخارجى الا ترى ان الحكم فى الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود فى الخارج وان كان اتصافه به مشروطا بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فان المحكوم عليه بها هو الموجود الذهنى من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظته قصدا من حيث انه موجود فى الذهن فتدبر فانه السر فى الفرق بينهما فقد زل فيه اقدام بعض الناظرين **قوله** (واما لوازم الخ) اختار لفظ اللوازم وان كان الظاهر عوارض الماهية اشارة الى انها لا تكون مفارقة **قوله** (عارضة لها فى الوجودين) المحققين او المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التى لا وجود لها اصلا فى كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصدا فى كل واحدة منهما **قوله** (فى الدرجة الثانية) لا فى الدرجة الاولى سواء كانت فى الثانية او الثالثة او غيرهما **قوله** (واعلم الخ) فائدة جليلة اخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهى ان العارض الواحد بالنسبة الى الشئ الواحد يجوز ان يكون

١ اما الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات والقوى الطبيعية والتغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القوة الحيوانية والجمع باعتبار المواد ولمناسبة ما قبله قال فى شرح المقاصد الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية و يجعلونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية العضو المفلوج والذابل

قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع) قيل عليه مراد المستدل ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى تصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هى هى بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وحينئذ لا يتجه جواب المصنف والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحيوة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

قوله اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتى حتى يفيض عليه صورة نوعية ان يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام فى وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات ايضا و يمكن ان ينعكس حديث الفاعلية والمفعولية بان يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما سيحققه فليتأمل

قوله من اعتدال الروح الحيوانى) الروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب و يسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين

قوله ثم ان بقاء المزاج الخ) حاصله ان حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية و بقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هى التى تحفظه بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال ففيه كما نقل عنه رحمه الله اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثانى الذى ذكرناه فى حديث الفاعلية والمفعولية

لوكان التعقل بحصول ماهية المعقول) فى ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض) اذلامعنى للاسود والابيض الاماحصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منفية عنه (وايضا يجتمع الضدان) فى محل واحد وهوسفسطة ☼ الوجه (الثانى حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة (وجواب) الوجه (الاول انه انمايلزم كون الذهن ابيض واسود لوحصل فيه هوية السواد والبياض) اى ماهيتهما الموجودة بالوجود العينى المسمى بالوجود الخارجى الذى هومصدر للآثار ومظهر للاحكام (لاماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلى المسمى بالوجود الذهنى (اذقد علمت) فى مباحث الوجود الذهنى (انه لامعنى للماهية الاالصورة العقلية) المتصفة بوجود غيراصيل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات اصيلة (فى اللوازم) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما تنبهت له من قبل) وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ماللوجود العينى مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بماهومنتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثانى ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء) فى ذهننا فان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول فى اذهاننا (لاماهيتهما) اذليس فيهما مايمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون فى هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اى لفظها (تطلق على الامر المعقول) الذى هو الماهية الموجودة بالوجود الذهنى (وعلى مايطابقه) اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجى (فظننا امرا واحدا) وبنى عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوا) اى الحكماء العلم (امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انسانى عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ماقيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل

﴿ سيالكوتى ﴾

من العوارض الذهنية وان يكون من عوارض الماهية من حيث هو لكن باعتبارين وان يكون الحكم بعروضه له حال وجوده فى الذهن فقط وان لم يكن بشرط وجوده فيه فتدبر **قوله** (معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان فى النفس الناطقة فلامتناع حصول المادى فى المجرد وان كان فى الآلة الجسمانية فلامتناع حصول الكبير فى الصغير فان قلت انما يمتنع ذلك اذا كان العظيم بعظمه حاصلا فيه واما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فكلا كما تجد صورة الفيل فى حبة من نحاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل انه ينطبع فى المرآة مع صغرها صورة الجبل والسماء على ان الانطباع فيهما ممنوع **قوله** (وجواب الاول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول فى الذهن والحصول فى المحل فان الاول ظرفى والثانى انصافى وليس بشئ لان حصول الصورة فى الذهن يوجب الاتصاف بكونه عالما نعم يتم ذلك لوكان العلم غير الصورة الحاصلة **قوله** (وجواب الوجه الثانى الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجى والظلى بان ترتب الآثار من التضاد والعظم والصغر والاتصاف بماهو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجى وماقيل ان هذا الجواب لايجرى لواورد الاشكال بلوازم الماهية فمدفوع بان المراد بالوجود الخارجى الاصلى ولاشك ان لوازم الماهية لها وجود اصلى يترتب عليه الآثار ووجود ظلى فيجرى الفرق بين الوجودين فيها ايضا **قوله** (واقرب من هذا) اى من قولهم وهو تجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعقل الا انه على الاول عدمى وعلى الثانى وجودى بخلاف مامر من انه

٢ **قوله** فاذا تغير المزاج) الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فيزول الحيوة

قوله وكذا عند المعتزلة) دليل الفريقين مايشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو بشدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لايقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور

قوله متفقان فى الحقيقة) قيل الاولى ان يقال لان الجزئين متساويان فى كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لاتفاقهما فى الحقيقة اذ الاتفاق فى الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهبهم جميعا

قوله الموت عدم الحيوة) فيه بحث وهو ان المعنى النسبى لاسيما العدمى صورته محال كما ذكره فى الفتوحات وقد ثبت عن النبى عليه السلام انه يؤتى بالموت يوم القيمة فى صورة كبش املح فيذبح فلوكان الموت عدم الحياة لزم ماذكر فى الحديث وجود المحال

قوله والاظهر ان يقال الخ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم * وبقوله تعالى * لنحيى به بلدة ميتا * والاصل الحقيقة فلايصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من شانه الحيوة فى ان لاروح ولااحساس وانت خبير بان النقض بالآية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز متعين

قوله معناه التقدير) ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف اى اسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفى فى دفع الاحتجاج وماقيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلاضير لواريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجه آخر للمجاز فليس كلاما مستدابه وان اريد انه لااحتياج الى المجاز فليس بشئ لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة لايفيد

قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف) كانه اشارة الى الاعتراض على المصنف حيث يدل مااختاره فى صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا لم يثبت غيره ٢

عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث بين ان كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لايقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشئ لذاته ولغيرذاته ليس الاحضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس

﴿ سيالكوتى ﴾

الوجود الذهنى فانه شامل الانواع الاربعة للعلم **قوله** (المباحث السابقة) فى جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة **قوله** (فسر العلم بالتجرد عن المادة) فى الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب فى ان لايعقل الشئ هو المادة وعلائقها لاوجوده واما الوجود الصورى فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى اذاتقرر فى شئ صار للشئ به عقل والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذى ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذى هو ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشئ ان يكون معقولا هو ان يكون فى مادة وعلائقها وهو المانع من ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالمتبرى من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقل لاان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بماهو هوية مجردة عقل وبمايعتبرله ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبمايعتبرله ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولايخفى على المنصف انه كلام ينادى باعلى صوته بان التجرد شرط للتعقل وان المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة **قوله** (اندراج العلم) اى العلم الحصولى **قوله** (جعله عبارة عن صفة ذات اضافة) ان اراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ فى منطق الشفاء فى فصل حل شك متعلق بمداخلة انواع من الكيف كالعلم لانواع المضاف بما لامزيد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لامور من خارج وانه ليس من المضاف الا على انه عارض له المضاف عروضا لازما لا على انه نوع من المضاف لكن لااضطراب حينئذ فى كلامه وان اراد بها غير الصورة المجردة على ماقاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة فليس فى كلامه اثر من ذلك **قوله** (ليس الاحضور صورته عنده) اى ليس الاحضور صورة مجردة عن المادة سواء كانت صورته العينية كما فى تعقل الشئ لذاته اوصورته المثالية كما فى تعقله لغير ذاته قال فى الشفاء فى فصل مراتب افعال العقل ان لنفس تعقل بان تأخذ فى نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة ويكون الصور مجردة اما ان يكون العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة فى نفسها مجردة فيكون النفس قد كفت المؤنة فى تجريدها والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى ومحصله العلم هى الصورة المجردة عند العاقل امابعينها اوبمثالها وهذا ماذكره فى النمط الثالث من الاشارات ان الادراك تمثل حقيقة الشئ عند المدرك اى الحقيقة المتمثلة امابنفسها اوبمثالها كما حققه صاحب المحاكمات فان اراد بقوله جعله عبارة عن الصور المرتسمة انه جعل التعقل الحصولى عبارة عن ذلك فهو حق ولااضطراب وان اراد انه جعل التعقل مطلقا عبارة عنه فليس ذلك فى كلامه **قوله** (وحيث زعم الخ) قال فى فصل نسبة المعقولات اليه من الهيات الشفاء يجب ان يعلم انه اذا قيل العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة من غير تكثير بها فى جوهره او يتصور فى حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة

٢ بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق

قوله اى ذلك التعلق) فسر به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس قول اصحاب الاحوال

قوله ولاتمايز الا بان يكون الخ) قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث وجودا امافى الخارج اوفى الذهن فله قبل وجوده معدات متسابقة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يمتاز عما عداه فى تلك الحالة التى هى حالة العدم المحض كيف تعقل ان المعد قربه اياه دون غيره ومايوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره وقد مر منا فى بحث الوجود ماينفصى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه

قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق والماهية المعلومة لايلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لايلزم ان تكون موافقة للعلم فى المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشئ جوهرا وعرضا معا اوعرضا من مقولتين وكلاهما محالان فان قيل المحال كون الشئ جوهرا وعرضا معا اوعرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لايلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذى هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع ولامنافاة فى هذا ولافيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار آخر من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر فى كون الشئ جوهرا وعرضا وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولانزاع لاحد فى ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولايقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به وكون محله النفس لايوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولاينافى ان يكون خارجيا اصيلا لما علمت من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة فى النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلى عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وانما قلنا ٢

عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى الملخص انا نعلم بالضرورة علما بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم ومايتوقف عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لايكون كذلك وايضا لوكانت عدما لكانت عدم مايقابلها وهواما الجهل البسيط الذى هوعدم فيكون العلم عدما للعدم

﴿ سيالكوتى ﴾

الفائضة عن عقليته انتهى وقال فى كتاب النفس ماحاصله ان انواع التعقل للنفس ثلثة الاول ان يكون بالقوة وذلك عند مالايكون حاصلا بالفعل ولكن النفس يقوى على استحضارها الثانى ان يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل و يكون كأنه ينظر الى مراتب تلك العلوم الثالث ان يكون حاصلا بالفعل التام لاعلى سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالما بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب فى ذهنه دفعة واحدة لكن لاعلى سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه فى بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثانى وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الا ان العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها وفى الواجب والمجردات عينها وخلاصة مافى كتاب المباحثات العقل البسيط فى الاول هوذاته بخلاف العقل البسيط الذى يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذى يحصل لنا المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط فى الاول الذى هوذاته ذات لوازمه التى هى المعقولات المفصلة و بمانقلناه ظهر ان ماذكره بعض الناظرين فى حل هذه العبارة ناقلا عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته فى نفسه كما لايخفى على الفطن اما افتراء على الشارح اوناش من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه على اصل الفلاسفة لايجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لايصدر عنه الاالواحد لانه يلزم على هذا التقدير ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لايجوز ان يوجدها العقل فى نفسه لان الشئ الواحد لايجوز ان يكون قابلا وفاعلا بل لانه يوجدها فى النفس الكلية التى هى اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه **قوله** (للصور المفصلة فى النفس) التعقل التفصيلى لايكون الا فى النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط قال الشيخ فى كتاب النفس العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذى نسميه علما ومبدء له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فلم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى الى ان قال وعلى هذا ينبغى ان يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها الاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها **قوله** (جعله عبارة مجرد الاضافة) فى الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لمابعد ذاته لان عقله لذاته ذاته و فيه تعقل كل مابعده فعقله لذاته علة لعقله لمابعد ذاته وعقله لمابعد ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التى له بعد ذاته انما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذى يكون عنه لافيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه **قوله** (وذلك يتوقف الخ) فيه ان اللازم منه تصور العلم الجزئى بوجه ما بالضرورة ولا يلزم منه تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون بديهيا والجواب ان المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئى **قوله** (ليست عدمية) اى عدم شئ بل امر محصل فى نفسه سواء كانت موجودة اومعدومة **قوله** (والعدم لايكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متمايزة فى نفسها وان لم تكن متمايزة فى الخارج **قوله** (عدم ما يقابلها) اذ لايجوز ان يكون عدما مطلقا وهو ظاهر

٢ الماهية لكونها معلومة غيرموجودة بوجود اصيل اذ لوكانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجى والفرق الاعتبارى لايجدى لان كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما فى حالة واحدة ولوكان بحسب الاعتبار لايعقل فان قلت يكفى فى وجود العلم اتصاف طبيعته به فى ضمن بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما تحكم يأباه الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم

قوله متصفة بالوجود الخارجى) اذا حكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج اوليس بموجود فيه كان ذلك حكما على ماصدق عليه من الافراد والافلا اشتباه ان الموجود فى الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلى

قوله ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية) فالانسب ان الاحكام فى عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التى تعرض باعتبار الوجود الخارجى واما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهى الاحوال التى تكون لها فى الخارج

قوله وهذا الاحتمال انسب بقوله الخ) وجه الانسبية ان الحكم فى هذا القول بمعنى حكم العقل قطعا فحسن المقابلة يقتضى ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثانى فتأمل

قوله ومحصول الكلام ان الماهية الخ) فان قلت ما السر فى ان الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانيا واذا حكم عليها باللواحق الخارجية لم يحتج اليها بل يكفى ملاحظتها ابتداء من حيث هى قلت السر فيه ان الحكم على الشئ يستدعى التوجه اليه وملاحظته قصدا فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت فى الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان المتوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التى تعرض لها ولايمكن فى هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشئ لانها ملحوظة تبعا وهذا ٢

فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما فى الجماد لايقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا وهو ان لايكون جسما ولاجسمانيا مع الشك فى كونه عالما وايضا يصح ان يقال فى الشئ انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذ لم تكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية اما حقيقية اواضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولاعلم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شئ لآخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك ممالم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافية فلاشبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لايتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر فى تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقى اواضافى اوعدمى فذلك ممالاحاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم هذا ماتلخص من كلامه ولايخفى عليك مافيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال فى علم الشئ بذاته و بصفات ذاته اذ يلزم ان يحل فى ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين مثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين فى محل واحد لاحلول احدهما فى الآخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لاحصولى ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لابحصول صورته ففى علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل فى الوجود العينى وفى علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لاتتصور الابين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولاشك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشئ ما وبهذا

﴿ سيالكوتى ﴾

ولاعدم شئ سوى مايقابلها لاجتماعها معه **قوله** (فيكون ثبوتيا) اى مفهوما وجوديا لان عدم العدم ثبوت بحسب الصدق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم **قوله** (لخلو المحل عنهما) هذا انما يتم لوكان عدما للجهل المركب بمعنى السلب واما لوكان عدما له بمعنى عدم الملكة فخلو المحل عنهما لايضر **قوله** (لايقال جاز الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله لوكانت عدما لكانت عدم مايقابلها **قوله** (فهى وجودية) اى ليس السلب داخلا فيها **قوله** (لان ماهية السواد الخ) فيه ان الحاصل للجماد هوية السواد لاماهيته ولوسلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها **قوله** (فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول) اى حصول الماهية اى الماهية الحاصلة فانه المدعى وفيه ان القائلين بالصورة لايقولون انه حصول الصورة مطلقا بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة **قوله** (ممالم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لايدل على انتفائه فى نفسه بل على عدم العلم به اللهم الا ان يتمسك بان مالادليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه **قوله** (وصورها موجودات الخ) اواورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة فى النفس بالوجود الاصلى لايكون الجواب موجها **قوله** (وايضا ذاته الخ) هذا الجواب لايدفع الاشكال بصفات ذاته **قوله** (واخرى) اى واجيب تارة اخرى وهذا هو الجواب التحقيقى وعليه التعويل **قوله** (ولاشك ان النفس) يعنى ان النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلومية المطلقة وهما متغايرتان اذ توجد الثانية فى الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولايقتضى التغاير بالذات وتحقيقه ان النفس الناطقة من حيث انها ماهية مجردة علم ومن حيث

٢ كما انك اذا نظرت الى المرآة لتعرف حال المرئى امكنك الحكم عليه بانه حسن اوقبيح ولايمكنك ان تحكم حينئذ على المرآة بانها مستوية الاجزاء اوفيها حشويات اونحوهما بل يحتاج بهذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر ان الواجب فى الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل فى الذهن مرة ثانية مطلقا واما تصوره من حيث انه فى الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها فى الحكم بالمعقولات الثانية التى هى غير الوجود واما فى الحكم به فلابد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اى سواء كان ذهنيا اوخارجيا فانها وان كانت موجودة فى الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود كما حققه فى حواشى التجريد وان كان المقام لايخلو عن نوع اشكال

قوله كانت ممتنعة الحصول فى الخارج) لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهنى فاذا وجدت فى خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الى محل وقد سبق تحقيقه

قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) اذ انطباع العظيم فى الصغير بديهى البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمرآة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلايسمع دعوى الضرورة فى بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئى فى المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى صورة شئ واقع فى مقابلة المرآة فى موضع معين منها ثم انتقل الرائى من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وماوقع فى مقابلتها يرى تلك الصورة فى موضع آخر من المرآة ولوكانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك

قوله وجواب الوجه الاول) قد عرفت فى بحث الوجود الذهنى مافى هذا الجواب فارجع اليه

قوله لامعنى للماهية الاالصورة العقلية) اى لامعنى لها فى هذا المقام الاذلك فلايكون هذا الحصر مخالفا لماسيجئ من ان الماهية تطلق ٢

بالاشتراك على معنيين

التغاير ايضا ينـدفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه امااختيار الوجود الذهنى كماذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لماعرفت من قصـة الجماد وامابان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لايتوقف عـلى وجود المتمايزين لافى الخارج ولافى الذهن ﴿ المقصد الثانى ﴾ العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غيرمتناهية (هـل يجوز تعلقه بمعلومين) اى على سبيل التفصيل اذلاخلاف فى ان العلم الواحد الاجمالى يتعلق بمافيه كثرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلاجامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لاتتعلق بمقدورين على اصلنا كماسيأتى من ان القـدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقـدرة فى ذلك متعذر (الثانى وهو مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وكثير من المعتزلة لايجوز) ذلك مطلقا (اذليس عدداولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غيرمتناهية) فيلزم ان يجوز كون احدنا عالمابعلم واحد بمعلومات لاتتناهى وهو باطل قطعا (وقدعرفته) وانه ضعيف جدالان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعدمها عندنالايجدى شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولايجوز تعلقها بمقدورات لاتتناهى (وايضا ولايسد احدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثانى وهو ان يقال لوتعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالى باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل فى حقيقته) اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثانى (بعلم الله تعالى)فانه جار فيه مع كونه متعلقابامور متعددة (وبسائر) اى ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحـل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذى وجـد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لايقتضى تعـددا فى الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هى مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابى الحسن الباهلى) من الاشاعرة

﴿ سيالكوتى ﴾

ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث انها ماهيـة مجردة معلومة وكذا الحال فى الواجب تعالى وقال الشيخ فى المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على مامضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضيـة لتلك الشخصيـة كان ذلك النوع منحصرا فى ذلك الشخص والاوقعت الكثرة فيه ولاشك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولماتحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك فى حصول الاضافة انتهى وفيه انه لايجرى فى علمه تعالى بذاته لكون تشخصه عين ذاته وكذا انه لايجرى فى علم النفس بخصوص ذاتها ايضا **قوله** (يندفع الاشكال) اى كما اندفع عن القائل بان العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة امابنفسها او بمثالها **قوله** (واما الاشكال عليه) اى على القائل المذكور واما القائل بانه الصورة الحاضرة فلااشكال عليه لكون المعدومات موجودة فى الذهن **قوله** (من قصة الجماد) وهى ان ماهية السواد حاصلة له مع عـدم العلم فلو كان العـلم هو الصورة الحاصلة للشئ لكان الجماد عالما بالسواد **قوله** (مطلقا) اى سواء كانا نظريين او بديهيين جاز الانفكاك بينهما اولا **قوله** (ضرورة الخ) ان اريد انه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان اذلا اثنينية حتى يتصور المسدية

٢ **قوله** واقع من جهة اشتراك اللفظ) ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهيـة بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقاسواءكانت خارجية اوغيرها

قوله فقالواهو تجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بماذكرنا فى تعريف العلم من الموقف الاول

قوله ورد بانه يلزم الخ)قد يجاب بان مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العـالم والمعلوم عند تجردهما ولايخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد واقرب منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضـافة اذ بدونه لايطلق العـالم والمعلوم

قوله كمادل عليه المباحث السابقة) وهى المباحث المتعلقة بابطـال الوجود الذهنى التى اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسـوسات من مباحث العلم يدل على ذلك ايضا

قوله قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية الخ)قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه فى حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختـلاف الآراء فى تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منهـا وهذا اقرب مما نقل من الشـارح حيث قال جاز ان يكون ابن سينـا ذكر فى تعريف العـلم فى كل موضع مايحتاج اليه فيـه ومابه يتميز عن الشئ الذى اريد تميزه عنـه فى هـذا الموضع وان اورد ذلك فى صورة التعريف ومثل هذا اكثر فى كلامهم مثـلا اذا اريد تميز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعـات كالمربع وغـيره فليتأمل

قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة)ان كان هذا تعريفا وتفسـيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الاان يريد انه ليس فى الخارج امر زائد عليه وان كان تنبيها على انه امر لابد منه فى العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه

قوله المطـابقة لماهية المعقول) هذا التعريف لايظهر صدقه فيما اذاعلم الشئ لابكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية واما المرتسم فى الجوهر العـاقل فهو وجهه اعنى مفهوم ٢

(وهو)

وهو انه (لايجوز تعلقه) اى تعلق العلم الواحد (بنظريين) اى بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع (نظرين) فى حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لماسر) فى المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقدعرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ماذكره بقوله (قلنا قدنعلمهما) اى المعلومين النظريين (بنظر واحـد كما نعلمهما بعلم واحـد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة ۞ المذهب (الرابع وهو مختار القاضى وامام الحرمين لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اى كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقدم والحادث والسواد والبياض فانه لايجوز ان يتعلق بهما علم واحد (والاجاز انفكاك الشئ عن نفسـه) اذالمفروض جواز الانفكاك بين العـلم بهما فاذا كان ذلك العـلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انمايلزم ماذكرتم اذاجاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهوممنوع اذللقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلايتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قدنعلم ماذكرتموه) اعنى المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولااستحالة فى ذلك لان جواز الانفكاك فى حالة وعدم جوازه فى حالة اخرى (ولايلزم من ذلك) اى من جواز تعلق علم واحـد بذينـك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعـدد الصفات) بان يقال لوجاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعـدد العلم بهما كان موجبـا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحـدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلاحاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اى ماذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا) كما مر خال عن الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين وتمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انمايلزم القائل بالحال (واماما لايجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شئ لآخر لايكون الامع العلم بمضادة الآخر اياه (و) كذا الحال (فى الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) اى يجوز تعلقه بهما

﴿ سيالكوتى ﴾

بينهما وان اريد مع اعتبار التعلقين فممنوع لان التعلقين بمعان المسدية لان المعلومين مختلفان وهـذا تفصيل ماذكره بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ **قوله** (يستلزم اجتماع الخ) هذا ظاهر عـلى تقدير ان يكون النظر مفيـدا لنفس العلم واما اذا كان مفيـدا لتعلقه فلايلزم اجتماعهما لجواز ان يفيد نظر واحد لتعلقـه بمعلوم فى زمان ونظر آخر لتعلقـه بمعلوم آخر فى زمان آخر **قوله** (ويجوز تعلقه بضروريين) التخصيص بالضروريين اشارة الى انه لم ينقـل من صاحب هـذا المذهب فى جواز تعلق العلم الواحـد بنظرى وضرورى شئ واما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعـدم لزوم اجتماع النظرين قيل الحق عـدم الجواز لانه يلزم حصول عـلم واحد بالنظر وبدونه **قوله** (اى المعلومين الخ) اشارة الى ان النظرى ليس ههنا بالمعنى المتعارف فانه صفة العـلم **قوله** (جاز انفكاك الشئ عن نفسـه) بناء عـلى ان المفروض جواز الانفكاك بين العلمين **قوله** (على انه انمايلزم الخ) واما النافى له فالعالميـة عنـده هى الاتصاف بالعـلم فليس يلزم عنـده ايجاب علم للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات **قوله** (فقد يتعلق الخ) اشار بلفظ قد الى ان المدعى موجبة جزئية فيكفى فى اثباته مادة واحدة وهى العلم بالشئ والعـلم بالعلم به وليس المدعى كل مالايجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد ان الدليل المذكور لايجرى فى العلم بالتضاد والاختـلاف والتماثل عـلى ماوهم **قوله** (اى يجوز تعلقه بهما) لاحاجـة الى هـذا التفسير

٢ الضاحك الهم الاان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فحينئذ لايرد عليـه ماذكر نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية المدرك فى الذات المجردة الاان فهم هـذا المعنى من المطابقة بعيد

قوله ان العقل البسيط) اراد به العقل الاول واضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة

قوله ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح انه قال فى توجيهه يعنى على اصل الفلاسـفة لايجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فـيه اذ ذلك يبطل قولهم الواحد لايصدر عنـه الاالواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذلايجوز ان يوجدها العقـل فى نفسه لان الشئ الواحد لايجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجدها فى النفس الكلية التى هى اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنـه وههنا بحث وهو ان اباعلى مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منـه فى الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الى ان علم الله تعالى حصولى وان الصورة العقلية متباينة متقررة فى ذاته تعالى والكثرة الحاصلة فى عقـله الاشياء كثيرة فى لوازم ذاته ومعلولاتها وهى مترتبة على الذات متأخرة عن حقيقتها لامقومة لها فلاينافى تنزه ذاته عن الكثرة الذى دل عليه البرهان فهذا الكلام منـه يدل على ان الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غيرالواحـد ثم ان كلامه ههنا ايضامخالف لماطبق عليه الفلاسفة من ان للعقل الاول جهات ثلثة فصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثانى ونفس الفلك التاسع وجرمه كما سيأتى وان كان اسناده نفس العقـل التاسع مع مافيه من الصور حينئذ الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسنادهم الفلك الثامن مع مافيه من الكواكب المتكثرة الى جهـة واحدة فى العقل الثانى والاعتراض الاعتراض

قوله فتصور العلم بديهى) قدسبق الاعتراض عليه بانه لايفيد بديهة الكنه

قوله لانهاممتازة عن غيرها) اى نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدمات فانهـا ممتازة بالاضافة

قوله لكانت عدم مايقابلها) فيه دلالة على ان ٢

(اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعلى رضى الله تعالى عنه قدذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما و يحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون انك قدعرفت من حقوقنا مالم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لايتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) اى احدنا (لايعلم علمه به) اى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لماذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم (وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو) لم يجز ان تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدنا) اذا علم شيئا واحدا (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) اى يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لانسلم ان العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قدنعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لمامر من ان الموجود فى الذهن لايمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية و يلتفت اليه من حيث انه فى الذهن (و) هذا الالتفات لايمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولافرق فى ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم فى الكل ولكن لماكان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبنى عليه مابنى (واماقول من قال) يعنى به الامدى فانه قال فى الجواب الكلام انماهو فى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لايتعلق بنفسه لان النسبة) التى هى التعلق لاتتصور الا (بين شيئين) متغايرين ولامغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الاانه مجاز لاحقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لايزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئى من العلم بجزئى آخر منه ولامحذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندى (ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق ولاشك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلايتعلق علم) واحد (بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته و كثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة (لاتجعل الصفة متكثرة) فى ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهنى لانزاع فيه و) الجواز (الخارجى ممايناقش فيه) يعنى انا اذانظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لايحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهنى وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا فى نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه فى نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا فى المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفى نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب

﴿ سيالكوتى ﴾

فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره اعنى قوله لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالفاء ليلائم السابق اللاحق **قوله** (يوهم بظاهره) انما قال ذلك لانه فى الحقيقة من اضافة العام الى الخاص **قوله** (انه مجاز لاحقيقة له) فان المراد

٢ المراد بالعدمى ههنا ما يكون العدم جزأ من مفهومه لا المعدوم والا فقدسبق فى بحث التعين انه لايلزم من كون الشئ عدميا بذلك المعنى كونه عدما للشئ

قوله وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم) قيل الجهل البسيط انمايكون عدما اذاكان مقابله الذى هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة

قوله فيكون ثبوتيا) قدسبق فى بحث التقابل رده

قوله لخلو المحل عنهما) يلزم على هذا ان لايكون العمى مثلا عدما اذ لوكان عدما لكان عدم مايقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة وانما لايجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب

قوله واذالم يكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية) قيل اللازم مماذكره على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدما لاانها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انمايرد اذاكان مراده بالوجودية الموجود واما اذا اريد بهما الايكون السلب جزأ من مفهومه فلا

قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد) جوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشئ بوجود ظلى وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصيل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قط اذ لم يدع احد انه نفس مطلق الصورة وسيأتى اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلى

قوله وذلك عالم تقم عليه دلالة) قيل لايلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول فى نفس الامر

قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لايتحقق الاعند اضافة مخصوصة) ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقدصرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكانه بنى الكلام اولا على التغاير الاعتبارى اواراد بالشعور اولا المعنى المصدرى وثانيا المعنى الاصطلاحى ولايخفى مافى الثانى من التعسف

قوله لاحلول احدهما فى الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف ٢

مامر من ان الخلاف فى تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل ﴿ المقصد الثالث ﴾ الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق) سواء كان مستند الى شبهة اوتقليد فليس الثبات معتبرا فى الجهل المركب كما هو المشهور فى الكتب وانما سمى مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ماهو عليه فهذا جهل بذلك الشئ و يعتقد انه يعتقده على ماهو عليه فهذا جهل آخر قدتركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اى كثير منهم (هو) اى الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انماهو للمماثلة لاللمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين ۞ الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهى) اى تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته اولا مطابقته) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لاتدخل فى حقيقة المنتسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجية لايوجب الاختلاف بالذات) واذليس بينهما اختلاف الابهذا الوجه لزم اشتراكهما فى تمام الماهية ۞ الوجه (الثانى ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا فى الدار وكان) زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لايختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) اى ذلك الاعتقاد (اولا علما ثم انقلب جهلا) مركبا (والانقلاب) من شئ الى آخر (لايتصور الا فى امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة فى ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين فى الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضى الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قدثبت فى المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب فى الذات فلايكون الاختلاف الابالعوارض (قال الاصحاب) فى جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما) اى صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اى فى اخص الصفات (الاختلاف فى الذات) لمامر من ان المتماثلين مايشتركان فى اخص صفات النفس واجاب الآمدى بعبارة اخرى وهى ان الاشتراك فى الاخص المعتبر فى التماثل يستلزم الاشتراك فى الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور فى الجهل المركب بالاتفاق فلايكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشئ على ماهو عليه مثل للعلم ﴿ المقصد الرابع ﴾ الجهل يقال للمركب وهو ماذكرناه و) يقال ايضا (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلايكون ضدا) للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة (و يقرب منه) اى من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عدم

﴿ سيالكوتى ﴾

منهما الاغير الشئ كما فى مايقوم بنفسه اى لايقوم بغيره **قوله** (فليس الثبات الخ) وهو عدم الزوال بالتشكيك **قوله** (والنسبة لاتدخل الخ) فيه ان اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لاخروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب **قوله** (فى تمام الماهية) وهو الاعتقاد الجازم **قوله** (مستمر) واو بتجدد الامثال **قوله** (وهو محال) فيه ان الانقلاب المحال انقلاب كل من الواجب والممكن والممتنع الى آخر لاانقلاب حقيقة ممكنة الى اخرى فان العناصر ينقلب بعضها الى بعض **قوله** (وايضا الخ) فحينئذ لاحاجة الى قوله والانقلاب لايتصور الا فى امر عارض مع اتحاد الذات **قوله** (اخص صفاتهما) اذ بتينك الصفتين امتازا عن جميع انواع الادراك **قوله** (ومن صفات العلم الخ) فيه ان الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقا بل للعلم النظرى فلايلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما فيما هو صفة للعلم النظرى **قوله** (واتفق الخ) مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد

٢ **قوله** حضورى لاحصولى) فيه بحث وهو ان اراد ان علم الشئ بذاته وصفاته حضورى البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان اراد انه قد يكون حضوريا فذلك على تقدير تسليمه لايدفع الاعتراض المورد فى صورة العلم الحصولى للشئ بصفاته فتأمل

قوله ففى علم الشئ بذاته يتحد) وذلك لان العلم هو الامر الحاصل للعالم والحاصل فى العلم الحضورى نفس المعلوم لاصورته كما فى العلم الحصولى فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هى هى معلوم وبهذا ظهر ان منشأ السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضورى عبارة عن نفس الحضور كما توهم والا لايتصور اتحاده لامع العالم ولامع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر

قوله من حيث انهما صالحة) جعل التغاير بالصلوح لا بالعلم لانه متأخر مترتب على التغاير واعلم ان المراد بالتغاير الاعتبارى فى امثاله هو المقابل للتغاير الذاتى لاالناشئ من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام فى احوال الاشياء فى انفسها لااحوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له فى نفس الامر

قوله و بهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشكال فى علم الشئ بنفسه على القائل بانه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وانما هو بتحقق التغاير الاعتبارى وسيصرح فى الالهيات فى اثبات عموم علم الله تعالى بان العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لايقتضى التغاير بين العالم والمعلوم اصلا لان النسبة المقتضية للمنتسبين انما هى بين تلك الصفة و بين احدهما لابين العالم والمعلوم حتى يقتضى تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لوكان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الى التغاير بينهما ولو به

قوله فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهنى) اذاكان منشأ الاشكال عليه لزوم مسبوقية الاضافة بتحقق المضاف اليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهنى محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهنى انماهو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة اووجه فلايفيد سبق تحقق المضاف فليتأمل ٢

استثبات التصور) اى العلم تصوريا كان اوتصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان فى معرض الزوال فيثبت مرة و يزول اخرى و يثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذا نبه) الساهى ادنى تنبيه (تنبه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) تقرب من الجهل ايضا (و يفهم منها) اى من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداله وان لم تكن صفة اثبات وليس اى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة

﴿ المقصد الخامس ﴾ ادراكات الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعرى (علم بمتعلقاتها فالسمع) اى الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) اى الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التى يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئا) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه و بين العلم بهذه الرايحة وشمها (وله) اى للشيخ (ان يجيب بان ذلك الفرق) الوجدانى (لايمنع كونه) اى كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع او بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعيه متناولة لافراد متخالفة بالهويات لايقال الخلاف انما هو فى ان حقيقة ادراك الشئ باحدى الحواس هل هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك اوالنوع منه لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار (وايضا فانما يصح استدلاله) اى استدلال الخصم اعنى الجمهور (لوامكن العلم بمتعلقه) اى بمتعلق الادراك الحسى (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لايتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (بمعنى انه يستحيل الخ) لابالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية قوله (بل يجامع كلا منها) فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلا مركبا وظان اوشاك اوخال عن جميع اقسام الادراك قوله (ادراك الحواس الخمس الظاهرة) اى للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس بعلم ولذا لايقال لها اولوا العلم فاقيل ان كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشئ قوله (كالوجدان والبديهة الخ) بمعنى كما ان هذه الثلثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق والانكشاف فى الجميع انما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطرق علما دون الحاصل بالحواس تحكم قوله (وللشيخ ان يجيب الخ) خلاصته ان اختلاف امرين فى ذاتى اوعارض لاينافى الاتفاق فى الحقيقة الجنسية اوالنوعية قوله (لمزيد الاستظهار) فالقدح فيه مع كونه ابطالا للسند الاخص لايقدح الا فى الاستظهار قوله (لايتعلق الا بالجزئيات) اى بالجزئيات الحاضرة عند النفس

٢ قوله يجوز ذلك مطلقا) سواء كان المعلومان نظريين ام لا
قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية الخ) ورد ايضا بانه لم لايجوز ذلك فى حقنا كما جاز فى حقه تعالى وان لم يكن واقعا فى حقنا
قوله داخل فى حقيقته) مبنى على ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة اى عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لوكان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا فى حقيقته بل يكون نفسه الا ان يريد بالدخول عدم الخروج
قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النقض الاجمالى والنقض التفصيلى منع ان التعلق داخل فى حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل فى حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا فى حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم سد احد العلمين مسد الآخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لايفيد اذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل
قوله وبسائر الهويات) قال الابهرى وقد يدفع بان التعلق داخل فى حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات
قوله بنظريين) قيل كذلك بنظرى وضرورى لان الضرورى يحصل بلا نظر بخلاف النظرى فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظرى وضرورى لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لايحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر فما ذكر لايدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظرى والضرورى المذكور
قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران ولاشك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل فى النظر الثانى فان قلت العلم لاينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض من ان من يديم العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا الى غد علم بهذا العلم انه دخل الآن و يمكن ان يدفع بان يبنى الكلام على عدم بقاء الاعراض ٢

ولاسبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان فى الجسم الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسى قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى و بين ادراكه على وجه كلى وذلك لايخفى على ذى مسكة ﴿ المقصد السادس ﴾ فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوى فى نفس الماهية (بوجوه * الاول انها) اى الصور العقلية (غير متمانعة فى الحلول) اذ يجوز حلولها معا فى محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشئ من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى وسهل انتقاشها به (الثانى تحل الكبيرة) من الصور العقلية (فى محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لاتحل فى محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لاينمحى الضعيف بالقوى) يعنى ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لاتزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة (لايجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا فى معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امرا كليا امرين * الاول اسم الانسان) مثلا (لافراده

﴿ سيالكوتى ﴾

واما التخيل وان كان سبيلا الى ادراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لقيهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقا بما يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس فيجوز ان يكون الاختلاف بينهما لاختلاف المتعلق حضورا وغيبة قوله (بثبوت الصور العقلية) اى الحاصلة عند العقل جزئية كانت اوكلية قوله (مع التساوى الخ) انما قيد بذلك لانه المحتاج الى البيان فان المتخالفين فى الحقيقة مختلفان فى اللوازم والاحكام قوله (فى الحلول) وان كانت متخالفة فى الصدق كالنفى والاثبات قوله (بخلاف الصور الخارجية) جوهرية اوعرضية ولذا مثل المثالين قوله (تحل الكبيرة) اى الصورة الحالة المقدارية قوله (ولذا تقدر النفس الخ) هذا مبنى على ان صور الجزئيات الجسمانية حاصلة فى النفس ولو بتوسط الحواس على ماهو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره فى حواشى المطالع قوله (مجتمعة معها) واما على التعاقب فجائز بناء على ان الهيولى لامقدار لها فى نفسها قوله (سهل) اى فى بعض الاوقات قوله (لاستحالة بقاء قواها) اما المركبات العنصرية فلتداعى البسائط الى الانفكاك واما البسائط فلقبولها الكون والفساد كما نص الشيخ فى الهيات الشفاء على استحالة بقاء الاشخاص العنصرية دائما قوله (ان الصورة العقلية كلية) اى تتصف بالكلية فى الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لاتتصف بها اصلا والمراد بالصورة هى الطبيعة الحاصلة فى الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذى قد يطلق عليه المعلوم تجوزا فان المعلوم ما حصل صورته فى الذهن لا الصورة الشخصية التى هى علم فانها لاتتصف بالكلية كما سيجئ وما قاله شارح التجريد ان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلى والجزئى

٢ قوله اى المعلومين النظريين) فيه اشارة الى ان ماذكره صاحب المقاصد فى اثناء الجواب من انه لا امتناع فى ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا ليس كما ينبغى لان الكلام فى المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر
قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبنى على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتأمل
قوله انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلت نعم الا انه لاينافى الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان
قوله على انه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز ان يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما اشار اليه فى المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبنى لحكمه بانه انما يلزم القائل بالحال اذ عند النافين بها لا ايجاب اصلا قلت يجوز ان يراد الايجاب العادى كما قال الاشاعرة فى تعريف العلم صفة توجب تمييزا فمحصل الكلام حينئذ انكم اذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بان المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بان كليهما من العلم واما اطلاق الحكم على التعلق فامر بين و يمكن ان يجاب بان حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لادخل فيه لخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة وبمعلومين اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القائلين بان الترتب بين الاشياء عادى ثم الجواب بان الكلام فى ايجاب امر واحد حكمين متجانسين مما لايتم حينئذ لان اهل السنة يجوزون التكلم كما لايخفى فتأمل فيه
قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به) الظاهر ان يقول كالشئ والعلم به لان التمثيل بما لايجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين فى المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لامانع من ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لايتأتى فى قوله وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمضاد الخ للفهم الا ان يصار الى حذف المضاف ٢

لبس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) اى مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهنا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا (ولا يدخل فيه) اى فى ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) اى صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن المشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله (اى كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر فى الخيال و (جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة اعنى صورة المعنى المشترك (هى بعينها) الاثر (الحاصل منه) اى من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل فى القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها فى نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لامنافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد فى المطابقة شئ آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها

﴿ سيالكوتى ﴾

فمروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هى علوم ودون الموجودات الخارجية فمدفوع لانه ان اراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فانهم صرحوا بان المنطقى يبحث عن المعقولات الثانية ومنها الكلية وان اراد به ان المعلوم من حيث حصوله فى الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود فى الذهن وجودا ظليا ومنشأ الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة قال الشيخ فى منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع فى الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثيرة فيه على السوية بان يقال لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحدة او يمتنع والاول يسمى كليا والثانى جزئيا الى ان قال الكلى المعنى المفهوم فى النفس لا يمتنع نسبته الى اشياء كثيرة يطابقها نسبة متشاكلة فان قلت اول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على انه بمعنى المطابقة قلت المطابقة المذكورة مآلها الاتحاد بين الحاصل فى الذهن وبين الماهية المجردة عن المشخصات وهو معنى الحمل فمآل العبارتين واحد الا ان المطابقة يتضمن بيان كيفية الحمل بينهما وانه باعتبار الاتحاد فى الماهية **قوله** (فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق التشعب والتجزى فهو ظاهر او بوجودها فى محال متعددة تتصف بصفات متقابلة فانه باطل بديهة وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبايع مصرين على ان شان الامور الكلية ان تتصف بالمتقابلات وتوجد فى المحال المتعددة وهذا لاينافى لتغاير موصوفيهما بالاعتبار فانها مع قطع النظر عن التشخص الذهنى كلية ومن حيث تشخصها جزئية فالموجودات بالوجود الخارجى اى الاصلى كلها جزئيات سواء كانت موجودة فى الاعيان او قائمة بالاذهان قيام الاعراض بمحالها وهى الصور الجزئية العلمية المتشخصة بتشخص المحال والموجودات بالوجود الظلى اعنى الماهيات المحفوظة فى تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التي للافراد

٢ من عبارته فى موضعين والحق ان الامثال للعلم لا المعلوم

قوله اذ من علم شيئا علم علمه به) وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لايتم بهذا القول بل لابد من المقدمة الاخرى ايضا وهى قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فثمه معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لايجرى فى التضاد وسائر الاضافات اذ لاوجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشئ يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ماذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشئ والعلم بالعلم به متعددا فى كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحدا او متعددا وسواء كان العلم المعتبر فى اول المراتب متعلقا بالمضافين اولا كالعلم بزيد وعمرو والجواب ان مدعى الامام والقاضى فى صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لايلزم المحال السابق اعنى انفكاك الشئ عن نفسه كما دل عليه كلامه فى حواشى التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكتفى بانتفاء دليل الامتناع وانما اورد الدليل فى صورة العلم بالشئ والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء امر زائد فى هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال فى شرح المقاصد فى تقرير مذهبهما واما فيما لايجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما فى العلم بالشئ مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا الاعتبار فى الكلام

قوله يدلان على انه لايتم) وهكذا كان الامر فانه نقل عنه انه عرض المأمون فى يوم عيد ضعف قليل فارسل الى على بن موسى يدعوه الى المصلى وغرضه ان يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلى قال تفعل كما فعل رسول الله عليه السلام وصار حافيا ثم شرع فى التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون الغلبة فخاف منه ثم امر برجوعه فقال على بن موسى رحمه الله علمت انه كذلك فيقال انه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون

قوله فثمه معلومات غير متناهية) هى معلومات ٢

بهذا المعنى لاتنافى جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لايقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لاتتصور الا بين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة فى الوجود لماهى ظلالها واعلم ان ماذكر فى تصوير المطابقة التي هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات التي هى انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه فى سائر الكليات قيست الى حصصها التي هى افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل ماعدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها (الثانى) من الامرين للذين ذكروهما فى معنى الكلية (ان المعلوم بها) اى بالصورة العقلية (امر كلى) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ما علم بها (وهذا) الامر الثانى (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية فى الماهية للمعلومات بل يراه انه صور ذهنية مخالفة لها فى الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور مساوية فى الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجى ووجود ذهنى وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها فى الماهية وعلى قولهم لايكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لابغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لاتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لابمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ماذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات فى الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة فى الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي سيأتى بلاحاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) اى فى الامر الثانى المبنى على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) فى المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم) وذلك لانا نعقل ماهو نفى محض وعدم صرف فى الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة واذ ليس المعلوم ههنا فى الخارج فهو فى الذهن فالصورة الذهنية هى ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية

﴿ سيالكوتى ﴾

المتأصلة فى الوجود اعيانا كانت او صورا فتأمل فانه من المزالق **قوله** (قيست الى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير الانواع الحقيقية بالكلية بالقياس الى افرادها على سبيل التجوز باعتبار اشتمال تلك الافراد على الحصص **قوله** (عارضة للصور العقلية) اى ماهيات المعلومات من حيث حصولها فى النفس حصولا ظليا **قوله** (يليق بمن يرى المعلوم الخ) فيه اشارة الى توجيه آخر للمتن بان يأول العلم بالمعلوم **قوله** (مع آخره) وهو قوله اليس اذا كان المعلوم الخ

٢ علية فلابد ان يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل فى درجة قيل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق باشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب اولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه حينئذ اذ يكفى فيه تغاير اعتبارى كما صرح به فى اواخر بحث العلم من الالهيات وثانيا جواز ان يتعلق العلم المعلوم بعلمه

قوله واما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدى منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضورى فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتبارى ايضا كما اشرنا اليه

قوله موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقا على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما ايضا ممنوعة

قوله فانهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بان الوجودية المعتبرة فى تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لايكون السلب جزأ من مفهومهما لابمعنى ان يكونا موجودين فى الخارج اذ لاوجود للعلم على ما اشار المصنف ههنا الى ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة

قوله وايضا قد ثبت الخ) يعنى ان اتحاد الذات فى الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه

قوله اخص صفاتهما) قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعده

قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) اى من صفات العلم النظرى ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا ولو ضروريا بان يراد الحصول بالامكان وذا حاصل فى الضرورى بان ينقلب نظريا فانه جائز كما سيأتى

قوله قال واتفق الكل) قيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركة ما يماثل العلم اياه فى الحصول بالنظر الصحيح فاجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غايته ان ذلك ٢

هي الصورة العقلية و بطل ماقيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (أليس اذا كان المعلوم) مغايرا للعلم و (امرا وراء ما في الذهن كان حصوله) اى حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لابد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا (فيكون شخصا) اى موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود (وهو ينافي الكلية) فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) اى الارتسام في غير العقل (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيره الا اصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتتحقق النسبة بينها و بين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا و يتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون ❊ المقصد السابع ❊ العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه) اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد (والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذي هو تلك المسئلة باسرها (في ذهنه دفعة واحدة (وهو) اى ذلك الشخص المسئول (متصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بانه

❊ سيالكوتي ❊

قوله (هي الصورة العقلية) لا المعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده في الذهن فهو الصورة العقلية قوله (لم يتصف) اى المعلوم بالكلية اصلا لا في الخارج لكونه شخصا فيه ولا في الذهن اذ الموجود في الذهن الاشباح قوله (وهو اى الارتسام في غير العقل) اى العقل الانساني ينافي الوجود الذهني اشارة الى انهم لا يقولون بالارتسام في المفارقات بل بالعقل البسيط على ما مر في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما تتصوره في النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من ان الارتسام في العقل الفعال هو الوجود الذهني فالا انه لا يعني به الا الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة او العالية فمبني على فرض الارتسام فيه قوله (هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلق او على هذا النسق ظرف لغو لقوله حقق اى حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الانيق الذي ذكرنا بين اول الكلام وآخره تحقيقا مثل ما ذكرنا قوله (وذر الذين الخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه اخطأ في فهم مراد المصنف اذ ليس في كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل ابطال للقول لكلية المعلوم واثبات ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وانت خبير قوله (الى اجزائه) فالعلم التفصيلي لا يكون الا بما له اجزاء وكذا

٢ الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لا تقليدا فيتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر اشرنا اليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم

قوله والثاني زوالها عنهما) ان قيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس المدراكة للمعقولات وخزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان زوالها عن الحافظة ايضا اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينه و بين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منه اليها تلك المدركات

قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته) عدم كونه متصورا في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم الذي من شان الشاك والجاهل جهلا مركبا ان يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف العاقل والذاهل والكلام بعد محل تأمل

قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد البهائم من اولي العلم في شيء منهما

قوله لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشيء واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود

قوله لمزيد الاستظهار) يعني غاية مالزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض اعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في اصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع ٢

قادر عليه) ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) اى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد (في ذهنه) حال ما سئل (امر بسيط هو مبدأ التفاصيل) الحاصلة في ثاني الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (و بين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نعما) كثيرا (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع اجزائه) اى اجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) اى النعم و يفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة) لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب ان يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة (ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك) اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته و يمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان) كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل و بين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب و بذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس

❊ سيالكوتي ❊

الاجمالي قوله (علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجه ما لا يكفي في الاقتدار على الجواب التفصيلي قوله (بسيط) لا تكثر فيه اصلا مبدأ للتفصيل فانه كلما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله والا فلا فهو كالمبدأ له على ما في الشفاء فان المبدأ للعلمين هو العقل الفعال المفيض للصور قوله (اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل) وهو ان تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل قوله (قد حصل بالفعل شعور) فما قيل ان هذه الحالة قوة الا انه قريبة من الفعل جدا ليس بشيء اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شيء بدون تصوره والشعور به قوله (نعما كثيرا) في القاموس النعم الابل والضأن او الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيرا فان التنظير حاصل بنعم واحد بل هو الانسب بافراده و بقوله اجزائه وحينئذ يكون الضمير المنصوب فيميزه راجعا الى واحد واحد كما هو الظاهر قوله (والمعلوم عقيب السؤال الخ) قد عرفت

٢ قوله سوى الحس) فيه بحث لانه ان اراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فمسلم الا ان المتخيل معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح في اوائل بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر في ان الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال

قوله مع التساوي في نفس الماهية) اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوي في الماهية اما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية كما سيأتي فلا حاجة اليه

قوله غير متمانعة) والسر فيه ان التقابل والتماثل ونظائرهما في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيلي لا الظلي كما سبق

قوله وكذلك المادة المتصورة) اشار بايراد المثالين الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اعم من العرضية والجوهرية

قوله في محل الصغيرة منها) والسر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية

قوله مجتمعة معها) واما على التعاقب فجائز فان هيولى خردلة يمكن ان يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة عليها على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما نبهنا في الوجه الاول

قوله لا يجب زوالها) لان النفس ابدي بالاتفاق

قوله سهل استرجاعها) يعني انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية زالت كذلك

قوله لاستحالة بقاء قواها) لما مر من ان القوى الجسمانية متناهية

قوله ومنها ان الصور العقلية كلية) قال رحمه الله تعالى ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة فظاهر وان اريد الذهن المتناول لها ولا لا لانها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل في النفس

قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها ٢

من حيث انها شئ يحرك البدن فان لازمها اعنى كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ماقالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالى نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لايلتفت اليه فاذ توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لاباعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لاتفصيلا ولااجمالا واما قوله العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلاشك انا حكمنا على جميع افراد الشئ فلابد ان تكون معلومة لنا ولاعلم بها فى هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلى قد يلاحظ فى نفسه و بهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لاعلى افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعانى التى قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك فى مواضع عديدة

﴿ فرعان ﴾ الاول العلم الاجمالى) على تقدير جواز ثبوته فى نفسه (هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم والحق انه ان اشترط فيه) اى فى العلم الاجمالى (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا) يمتنع (فان قيل فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق)

﴿ سيالكوتى ﴾

ان العلم بالجواب بالوجه لايكفى فى الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان قوله (وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة قوله (نشأ انكاره الخ) وذلك لان الفرق بين الحد والمحدود انما هو بالتفصيل والاجمال كما مر لكن هذا انما يكون منشأ لانكار الاكتساب بالحد التام والظاهر ان منشأ عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه والعلم بالوجه وان كان كون الشئ الواحد متصورا بوجه دون وجه ولذا لم ينكر الاكتساب فى التصديقات لوجود النسبة التى يتعلق بها العلم التصورى والعلم التصديقى فيجوز ان تكون معلومة تصورا مجهولة تصديقا قوله (مركبة من صور متعددة) هذا مخالف لما فى الشفاء من انه عقل بسيط لاتكثر فيه اصلا وان عقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولا عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل و يجوز ان يكون العارض بسيطا دون المعروض كالوحدة والتأليف والاطراف نعم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء وصيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان قوله (كان العلم بها على وجه اقوى الخ) فى الشفاء الثانى العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون له فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذى نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فالم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى انتهى ولاخفاء فى ان كلامه يدل على ان العلم البسيط كالخلاق للعلم التفصيلى وانه علم للمفارقات الفعالة فهو اقوى فانه علم بجميع الاجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر بالزمان لاجل المادة وعوارضها قوله (ولاعلم بها فى هذه الحالة الخ)

٢ قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) اى المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للموجود الخارجى كما صرح به فى حواشى التجريد قوله ذات لااضافة لان كليتهما الخ) تقرير الجواب ههنا لايلائم كلامه فى حواشى التجريد فانه صرح هنك بان الكلية بمعنى الاشتراك لايعرض الموجودات الخارجية وهو ظاهر ولاللصور العقلية لان كل واحدة منها صور جزئية فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو اخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها مأخوذة فى نفسها لامع عوارضها الذهنية لتجه ان الاشتراك يعرض لها ايضا مأخوذة كذلك الا يرى ان الصورة العقلية مأخوذة كذلك هى مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه فى كل منها فتعين ان مراده هنالك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صور جزئية فى نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به احد ثم قيل ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لايمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورا جزئية حالة فى نفس جزئية لكان صوابا فليتأمل قوله ومن ثمه زيد فى المطابقة) اى ومن اجل ان العوارض الذهنية ليست مأخوذة فى الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة فى الخارج كما سبق اليه الاشارة فى اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم ان يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز قوله فبست الى خصصها) هذا التوجيه يستدعى ان يكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لاغير ٢

وهو العلم الاجمالى (قلنا نعم وهو) اى ذلك العلم المنفى عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (و بالجملة فالمنفى عنه تعالى هو القيد اعنى كونه مع الجهل وانه لايوجب فى اصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذى يستحيل عليه تعالى ﴿ الفرع (الثانى المشهور ان الشئ) الواحد (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضى) الباقلانى (المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (اوهما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار كاتبيته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اى تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لاتقتضى اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعنى انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول اوكانا عارضين لثالث اوكان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشئ الواحد معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة (فيه) اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولايشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشئ قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشئ وحينئذ يكون ذلك الشئ معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذى ذكره القاضى استدل الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لااجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ماتوهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال بان يكون الشئ معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثانى ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه اولا

﴿ المقصد الثامن ﴾ قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يد زيد اثنان فـ أنا ازوج هو) اى مافى يده (اوفرد فانا نعلم) فى هذه الحالة (ان كل اثنين زوج وهذا) الذى فى يده (اثنان) فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) فى هذه الحالة (انه زوج) علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتنبه للاندراج) واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) اعنى كبراه حصولا (بالقوة) ولاشك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها ﴿ المقصد التاسع ﴾ العلم اما فعلى) وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى (كما تصور امرا) مثل السرير مثلا (ثم توجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجى (كما وجد امر) فى الخارج مثل الارض والسماء ثم تصوره فالفعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى

﴿ سيالكوتى ﴾

قد يقال ان المعلوم لنا فى هذه الحالة هو مفهوم الشئ لكن من حيث اتحاده بتلك الافراد اذ لا نعلم من تلك الافراد الاشيئا فلم يتعلق العلم الابمعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه قوله (بل المعلوم فيهما واحد) وهو الاجزاء فانها

٢ قوله بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) يدخل فى عمومه من يرى العلم نفس التعلق اوامرا عدميا وليس هذا مرادا ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون النفى المستفاد من غير راجعا الى القيد قوله بل الصور هى ماهيات المعلومات الخ) قالوا اذا حصلت الصورة فى الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لابعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم و بتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجى فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا حاصل ماذكره الفارابى فى تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المتنقشة فى ذهنك واما الشئ الذى هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والاكان يتسلسل الى ما لانهاية له الى ههنا عبارته قوله مخالفة لها فى الماهية) ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما به دون غيره قوله ولو صرح بهذه العبارة) الاقرب فى توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها) يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأى الفرقة الاولى بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيثية العلمية اى كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلا والله اعلم قوله لابتنائه ان لايكون الخ)فيه ان هذا خلاف مااشتهر من مذهب مثبتى الوجود الذهنى فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهنى وجود مغاير للوجود الذى هو مصدر الآثار سواء كان فى قوتنا المدركة اوفى غيرها وكأن كلام المصنف مبنى على ان علم المجردات عندهم حضورى لا ارتسامى قوله هكذا حقق المقال) هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعنى حقق تحقيقا على هذا النسق وفى الكلام رمز ٢

افراده الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى على وجود الطبايع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى ❁ المقصد العاشر قالوا ❁ اى الحكماء (مراتب العقل) اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية (اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها ❁ المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) اى العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه بزمان معين (وما هو) اى ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (ولا نريد بذلك) اى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط التصور كحس ووجدان كالاكمه) الفاقد للعين فى اصل الخلقة (والعنين) الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصور ان ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (التصديق كاحدهما) اى الحس والوجدان (فى القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا (وكتصور الطرفين) عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (فى البديهيات) اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا ❁ المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات

❁ سيالكوتى ❁

معلومة فى الاجمالى علما ناقصا وفى التفصيلى علما تاما **قوله** (اى التعقل) او القوة العاقلة او النفس فان كلا منها يسمى بالمراتب المذكورة وما ذكره الشارح قدس سره اظهر وانسب اذ الكلام فى مباحث العلم **قوله** (اربع) لانه اما كمال او استعداد له والاستعداد اما بعيد او قريب او متوسط **قوله** (ادراك) اى حصولى لما قالوا من ان له علما حضوريا بنفسه وان نوقش فى ذلك كما فى حواشى المطالع **قوله** (وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل **قوله** (الهيولى الاولى) احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فانها ليست خالية عن الصورة فى نفسها لكون الصورة جزأ منها وان قال فى حد ذاتها لامتناع خلوها عن الصورة فى الوجود الخارجى **قوله** (هو العلم بالضروريات) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى **قوله** (واستعداد الخ) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التى بها يستعد لتحصيل النظريات **قوله** (والتنبه لما بينها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق فلا نعيده **قوله** (ولاحظت الخ) تفسير للتنبه المذكور اى لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية الى بعض بتوسط القوة المتصرفة بالاشتراك والمباينة فيها

٢ الى ما هو صاحب المقاصد فى تحقيق المقال

قوله بان يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية

قوله وهو متصور للجواب) كانه تاكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدى قوله يحضر الجواب فى ذهنه

قوله نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات) لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اى علم تفصيلى يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو اى علما اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاجمالى فلما لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم

قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم) قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالى والتفصيلى كيف والاخطار وعدمه يجريان فى البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصحح الدليل الذى تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته واوجمالا لان قوله بكلا طرفيها يمنعه كما لا يخفى

قوله واما قوله العلم الواحد الخ)لا شك ان هذا القول من الامام مبنى على ان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل للوجود الذهنى ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لزم فى صورة العلم الاجمالى بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد اى الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ ان يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة فى الحقيقة بالمعنى الذى اشير اليه غير لازم فى العلم الاجمالى فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ٢

من الضروريات) اى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنتج منها النظريات) ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر ❁ المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات) التى ادركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان فى جلباب من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استقرار المشاهدة انما يكون فى الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور ولا مسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحياة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متأخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مملوا بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمه جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا ❁ المقصد الحادى عشر ❁ العقل مناط التكليف اجماعا) من اهل الملة (وانه) اى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى (هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها) اى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعرى

❁ سيالكوتى ❁

قوله (ملكة راسخة) بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستعد بها للاستنباط **قوله** (يقوى بها على استحضارها الخ) فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم كسب جديد **قوله** (فى الدار الآخرة) اى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء **قوله** (بالقياس الى كل نظرى) فيجوز اجتماع المراتب الاربع فى شخص واحد **قوله** (ولا شبهة فى وقوعه) انما الشبهة فى بقائه لان الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس الى امرين فى هذه النشأة **قوله** (العقل مناط التكليف اجماعا) اى لا يصح التكليف بدونه اذ الخطاب لمن لا يفهم شيئا سفه وجهل يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لا يطاق على ما وهم فان هذه المسئلة اجماعية ومسئلة التكليف اختلافية **قوله** (هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لان اول ما يكلف العبد به معرفة الله وهو نظرى لا يمكن فهمه الا من هو اهل النظر وهو فى مرتبة العقل بالملكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها فى اكثر الناس فى ذلك السن **قوله** (ومجارى العادات) اى المعلومات التى تستفاد من جريان العادة **قوله** (تفسيرا لكلام الاشعرى)

٢ ويتضمن مطابقة اجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعا

قوله قال القاضى المعلوم غير المجهول) قيل يلزم على القاضى حينئذ ان لا يقول باكتساب التصورات بجريان الوجه الاول المار ذكره من متمسكى الامام مع انه قائل به

قوله او هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه الذى كلامه فيه فتأمل

قوله ولا يشتبه عليك بما اسلفنا) اعتراض على القاضى وما اسلفه هو الذى ذكره فى الموقف الاول فى جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب فى التصورات

قوله اما فعلى واما انفعالى ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتباريات ليس شيئا منهما وكذا العلم الكلى الذى لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سببا لوجودها بل بمجرد بيان انقسام العلم الى القسمين توطئة لما يقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلى يمكن ان يصير مخصصا لوقوع احد الضدين بالوقوع لا انفعالى تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك

قوله اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة الخ) اى انه قد يكون كليا تتفرع عليه الكثرة لانه كذلك دائما فان العلم الذى يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالى فعلى قطعا عندهم نعم ان فيه بحث وهو ان ما ذكره يدل على ان التصور الكلى كاف فى صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجئ ايضا فى المقصد الرابع من مباحث الاين على رأى الفلاسفة

قوله واما علمه تعالى بذاته) الظاهر ان علم كل احد بذاته ايضا كذلك

قوله وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلوم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه

قوله وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات) انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس ٢

وزادت المعتزلة فى العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) اى على ماذكره (بانه) اى العقل (ليس غير العلم والاجاز تصور انفكاكهما) امامن الجانبين اومن احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لاعلم له اصلا اوعالم لاعقل له) اصلا فثبت ان العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها) اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه انا لانسلم انه لوكان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول فى الحيز فانهما متغايران ولامجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازى والظاهر انه) اى العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما) فى حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع فى الآلات وكذا الحال فى اليقظان الذى لايستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لاكلها ولابعضها ولاشك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلايتم نفى التالى فى دليل الشيخ كالم يتم الملازمة ايضا ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) اى ذانك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازى سواء (تماثلا) اى المعلومان كالبياضين (اواختلفا) كالبياض والسواد (ولا) اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم يجتمعا) لان المثلين لايجتمعان كالمتضادين (واما) العلمان

﴿ سيالكوتى ﴾

فان البعض المذكور فى كلامه مجمل **قوله** (بحسن الحسن وقبح القبيح) اى فى الجملة لاكل حسن وقبح فان البعض منهما نظرى لايدرك لولاخطاب الشارع **قوله** (والاجاز تصور انفكاكهما) بان يتصور وجود احدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعا **قوله** (اوعالم لاعقل له اصلا) وماقيل من ان المجنون له علم ولاعقل له فيدفعه قوله اصلا فان المجنون المطلق لاعلم له ولاعقل والمجنون فى الجملة له عقل وعلم فى الجملة **قوله** (بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهى كمال العقل ولوقيل ان العلم بالنظريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط بالعقل كان التأخير بمراتب **قوله** (وجوابه الخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدل بجواز تصور الانفكاك لابجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لاينافى التلازم وماقيل ان مراد المستدل جواز الانفكاك التصور فمع كونه تفسيرا لكلامه بمالايرضى به يلزم استدراك قيد التصور **قوله** (غريزة) اى امر خلقى اماعرض اوجوهر **قوله** (وان لم يكن عالما فى حالة النوم بشئ من الضروريات) بل مخزونة عنده واما الرؤيا فخيال باطل كما سيجئ **قوله** (لاختلال الخ) فيه ان الاختلال المذكور انما يخل فى تحصيل العلوم ابتداء لافى بقاء العلوم الحاصلة فالظاهر ان النائم عالم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد اتضح ان دليل الشيخ تام **قوله** (سوى والد الامام الرازى) فانه قال ان العلم يتبع المعلوم فى التماثل والاختلاف لمطابقته اياه **قوله** (سواء تماثلا) وتماثل المعلومين لايقتضى تماثل العلمين اعاذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية والاصحاب لايقولون بالصورة فضلا عن الصورة المساوية على انه يجوز ان يكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلة فى العلم وكونه مطابقا للمعلوم معناه ان يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته ولايلزم اتحاده به كيف والعلم تعلق اوصفة ذات تعلق والمعلوم لايجب ان يكون كذلك **قوله** (واما العلمان الخ) حاصله

٢ الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرنا فى صدر الكتاب

قوله والتنبه لما يتبعها) قدمر مافيه سؤالا وجوابا فى افتتاح بحث القدح فى البديهيات فليتذكر

قوله وهل يمكن ذلك) قدمر فى اول الكتاب مافيه سؤالا وجوابا فلينظر فيه

قوله ولانى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى) قد يناقش فى تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثانى اذ الظاهر تقدمه على الاول ايضا ويجاب بان عدم التعرض له اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه مخالف لمافى مشاهير الكتب

قوله وانماانث البعض) الاقرب ان يقال التأنيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس اذ على ماذكره الشارح يلزم بعد ما او بل للتأنيث المصير الى حذف المضاف اوالى المجاز فى الايقاع وههنا وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين اى سمينا علم بعضها كقوله تعالى * اوكصيب اى كمثل ذى صيب وكقول الشاعر *وقد جعلتنى من حريمة اصبعا* اى ذامسافة اصبع

قوله بوجوب الواجبات) لايخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجارى العادات الضروريات التى يحكم بها بجريان العادة مثل ان الجبل لاينقلب ذهبا وماء البحر لايتحول ذهبا وامثالهما وكان السر فى جعل العلم بمجارى العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذى يتلقى منه التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتى فى الموقف الخامس ولاشك ان التمكن من العلم بذلك الصدق مما لايقع التكليف بدونه

قوله ولايبعد ان يكون الخ) لان البعض فى كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لوكان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبى يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا فى اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبى العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ والظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا له انما يحصل صلاحية ٢

(المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب) ومن ثمه امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر (قال الآمدى) هذا الذى ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحد المعلوم ووقته) ايضا فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ماتعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولايجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به فى ذينك الوقتين (مثلان اذ اختلاف الوقت لايؤثر) فى اختلاف العلمين (كما) لايؤثر اختلاف الوقت (فى) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لايختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين قال الآمدى (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اى فيما نحن فيه (داخل فى متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه فى وقت وتعلق به ايضا من حيث انه فى وقت آخر ولاشك ان ذلك الشئ مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمه) اى فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعددا فى ذاته (وانما نظير ذلك) الذى ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (فى وقتين) فانه كالجوهر لايختلف بسبب حصوله فى الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت اواختلف نبه الآمدى على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلايوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثانى ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما (يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) اى يقتضى ذاته ان يكون حالا فى ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثلين لايتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات (والا فمثلان) كما هو الظاهر اذ لاطريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ماذكر والفرض انه منتف (وسيأتى لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلاوفاء والسبب فيه ان الآمدى اورد هذا المبحث فى اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والافهما مثلان وسيأتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ماسيأتى فى اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكر به فالمصنف تابعه فى هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين فى مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ هل ينقلب العلم الضرورى) نظريا (و) العلم (النظرى) ضروريا اولا (اما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضى و بعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) باسرها (متجانسة) متشاركة

﴿ سيالكوتى ﴾

ان العلمين الحاصلين فى محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين فان كان كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته كما علمنا بوجداننا تنافيهما متخالفان والافهما متماثلان هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقال ولايلتفت الى قيل وقال **قوله** (ان اتحد المعلوم الخ) اى ذاتا واعتبارا والافلاحاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطى **قوله** (واذا فرض تعدده فيهما الخ) بان قلنا بتجدد الاعراض **قوله** (هل ينقلب العلم الضرورى الخ) اى العلم الذى من شأنه ان يحصل بلانظر اما بمجرد تصور الطرفين او باستعانة من الحس وغيره هل يصير مفتقرا الى النظر اى لايحصل بدونه وليس المراد ان العلم الذى حصل بلانظر يصير حاصلا بالنظر فانه محال لامتناع تحصيل الحاصل ولانه ليس بانقلاب بل حصول العلم بطريقين ولان العلم الذى حصل لاحد بلانظر يصير

٢ التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بمالايطاق والله اعلم

قوله لانهم يعدونه من البديهيات) به يظهر ان الذى زادوا فى تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لاكله لان المعدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به فى الالهيات

قوله والاجاز تصور انفكاكهما) فى العبارة مسامحة اى انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان التالى والجواب الآتى ايضا وهو الموافق لمافى سائر الكتب

قوله اوعالم لاعقل له) قيل المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع انهم علماء سيما على رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلابد من تخصيص العلم المذكور

قوله والنظر مشروط بكمال العقل) هذه الزيادة وقعت فى بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمراتب والتأخر بمرتبتين انما يتفرع على ماذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل

قوله وكمال العقل مشروط بالعقل) اى بالعقل الذى نحن بصدده وهو مايخرج وقوع التكليف عن كونه بمالايطاق كما اشرنا اليه فليتأمل

قوله يتبعها العلم بالضروريات) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فمعنى الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

قوله ان العلم قد ينفك عن العقل) قد يمنع وجود العقل فى النائم بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لايتوجه عليه واليه اشار فى المقاصد

قوله مختلفان عند الاصحاب) فان قلت قد سبق ان المطابقة اخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين فى تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر فى كونها اخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة فى المطابقة المذكورة فاخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقا للواقع واخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقا له ولهذا جعلوا ٢

فى جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ماصح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقى (قال الآمدى ان سلم) التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلاشك فى الاختلاف بالنوع والشخص) اما الاختلاف الشخصى فلاريبة فيه واما الاختلاف النوعى فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل النوع والتشخص يمنع ذلك) الذى صح على النوع او التشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين فى الجنس (ولا) ان يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما فى تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فله حينئذ ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه ❊ المذهب (الثانى وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجاز الخلو عن الضرورى) اذ قد مر ان النظر ينافى العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضرورى نظريا وجب ان يكون الناظر فى ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفى والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى

❊ سيالكوتى ❊

حاصلا لآخر بنظر فانه لا انقلاب ايضا ولا خفاء فى وقوعه **قوله** (ماصح على الآخر) اى بالنظر الى كونه علما **قوله** (وقد صح على بعض العلوم) اى بالنظر الى كونه علما فان قسمة العلم الى كونه ضروريا ونظريا من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم او المعلوم **قوله** (اما الاختلاف الشخصى الخ) اشارة الى تعميم المتن اى لاشك فى الاختلاف جوازا ووقوعا اى لاشك فى الاختلاف بالنوع جوازا وفى الاختلاف بالشخص وقوعا وانما لم يحمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعى العلم من التصور والتصديق لان نوعيتهما غير متحقق عند الاصحاب فان قسمة العلم اليهما باعتبار ايجابه الحكم وعدمه بناء على ان العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض **قوله** (وذلك يكفيه الخ) لانه مانع **قوله** (فلعل التنوع الخ) وماذكره المستدل انه قد صح على بعض العلوم كونه نظريا من حيث انه علم ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى ان التصورات كلها ضرورية **قوله** (لا ماذكره الآمدى) من الاتحاد فى الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعى اقول الباعث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من ان كل علمين تعلقا بمعلومين مختلفان عند الاصحاب ولانه مكابرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت فى محل واحد على ان ماذكره الآمدى ليس نصا على حمله على المشاركة فى الجنس لجواز ان يكون مراده ان سلم التجانس بأى معنى يراد فلاشك فى الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة فى الجنس وفى الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل **قوله** (كما اشار اليه) حيث زاد فى الجواب قوله والشخص **قوله** (وذلك يؤدى الخ) اذ لا فرق بين ضرورى وضرورى **قوله** (خلو العاقل الناظر) قيده بالعاقل اذ خلو غير العاقل كالصبى والمجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالناظر لانه اللازم فانه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التى هى شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم ان يكون تلك العلوم شرطا وان لا يكون شرطا وانه محال وبهذا تبين انه لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيده بقوله بالوجدان لكان اسد لئلا يرد البحث بان الوجدان انما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه **قوله** (وفيه بحث الخ) لان مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها

٢ العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا متماثلين

قوله فهما مثلان ان اتحد الوقت او اختلف) اورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه قوله واما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان واجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية فرضى مبنى على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتأمل

قوله فلا يوجب تعدده تعددا فيه) سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة فى النفس لجواز ان يستمر التعلق او الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتأمل

قوله يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) قد سبق ان المطابقة اخص صفات النفس للعلم فلا يقتضى الاختصاص بمحله والا لكان اخص الصفات هذا اللهم الا ان يقال المطابقة اخص صفات مطلق العلم فلا ينافى كون الاختصاص بمحله اخص صفات فرد منه فتأمل

قوله الاول قول القاضى) محصل هذا القول هو الايجاب الكلى ومحصل القول الثانى هو السلب الكلى ومحصل الثالث هو السلب الجزئى

قوله لان العلوم باسرها متجانسة) هذا يدل على ان ليس مراد القاضى بالتجانس التماثل اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لا متماثلان الا عند والد الامام الرازى

قوله واما الاختلاف النوعى فجائز) ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعى فكأنه مبنى على ان التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر فى ماهية العلم النظرى وعدمه فصل مقوم معتبر فى ماهية العلم الضرورى فاذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعى وان كان كافيا فى المقصود الذى هو التمسك بالمنع بالسند فى الحقيقة لكنه ليس مؤدى كلام المصنف الا ان يحمل كلام المصنف على حذف المضاف اى فلاشك فى جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافى وقوع الاختلاف الشخصى بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصى فلاريبة فيه اشارة الى تلك المجامعة

يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا ❊ المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذ العقل) اى كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) اى النظر (شرط للنظرى) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعنى الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر فى المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (واما انقلاب النظرى ضروريا فجائز اتفاقا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به) اى بالنظرى (ومنع المعتزلة وقوعه) يعنى انهم وافقونا فى التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب (فى العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اى بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مر فى صدر الكتاب واذا لم يكن مقدوراله (قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم فى الجواز) اى معتمد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى ضروريا هو التجانس وقد مر ما فيه) من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على غيره ❊ المقصد الرابع عشر ❊ لا خلاف فى استناد العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) اولا فيه خلاف (منعه بعض من الاشاعرة (لاقتضائه) اى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى (على النظرى) فلا يكون ضروريا هذا خلف (وجوزه) اى الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضرورى ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اى بوجودهما

❊ سيالكوتى ❊

بتحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذى ادعى المستدل بين الضروريات ممنوع كيف وبعضها غير لازم **قوله** (وحينئذ يستحيل الخ) فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظرى ضروريا ايضا كما لا يخفى **قوله** (ما قد عرفته) من منع الملازمة المستفادة من قوله لو جاز الانقلاب فى ضرورى لجاز فى الكل **قوله** (واما انه مستحيل الخ) فيه بحث لانه اثبت المستدل الاستحالة بقوله وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال الا ان يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على ان الممكن اذا كان ممتنعا بالغير يلزم من فرض وقوعه محال **قوله** (فانه يجوز) جوازا فى نفس الامر لا جوازا عقليا ولذا استدل عليه بقوله لما مر **قوله** (يعنى انهم الخ) اى قالوا بالجواز فى المعارف المكلف بها نظرا الى ذاتها وباستحالة الوقوع نظرا الى كونها مكلفا بها فاندفع ما قيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لا عدم الوقوع لان التكليف بالقبيح ممتنع عندهم وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب فى الكل فالتخصيص بما عدا المعارف الالهية تخصيص للدليل العقلى بما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية **قوله** (من حيث ان العبد مكلف به) والمكلف به لا بد ان يكون اختياريا **قوله** (لا خلاف الخ) الاحتمالات اربعة استناد النظرى الى الضرورى واستناد النظرى الى النظرى ولا خلاف فى وقوعهما واستناد الضرورى الى النظرى واستناد الضرورى الى الضرورى والخلاف فيهما لفظى وليت شعرى ما الفائدة فى جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها **قوله** (لان العلم بامتناع اجتماع الخ) اى التصديق بان اجتماع الضدين ممتنع لا المفهوم التصورى يدل عليه سياق الاستدلال والجواب **قوله** (مبنى على وجودهما) لان الاجتماع

٢ **قوله** وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر) اشار بقوله الناظر فى العلوم الى ان المدعى انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضرورى مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضرورى وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثانى المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافى المذهب الثانى اصول اهل السنة فتأمل

قوله وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب فى بعض الضروريات يستلزم جوازه فى الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل فى البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كما حققته من جواب المذهب الاول

قوله وحينئذ يستحيل حصول شئ الخ) فيه بحث لجواز ان ينقلب النظرى ضروريا فيكتسب النظرى الفرضى من الضرورى اللهم الا ان يجعل المدعى الانقلاب فى الضروريات فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب ان الضرورى الفرضى لم يكن مبدأ للنظرى الفرضى قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة او لان امر المبدئية بالعكس فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وان عقل اصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف على ان جواز انقلاب النظرى ضروريا بالاستلزام وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفى فى الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظرى ضروريا بالفعل وان جاز فليتأمل

قوله واما انه مستحيل الخ) ان اعتبر فى النظرية امكان التحصيل ممن هو نظرى بالنسبة اليه فالاستحالة ظاهرة والا فدليل المذهب الثانى لا يتم حينئذ لجواز الخلو بالكلية عن النظرى والنظر

(ليس ضروريا) لان التضاد لايكون الابين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري (ولذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لايعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال بان (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ماهو به والمستحيل ليس بشيء (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر فى اوائل الكتاب (بل الحق) فى الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع اجتماع الضدين (لايتوقف على وجودهما) فى الخارج اذ لاتوقف للتصديق على وجود اطرافه (واما تصورهما) اى تصور الضدين (فنعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري هو مالايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لاشبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورهما قلت (انه قد يكتفى فيه) اى فى العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلايكون حينئذ التصديق الضروري مستندا الى تصور نظرى (فالحاصل ان هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسير الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته لايقدح فى استغناء حكمه عن نظر كاسب له فى ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظرى وان فسرناه بما لايتوقف على نظر لابذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضروري (على ضرورى آخر) فيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضروري (فان قلنا هو مالايتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على ضرورى آخر (وان قلنا هو مالايتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضرورى آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلانزاع فكيف

﴿ سيالكوتى ﴾

لايحصل الا بعد وجود المثبتين واذليس فى الذهن لعدم الوجود الذهنى فهو فى الخارج **قوله** (مغايرة للذوات) اى بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالمقدار فانه عين الجواهر المنتظمة اوامورا اعتبارية كالاعراض النسبية **قوله** (ومنع العلم به) اى بانكار العلم به فضلا عن كونه ضروريا كما يرشد اليه دليله وقد صرح به المصنف فى تعريف العلم حيث قال ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض **قوله** (والمستحيل ليس بشيء) فلايتعلق به العلم به تصورا ولاتصديقا **قوله** (مانع مقتضى عقله) فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولايتصور ذلك الامع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما فتعلق به العلم التصديقى والتصورى **قوله** (فان حكمه بعدم الخ) كما ساق اليه دليله والتزم **قوله** (يستلزم العلم به) اى تصوره اذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقا وتصورا فافهم فانه قد زل فيه اقدام بعض الناظرين **قوله** (اذ لاتوقف للتصديق) اى لكل تصديق على وجود الاطراف بل اذا كان تصديقا ايجابيا خارجيا ومانحن فيه فى الحقيقة تصديق سلبى اى ليس بممكن الوجود فى الخارج ولوسلم فهو تصديق ذهنى يتوقف على تصور الاطراف وتميزه فى العقل **قوله** (فالحاصل الخ) اى الحاصل من الاستدلال وجوابه فانه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري مالايتوقف على نظر اصلا ومن الجواب انه

٢ **قوله** لما مر فى المذهب الاول) المراد بالجواز هو الامكان فى نفس الامر لا الامكان الذهنى ولهذا احتيج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لايخفى ان دليل المذهب الاول اوتم لدل على جواز الانقلاب فى الكل فاخراج البعض بناء على ماذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب مايعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها وادعاء التميز فيما سوى الضروري الذى هو شرط لكمال العقل مستبعد جدا

قوله من حيث ان العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لاتكليف للعارف فلانسلم ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وقد اشرنا فى المقصد الرابع فى احكام النظر الى جوابه فلينظر فيه

قوله وجوزه بعضهم) وهو المختار لما سبق من ان العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضرورى وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظى كما ذكره

قوله مبنى على وجودهما) اى العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به ليس ضروريا

قوله والعلم به ليس ضروريا) فيه منع اذ قد سبق فى المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الضرورة كافية لنا فى وجود العرض وانه لايقوم بنفسه

قوله بناء على ان العلم الخ) فان قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذى هو الاجتماع فبناء المنع على ماذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل ايضا لانه مما يمتنع وجوده فى الخارج والا لزم وجود موصوفه فيه

قوله فان حكمه بعدم معلوميته الخ) فيه مناقشة وهى ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والا كان المانع مدعيا فالاظهر فى العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعى تصوره ويمكن ان يدفع بان منع الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان بناء المنع ههنا على ما اشار اليه الشارح بل المصنف ايضا فى صدر الكتاب يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية ٢

يفسر الضروري بما لايتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لايتوقف على علم سابق لايجوز توقفه على ضرورى آخر ولا على نظرى ايضا والمفسر بما لايتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذى تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لايتوقف على نظر يتضمنه او يكون كاسباله بالذات ﴿ المقصد الخامس عشر ﴾ اثبت ابوهاشم علما لامعلوم له كالعلم بالمستحيل فانه) اى المستحيل (ليس بشيء والمعلوم شيء) فههنا علم لامعلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لامعلوم له (قال الامام الرازى هو تناقض فان المعلوم لامعنى له الا ماتعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الآمدى له ان يصطلح على ان لايسميه معلوما) اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لايسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لافائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان لاتظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء) اى الخطأ (فتطلب) عطف على ان لاتظن (له) اى لذلك الخارج من فيه (محملا) فى الصحة (مااستطعت وهلا يحمل كلامه) اى كلام ابى هاشم الذى نقل عنه (على ماصرح به ابن سينا فى الشفاء من ان المستحيل لايحصل له صورة فى العقل) اى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل فى العقل منه صورة هى له فى نفسه بخصوصه (فلايمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين) او الضدين (فتصوره) اى تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بان يعقل)

﴿ سيالكوتى ﴾

مالايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظيا راجعا الى تفسير الضروري فاقيل الاظهر ان يقول والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر **قوله** (المراد بالعلم السابق الخ) اى فى التصديق الضروري اذ لاشبهة فى توقف التصديق الضروري على اطرافه الضرورية فلو اجرى العلم فيه على اطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقا واما التصور الضروري فلافائدة فى تقييد العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور اطرافه فالعلم السابق فيه على عمومه ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق مايكون من جنس ذلك الضروري ليشمل التصور ايضا وعلى هذا التفسير يكون التصورات المركبة وتصورات الاعدام وتصورات النسب الضرورية وامثالها خارجة عن الضروري داخلة فى النظرى لسبق العلم بالاجزاء والملكات والمنتسبات عليها والقائل به يلتزمه بخلاف ما اذا لم يقيد العلم السابق فى التصديق الضروري فانه يلزم انتفاؤه بالكلية **قوله** (او يكون كاسبا الخ) كلمة او لمجرد التخيير فى العبارة **قوله** (فانه اى المستحيل ليس بشيء الخ) ينتج من الشكل الثانى ان المستحيل ليس بمعلوم ولاشك فى تعلق العلم به او بحكم والحق عليه فثبت علم لامعلوم له **قوله** (السوء بالضم) مفعول لايظن والظن بمعنى التهمة **قوله** (عطف على ان لاتظن) فى بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وفى اكثر النسخ بكلمة ان وهو سهو من قلم الناسخ لاوجه له الا ان يقال المراد عطف على لاتظن فى ان لاتظن لظهور انه لايصح العطف على المجموع وانما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والصلة ط **قوله** (ان المستحيل الخ) لان الصورة العقلية موجود خارجى من الكيفيات النفسانية ومتحدة بالمعلوم فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة فى العقل لكان ماهيته موجودة فى الخارج بالوجود الاصيلى ليترتب الآثار عليه ولااقل من كون الشخص عالما به فلايكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالواجب ليس له بخصوصه صورة فى العقل والا لزم قيام ماهيته بالغير فى الخارج بخلاف المعدوم الممكن فان حصول صورته المخصوصة فى العقل انما يقتضى ان يكون له وجود اصيلى من حيث قيامه بالذهن ولايكون له وجود فى خارج الذهن ولامحذور فيه **قوله** (فتصوره اى تصور المستحيل الخ) فى فصل من المقالة الاولى من الخامس من منطق

٢ لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه الذى ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع فلاينافيه تصور الامتناع وحمل العلم فى قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر فى صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه فى نفسه هذا ويمكن ان يقال فى وجه المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز للاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع يناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر

قوله فالحاصل ان هذا الخ) الاظهر فى العبارة ان يقال والحق ان هذا الخ لان ماذكره وان كان كلاما صحيحا فى نفسه الا ان كونه حاصل ماذكر اولا ونتيجة له لايخلو عن نوع تكلف كما لايخفى على المتأمل فى السياق

قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما لم يقل المراد بالعلم السابق مايكون من جنس ذلك الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه الذى حققه الشارح انما يتأتى فى التصديق دون التصور على انه لوفسر الضروري مطلقا بما لايتوقف على علم سابق من جنسه يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جدا فينبغى ان يفسر التصور الضروري بما لايتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لايتوقف على تصديق سابق ومما ينبغى ان يعلم ٢

ط يقول مصححه الفقير * الى عفو ربه القدير * ان هذه الحاشية الحكيمة وان صححت الى هذا الموضع بقدر الوسع والامكان * بالمراجعة الى نسخها المتعددة المملوة بالغلط والتحريف والنسيان * ولكن من ههنا الى آخرها ماوجدنا الا نسخة سقيمة متعذرة التصحيح فطبعت على طبقها لئلا يقع فيها النقصان * عما وجدت فى هذه البلدان * ولما اشتهر بين ارباب الايقان * ان مالايدرك كله لايترك كله واحيل الامر الى من طالعها من الاخوان * وهو الموفق وعليه التكلان

مثلا (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذى تعقلناه بين السواد والحلاوة (لايمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه فى نفسه صورة فى العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذلم يحصل منه فى العقل الاصورة بطريق المقايسة والتشبيه (واما على سبيل النفى بان يعقل انه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لاباعتبار خصوصه وكذا الحال فى شريك البارى تعالى فانه لايتصور الاعلى سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو وعلى سبيل النفى بان لايعقل انه لايمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلايمكن تعقله) اى تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية اوالعامة وعلى هذا فقول ابى هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لاتقرر له اصلا

❁ سيالكوتى ❁

الشفاء وههنا موضع شك فى ان المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بماهو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له فى العقل معنى كيف يتصور بانه حاصل اوغير حاصل والمحال لاصورة له فى الوجود فكيف يوجد عنه صورة فى الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول فى جوابه ان هذا المحال امان يكون مفردا لاتركيب فيه ولاتفصيل فلايمكن ان يتصور النسبة الانوع من المقابلة بالموجود والابالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضده فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمقابل وضديته يتصور بان الله تعالى كالحار البارد فيكون المحال متصورا بصورة امر ممكنا ينسب اليه المحال ويتصور نسبة اليها واما فى ذاته فلامتصور اولا معقولا ولاذات له واما الذى فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء وانسان مايطير فانما يتصور اولا تفاصيله التى محاله ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود فى تفاصيل الاشياء الموصوفة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزآن كل مايفرؤه موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ماهو موجود فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور متقدم الموجودات انتهى وخلاصته ان المستحيل لايحكم عليه بحكم ثبوتى حتى يستدعى وجودا بخصوصه مافى الخارج اوفى الذهن باحكام نسبية تستدعى تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التى هى اجزاء له وبماذكرنا اندفع ماتوهم من انه اوتم دليل الوجود الذهنى يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود فى العقل ومافى شرح المقاصد من ان ماذكره ابن سيناء اعتراف بان العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان الترديد الذى ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس فى كلام الشيخ اصلا مع انه يرد ان صورة التشبيه ايضا الحكم على سبيل النفى كمايدل عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذى تعقلناه ولايمكن حصوله بين السواد والبياض اذلايمكن اخذه معدولة ولااقتضى وجود المثل لماتعقلنا بخصوصه فى الخارج اوفى الذهن اعنى الاجتماع المستحيل وان خلاصة ماذكره بقوله واما على سبيل النفى انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالنفى ولاشك ان فى الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلافرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصوره بوجه عام بطريقين **قوله** (مثل هذا الامر الذى تعقلناه الخ) اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه انه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلابد من تصور المستحيل سابقا على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان فى العقل صورة لموجود اذا اضيف المثل اليه كان مرآتا لملاحظة المستحيل فالحكم عليه باحكام سلبية **قوله** (واما على سبيل النفى الخ) اى المستحيل فى نفسه من غير مقابلة الى شئ آخر فان تعقل باعتبار عام بسلب الوجود عنه **قوله** (ويحتمل ان يقال الخ)

٢ ان تفسير التصديق الضرورى بهذا يستدعى ان لا يكون التصديق الذى يستغنى حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادى لاطرافه النظرية فتأمل

قوله عطف على ان لاتظن) لايخفى انه عطف على لاتظن وانما اورد لفظة ان فى المعطوف عليه ليعلم بايراد عامل النصب انه منصوب

قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لاخفاء فى صدق المفهوم على الذات نعم لوقال ذات هو شريك له لكان اظهر

قوله وبالجملة فلايمكن تعقله بماهيته) لايخفى ان دليل الوجود الذهنى الذى يدل على وجود الممتنعات بانفسها فى الذهن لايلائم هذا التحقيق الذى ذكره ابن سينا فليتأمل فيه

قوله وعلى هذا فقول ابى هاشم) لايخفى ان هذا يعم كل معقول بوجه اللهم الا ان يقال قوله لامعلوم له بمعنى انه لايمكن تعلق علم مابه من الحيثية المذكورة

قوله ويحتمل ان يقال معناه)وعلى هذا يحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه ان هناك علما وليس له معلوم موجود فان كلمة لالنفى الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لايكون الكاف فى قوله كالعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لان الحال فى الممكنات الخيالية ايضا كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال واما على ماحمله عليه المصنف فالظاهر انها مقحمة

بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم فى العدم ايضا ❁ المقصد السادس عشر ❁ محل العلم الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاى جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على انه) اى محل العلم (هو القلب قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها اوآذان يسمعون بها وقال افلايتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لايتعلق بها التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائى انها ليست باقية والالزم ان لايكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولاعاصيا ولامثابا ولامعاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب اوالعقاب على ماكلف به وخالفه ابوهاشم فى ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (تحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولك زيد انسان (فلابد ان تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتى الكلام فيه) اى فيماذكرناه فانه سنبين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

❁ النوع الثالث ❁

من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اى فى الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع (مقاصد) سبعة ❁ الاول فى تعريفها قيل انها) اى الارادة (اعتقاد النفع اوظنه) والقائل بذلك كثير

❁ سيالكوتى ❁

وليس هذا هو المذكور اولا فى المتن فان حاصله ان المعلوم شئ فلايكون المستحيل معلوما وحاصل هذا انه ليس المراد نفى المعلوم مطلقا بل المراد نفى المعلوم المتقرر الثابت **قوله** (لكن السمع) اى ظاهرا فان القلب حقيقة فى اللحم الصنوبرى واما ان يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال الى حال اوانقلابه بين الجهة العالية والسافلة اولانه محل الروح الحيوانى الذى هو متعلق الناطقة اولا بالذات فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها مالم يصرف صارف **قوله** (والالزم ان يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولامقدورة البقاء بعد الحصول لازمانها **قوله** (وخالفه الخ) بناء على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة مايلزمها **قوله** (وقال الحكماء) ههنا خلافان الاول ان محل ارتسام الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهى عند النفس كالفحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات الجزئيات بواسطة الآلات الثانى ان المدرك للكليات والجزئيات هى النفس وقال البعض ان المدرك للكليات هى النفس والمدرك للجزئيات هى المشاعر كما فى الحيوانات العجم والتحقيق ان المدرك للكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات فى الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لايخلو عن اختلاف مبل قابل المحل بالمدرك **قوله** (الاول فى تعريفها) بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفى المقدور عن القادر اختلفوا فى حقيقتهما وهذا الاتفاق لابد منه امر اعادته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق **قوله** (اعتقاد النفع) اعتقاد اوهى تخيل اللذة كما فى الحيوانات العجم اوتعقليا يتبع

قوله وخالفه ابوهاشم) قدسبق الاشارة فى سابع مقاصد المرصد الاول الذى فى الابحاث الكلية للاعراض الى ان ماذكره ههنا مناقض لماذكره هنالك وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر ثمه

قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة) قال المشايخ فى التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الامور العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقرينة العلمية والعملية واليد الاشارة بقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع اوظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ماذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد والظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر اوظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع اودفع ضر ميلا اليه) مترتبا على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذى نجده (مغاير للعلم) بالنفع اودفع الضرر ضرورة لاشبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا مايعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لايريده مالم يحصل له هذا الميل وقداجيب عن ذلك بانا لاندعى ان الارادة اعتقاد النفع اوظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفعه له اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب اومعارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لايقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لاشوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفى الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة (عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن لاننكره) فى الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين) بالوقوع (وستبين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل فى الشاهد لايوجب حصوله

﴿ سيالكوتى ﴾

الفكر كما فى الانسان **قوله** (ان نسبة القدرة الخ) حاصله ان اعتقاد النفع اوظنه يرجح احد طرفى الفعل وكل ماهذا شأن فهى الارادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبرى فبالاتفاق **قوله** (وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ) يعنى ان قوله فانا نجد الخ دليل على المدعى الضمنى وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع اوظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله انا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتبا عليه مغايراله واذا كان كذلك لايكون الاعتقاد المذكور مرجحا لاحد الطرفين فلايكون ارادة واما ان المرجح هو الميل فلايجوز ان يكون المرجح مجموعها اوامر آخر سواهما فاندفع ماتوهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لايثبت المدعى واما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة اخرى ظاهر وهى حصول الترجيح بعده من غير توقف على امر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلايكون الارادة مجموعهما ولا امر اسواهما **قوله** (وهو الميل الخ) فان قلت قد علم هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من انفسنا بعد اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كون المغاير للاعتقاد المخصوص واما انه ليس من جنس اعتقاد النفع فلايجوز ان يكون اعتقاد النفع مرتبا على اعتقاد نفع **قوله** (ومع ذلك لايريده) فقد انفك الارادة عن الاعتقاد اى لغان حصوله للسبلة فلايكون هى الاعتقاد واما انه الميل فلما مر من انه اذا حصل الترجيح **قوله** (ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله او يعرفان اعتقاد النفع بغير وان كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحا لاحد طرفى الفعل مالم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فاذا امكن حصوله من غير ممانعة بشئ لايتوقف الترجيح على آخر ويصرف قدرته اليه **قوله** (وصوله) اى وصول النفع الى احدهما اى المعتقد والغير **قوله** (والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق الى الفعل غير مريد له بعدم تحقيق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وان حصل له اعتقاد النفع مطلقا **قوله** (فصفة مخصصة الخ) اى مغايرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة **قوله** (فان الارادة بالاتفاق الخ) حاصله ان الارادة مرجحة ولاشئ من الميل والاعتقاد بمرجح فلايكون الارادة شيئا منهما اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلاستبين فى المقصد الثالث **قوله** (وليست الخ) زاده لان العنوان فى المقصد الثالث **قوله** (ثم حصول الخ) كلمة ثم للتراخى والتنزل بل

قوله اعتقاد النفع اوظنه) للحيوانات العجم افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود الاعتقاد فيهما واما ان يخص التفسير بارادة الانسان

قوله فانا نجد من انفسنا) يعنى انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لايجوز ان يكون المرجح شيئا آخر لايعتبر فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة او يكون مجموع امور يكون الميل جزأ اخيرا منها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم

قوله ومع ذلك لايريده) اى لايقال له المريد

قوله بل نقول هى اعتقاد نفع الخ) ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير خيره الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا وممن يؤثر فى موضع الصفة للاعتقاد اى اعتقاد كائن ممن يؤثر وهو للاحتراز عمن اعتقد النفع ولايختاره فلايكون باعثا له على الفعل

قوله والميل الذى ذكرتموه انما يحصل الخ) فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذى لايقدر عليه قدرة تامة قلت نختار الثانى ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذى هو الارادة اعنى اعتقاد النفع على ان بطلان اللازم ممنوع فان فيه التمنى لا الارادة

فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلايصح تفسير مطلق الارادة بالميل ﴿ المقصد الثانى ﴾ الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لايوجب وجود المأمور به كما فى العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلاتوجبه اتفاقا) يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لاتوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متأخرى المعتزلة (وجوزه النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايجابها) اى ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو) اى القصد الى الفعل (مانجده من انفسنا حال الايجاد) اى حال ايجادنا للفعل (لاعزما عليه) لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلايتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذى هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئا فشيئا (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لايكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولا قصدا اليه (بل) يكون (جزما بانه سيقصد) الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم اى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (اوحدوث مانع) من موانعه فلايوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امر امغايرا لها ﴿ المقصد الثالث ﴾ الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه) وذلك لان الارادة توجد بدونهما فلاتكون عين احدهما ولامشروطة به ايضا فلايصح تفسيرها باحدهما اصلا (خلافا للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) فى وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عن) اى ظهر (له طريقان متساويان) فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ فى الهرب (يختار احدهما) بارادته (ولايتوقف) فى ذلك الاختيار (على ترجح احدهما لنفع) يعتقده (فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لانقول لايكون للفعل مرجح)

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الرتبة **قوله** (فلايصح الخ) فلابد من القول بان ارادة الغائب امر سوى الاعتقاد والميل فلم لايقولون فى الشاهد ايضا بالدليل على تغاير الارادتين بالماهية **قوله** (اتفاقا) لكون التخلف دليل العجز والامكان **قوله** (والحكماء) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام الاكمل من يتؤخر بحيث تبعه الوجود **قوله** (بان معنى الامر هو الارادة) اى ارادة فعل الغير والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الامر به **قوله** (عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا **قوله** (مانجده من انفسنا الخ) اى القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة بل امرا مغايرا لهما يتقدم على وجود الفعل زمانا لما تقرر عندهم ان فعل المختار حادث وان ناقش فيه الآمدى كما مر **قوله** (فلايصح تفسيرها الخ) لاحد العدم الاتحاد ولا رسما لعدم اللزوم **قوله** (خلافا الخ) فانهم يقولون بالعينية باحدهما فضل عن الاشتراك **قوله** (طريقان متساويان) وبانه لايخفى ان اعتبار التساوى لمجرد الاستظهار فان الهارب والجائع والعطشان يختار احد الامرين من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان فى نفس الامر مرجح ام لا وهو كاف فى اثبات المطلوب **قوله** (ولايتوقف الخ) فى القاموس التوقف على التسمى التعب **قوله** (ولا على ميل الخ) الصواب اوالميل يتبعه عطفا على لنفع لا على الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما **قوله** (لايكون للفعل مرجح) اى فاعل مرجح الوجود على انه يلزم وجود الممكن بلا موجد

قوله فلايصح تفسير مطلق الارادة بالميل) قيل الظاهر ان المراد بالارادة ههنا هى الارادة الحادثة التى هى من الكيفات النفسانية على ماصرح به فى العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه اوظنه ممايؤيده فان القديمة لايصلح فيها ذلك

قوله والحكماء ايضا) مبنى على انهم قائلون بالارادة ان قالوا بوجوب مشية الفعل

قوله وان كانت مقارنة له) وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب

قوله اذا كانت قصدا الى الفعل) فقد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع اوظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الميل حتى لايكون جعلهم الارادة عبارة عن احديهما مخالفا لماسبق فتدبر

قوله واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من ... الارادة) تخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق فى بحث القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد

قوله فلايصح تفسيرها باحدهما اصلا) فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفاء العينية والمشروطية ممالاوجه له اذلادخل لانتفاء المشروطية فى ذلك العدم حتى او ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد التسليم ان التفريع على ماذكر لاعلى وجود الارادة بدونهما اله مدخل فيه اذلو تحققت المشروطية كان احدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم الا ان يقال كان يصح رسمها حينئذ باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة فى نفى تلك الصحة كما يومى اليه لفظ اصلا واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وليس كذلك بل هى عندهم نفس احدهما فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ الى توجيه كلامه ولكلام المصنف توجيه آخر اقرب مماذكره الشارح وهو ان يحمل على ان ٢

على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) اقول (لايكون اليه) اى الى الفعل (داع) باعث الفاعل عليه من اعتقاد النفع اوميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشته) وحيرته (لايخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه احدهما بل لايطلب ولايتصور فى تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة ايضا (انه لولم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذاكان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلاداع له يرجحه فى اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غيرداع يدعوه اليه واذاثبت فى هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع اوظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذلاوجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لايرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (الامرجح) يختص بذلك الطرف فادام الاستواء لايتصور منه ترجيح اصلا (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة فى الامثلة المذكورة) فانانعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلامرجح وداع كماحققته فان قيل من البين ان الفعل فى هذه الامثلة راجح على الترك فلاتساوى فيهاقلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقداستوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقدرجح احدهما بلاداع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولابد فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذلولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببالعدم استثبات الشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لايعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كماهو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما فى القدحين والرغيفين فيختار ماهو الاقرب

❊ سيالكوتي ❊

قوله (فان قيل الخ) يعنى ان اللازم مماذكرتم التساوى فى الصور الثلاث بين الفعلين اعنى السلوكين واثرين والاكلين ولاكلام فيه انما الكلام فى تساوى الفعل والترك ومن البين ان الفعل فيها راجح على الترك لاعتقاد نفع النجاة عن السبع والجوع والعطش فى الفعل قوله (قلنا الخ) حاصله ان التساوى فيها متحقق بين الفعل والترك المخصوص وان لم يكن متحققا بالنسبة الى الترك مطلقا قوله (وايضا) يعنى ان المقصود اثبات ترجح احد الطرفين بخصوصته المتساويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها الاثبات ترجيح احدهما على الآخر حتى يردماذكر قوله (ليس يلزم من فرض التساوى) الى هذا منع مقدمة لادخل لها فى الاستدلال لما عرفت ان المقصود ان الفاعل المريد فى الصور الثلاث لايطلب المرجح والداعى سواء وجد المرجح اولا فالاولى الاكتفاء على منع المرجح فى اعتقاده قوله (اذلولاه الخ) الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لامستدل مع ان هذه المقدمة هى المتنازع فيها قوله (وليس يلزم الخ) دفع لما يقال لوكان المرجح فى اعتقاده لكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات وههنا ليس كذلك لانه لوسئل عن المرجح لتنبه وحاصله ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتا عند الالتفات فلعله لم يثبت ههنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش ولايخفى مافى هذا المنع من المكابرة فانهم يسئلون عن المرجح حال الشروع فى الهرب والاكل والشرب مايثبتوا قوله (وقيل الخ) لايخفى ان هذا لوتم لدل على وجود المرجح لاعلى الاعتقاديه والكلام فيه الاان يقال ان ذلك العلم صار طبيعيا للاعتبار بذلك قوله (لان القوة فى اليمين اكثر) لبعده عن القلب الذى هو معدن الروح الحيوانى المعين

ثم الارادة عندنا غيرمشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اى بعضهم الذى قالوا بان احدهما معينا شرطالها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها

قوله نعم للمعتزلة ان يقولوا الخ) يمكن ان يقال الجواب قدتم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولاحاجة لنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح فى الصورة المفروضة البتة نعم لواثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذقدمر مرارا ان دعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك الاثبات

قوله فيختار ماهو الاقرب الى اليمين) فان قلت يجوزان يتساويا فى القرب والبعد بالنسبة الى اليمين ففى هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما فى اليمين والآخر فى يساره يختار ماهو فى يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما فى الفوق والآخر فى التحت يختار مافى التحت لان الحركة الاختيارية تنضم ههنا الى الطبيعة وان كان احدهما فى القدام والآخر فى الخلف يختار مافى القدام ووجهه اظهر

الى اليمين ❊ المقصد الرابع ❊ الارادة مغايرة للشهوة) التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين * الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) فانها لاتتعلق بنفسها بل باللذات واذاذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كماقيل لمريض ماتشتهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد ان اشتهى (وفيه) اى فى هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (بمااخترناه) فى الارادة (من التعريف) يعنى انه اذافسر الارادة باعتقاد النفع اوالميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال اوفى ميله اليه نفعاله ثم يميل الى ذلك الاعتقاد ومايتبعه واما اذافسرت بمااخترناه من انها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلايجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والااحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى مالايتناهى اللهم الاان يذكروا هذاالفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فى ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا واوجبه الاشاعرة اذلايصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكرله الابارادته وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل

❊ سيالكوتي ❊

لقوة مايجاوره بحرارته قوله (مغايرة للشهوة) اى فى الوجود كمايرشد اليه الدليل وصرح به الشارح قوله (توقان النفس الخ) اى اشتياقها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة فان الاشتياق لايقارن وجوديا لمشتاق بخلاف الارادة قوله (الاول الخ) حاصله ان الارادة صفة من شانها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شانها ذلك فالارادة غير الشهوة فلايرد ان هذا الدليل لاينفى كون الشهوة اخص من الارادة لجواز ان يكون ارادة لاتتعلق بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لاتتعلق قوله (دون الشهوة) بناء على انها ليست من المستلذات الحسية وفيه ان الشهوة المخصوصة من الوجدانيات (قوله فانها لاتتعلق الخ) اعادة للدعوى بعبارة اخرى بتنبيه بداهتها قوله (فقال اشتهى ان اشتهى) فان مطاوبه مجرد الاشتهاء لاالاشتهاء لشئ معين واذا نزل الفعل المتعدى منزلة اللازم فلوكان الاشتهاء بمعناه الحقيق لزم وجود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء لان المشتهى لايكون موجودا عند حال الاشتهاء وليس مجازا عند التمنى لكون اشتهاء المريض امرا ممكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة اذلارابع قوله (فلايجوز تعلقها بنفسها) وكذا تعلقها بالشهوة لانها ايضا غير مقدورة لنا فبطل مامر من انه اذاذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة قال فى شرح المقاصد التفسير المذكور لايقتضى كونه متعلقا مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح لاحد طرفى المقدور ولذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون مقدورا وصح ماقيل فى الفرق من ان الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما اولا فلانه اذاجاز تعلقها بغير المقدور يكون من شانها الترجح بغير المقدور ايضا فيكون اخذ المقدور فى تعريفها لغوا بل مخلا لانه يلزم التعريف بالاخص نعم لوكان هذا بيان حكم من احكامها يصح ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مريدا فلايكون الارادة تابعة للعلم واما رابعا فلانه يلزم كون التمنى نوعا من الارادة (قوله والاحتاج الخ) اذلايمكن تعلق الشئ بنفسه فلابد من ارادة مغايرة للارادة الاولى وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شانها ذلك على ماهو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لايكون الامقدورا وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتاج الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جرا وبماحررناك اندفع ماقيل يجوز ان تكون ارادة الارادة وما فوقها غير مقدورة فينقطع التسلسل نعم يرد عليه ان اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الى ارادة اخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل فى التعلقات لاالارادات قوله (يستحيل الخ) بناء على لزوم التسلسل كمامر والحق ان الاحتياج ارادة اخرى

قوله توقان النفس) يقال تاقت النفس الى شئ توقا وتوقانا اى اشتاقت

قوله واما اذافسرت بمااختاره) وايضا اذا فسرت بذلك لم يصح ماذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلى غير مقدور كما صرح به فى حواشى التجريد قال فى شرح المقاصد هذا التفسير كمالايقتضى كون الارادة من جنس الاعتقاد اوالميل كذلك لايقتضيه وكذلك لايقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت قال فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون الامقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ماقيل فى الفرق ويمكن ان يجاب بان قيدالحيثية هو المتبادر من التعريف اى انها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور من حيث انها كذلك وحينئذ لايتعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت فممنوع

قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا) وماذكره فى حواشى التجريد فى الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلى غير مقدور بخلاف الارادة فاما بناء على المشهور لاعلى التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع اومايتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ماسيذكره من الجواب عن دليل الجبائى على استحالة كون الارادة مرادة ثابت ههنا

قوله وقال الجبائى يستحيل الخ) واحتج ان الارادة المقدورة لوكانت مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى مالانهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انمايلزم ان لوكانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا فى ابكار الافكار

للارادة مريداً لها بارادة اخرى ❊ الوجه (الثانى ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة (فيشربه ولايشتهيه بل ينفر عنه) وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولايريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا فى حرام منفور عنه ❊ المقصد الخامس انها ❊ اى الارادة (غير التمنى فانها لاتتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند اهل التحقيق (والتمنى قد يتعلق بالمحال) الذاتى (وبالماضى) وقد توهم جماعة ان التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لايقع اوشك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمنى غير الارادة (والميل الذى يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمنى اشبه منه بالارادة) فتأمل ❊ المقصد السادس ❊ قال الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابه (ارادة الشئ كراهة ضده بعينها اذ لو كانت) ارادة الشئ (غيرها) اى غير تلك الكراهة (فاما مثلها اوضدها فلا تجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما مخالف لها) اى امر لايماثلها ولايضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة

❊ سيالكوتى ❊

مغايرة بالذات غير لازم والى مغايرة بالاعتبار لازم لكن اللازم حينئذ التسلسل فى التعلقات فامتنع تعلق الارادة بنفسها والافلا (قوله دواء كريه) اى بشيع ينفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة مايقابل الارادة ولاشبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسى **قوله** (عند اهل التحقيق) فان ماهو متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الارادة وعندى لاحاجة الى قوله عند اهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضى اذ لايتعلق الارادة بالماضى بخلاف التمنى **قوله** (اشبه منه بالارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق لغير المقدور بخلاف الارادة **قوله** (ارادة الشئ كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل باللاوقوع عين الصفة التى ترجح الترك باللااحد طرفى المقدور باللاوقوع كما ان الارادة صفة ترجح وقوعه وان اريد بالشئ المقدور فالمعنى الصفة ترجح احد طرفى المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التى ترجح احد طرفى ذلك المقدور ضد كالسكون باللاوقوع فالارادة متعلقة بفعل الشئ عين الكراهة متعلقة من بفعل الضد وكذا الحال فى الترك وعلى التقديرين ارادة الشئ قد تحقق بدون كراهة الضديات بان لايخطر الضد بالبال اصلا وبالعكس وقد يجتمعان بان يتصور ضده ايضا لكراهة ففى هذه الصورة ارادة الشئ اما نفس كراهة ضده بالذات اما التغاير بالاعتبار فمن حيث التعلق بالشئ يكون ارادة من حيث التعلق بضده فالشيخ الاشعرى ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانا متغايرين واما متماثلان او متضادتان فيمتنع اجتماعهما او متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين هذا شانهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشئ مع ارادة اجتماع كراهته مع ارادته على مابينه الشارح وكلاهما محال وعلى ماقررناه اندفع جواب المتن بالمنع والمعارضة كما لايخفى على الفطن فهذا ماعندى فى تحقيق هذا المقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** (اذ لو كانت) اى الارادة غيرها اى تلك الكراهة رأى الشارح المسبوق فالكلام بعينه الارادة الكراهة بجعل الضمير المستتر فى كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله بل يجامع كل منها ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشئ ارادة الضد لايترتب على قوله فيجامع الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك اعنى **قوله** (ولكن ضد كراهة)

قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول ابى هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليت مالم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف

قوله اشبه منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمنى

قوله فلا تجامعها) لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا الشئ وكارها لضده فى حالة واحدة

قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى) هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة الشئ الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لاقوله فيجامع ضده بل المناسب له ان يقال لكن ضد كراهة الضد الخ كما اشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة امر لايفهم من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لايخفى

الشئ مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشئ ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشئ (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) اى يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشئ كراهة ذلك الشئ فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشئ مع كراهته (وانه) اى اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشئ يجامع ضده لجواز تلازمهما) اى تلازم الشئ ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولاشك ان اللزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شئ من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشئ) الواحد (ضد المتخالفين) وعلى هذا ايضا لايجوز اجتماع الشئ مع ضد ما يخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) المتخالفين ولايجامعه شئ منهما (ثم ماذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على مادعيتم فعندنا ماينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقد لايشعر به) اى بالضد حال ارادة الشئ اذ يجوز ان يخطر شئ بالبال وتتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتنفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشئ (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة فاستلزام الشئ لنفسه لايتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشئ كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذى ربما لايكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشئ عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولايذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لايلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشئ وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لامطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة فى بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اى بالضد (مختلف فيه قال القاضى) ابو بكر (و) الامام (الغزالى مستلزمة) اى ارادة الشئ مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب مافيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لاعلى السوية وهذا الظاهر الذى ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع اوما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد

❊ سيالكوتى ❊

الشئ الضد هو ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير يرد الى اقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر فى فيجامع ضدها للكراهة والبارز للارادة لم يحتج الى تلك المقدمات ويكون المحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته فقط هو المذكور فى المتن ويكون الكلام منتظما حق الانتظام ويكون موافقا لما هو مختار المصنف من جواز ارادة الضدين كما سيجئ **قوله** (متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونهما لذاتيهما بل المعنى لايجتمعان فى محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معا **قوله** (اى يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ المخالف للشئ يجوز الاجتماع معه ومع ضده **قوله** (كالنوم الخ) وكالشك فانه عند العدم والظن فاستلزام الشئ لنفسه على تقدير التغاير الاعتبارى مما لايلتفت اليه لان الشئ لايكون عين شئ فى حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور **قوله** (تستلزم كون الضد مكروها) اذ لو لم يكن مكروها لجاز ان يكون مرادا فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ماقيل انه يجوز ان لايتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كالكثير من الامور المشعور بها **قوله** (لجواز الخ) فى شرح المقاصد هذا لايبطل حكم القاضى بالاستلزام ولايثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه نعم انه يصلح فى معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز ان يريد الشخص الضدين الخ حتى لو اجيب بما اجاب به

قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذى هو ضده لان استحالة كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن

قوله بخلاف استحالة ارادتهما) قد يمنع المصنف تلك الاستحالة ايضا بعيد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشئ كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المصنف يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه

قوله لجواز تلازمهما) فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لاتجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشئ كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافى حمل التغاير على المصطلح اذ لايلزم من عدم التغاير الاصطلاحى العينية حينئذ لجواز التلازم

قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) كون النوم ضد القدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لاللقدرة

قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ) وزاد فى شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو فى البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا اريد هذا ولم يكره ذلك المجهول او كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغاير

قوله فاستلزام الشئ لنفسه الخ) اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشئ كراهة الضد لكن بتعلق آخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ماذكر على تغايرهما بالذات وفيه تأمل

قوله مما لايلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو فى بعض الاحوال وفى بعض الاحوال غيره مما لايسمع وبالجملة حقيقة الارادة لاتختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشئ الذى يكون ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور به وارادة الشئ الذى لايكون ضده مشعورا به غير كراهته كما لايخفى

ط في الفعل مقارنةله كما هو رأى الاشاعرة فلان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا ﴿ المقصد السابع قال القاضي ﴾ من الاشاعرة (وابو عبد الله البصرى) من المعتزلة (الارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا اوقولا (فالفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (وللقول) تفيد (كونه امرا اوتهديدا فان ارادا) اى القاضي والبصرى (انها) اى الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وماذكراه) من كون الفعل طاعة اومعصية وكون القول امرا اوتهديدا وصف (اعتبارى) لاتحقق له في الخارج (كيف والقول لاوجود لجملته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لاينازع فيه ولايتصور في ذكره مزيد فائدة.

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه (الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الارادة فيخرج) من هذا التعريف (مالايؤثر كالعلم) اذلاتأثيرله وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضا (مايؤثر لاعلى وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل القدرة (ماهو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية

﴿ سيالكوتي ﴾

الشارح من انه متعلق الارادة لابد ان يكون مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند انتهى اقول المراد انه يجوز ان يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شئ منهما بان يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فتحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فبطل الحكم بالاستلزام **قوله** (كما هو رأى الاشاعرة) فان القصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بارادة كما مر فظهر ضعف مافي شرح المقاصد من القول بان متعلق الارادة الحادثة لايكون الامقارنا لارادية حتى ما يكون متعلقا بالمستقبل يكون من قبيل التمنى مخالف للغة والعرف والتحقيق **قوله** (اربعة عشر) بالنظر الى مافي الكتاب بل ثلثة عشر بالنظر الى الحقيقة فان المقصد الحادى عشر من فروع المعتزلة كما سيجئ **قوله** (كالعلم) اى من حيث انه علم فانه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلايضر كونه مؤثرا بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة **قوله** (كالطبيعة الخ) مثال لمايؤثر لاعلى وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح ههنا لبيان معنى الصفة **قوله** (للبسائط) قدرها لماسيجئ من ان الطبيعة لايطلق في المركبات **قوله** (مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه المتبادر من مطلق المبدأ اذلولم يكن مرادا يلزم ان يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة **قوله** (وقد يقال الخ) اى في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الاول وحاصله ان النفوس منهضة للقوى والكيفيات كانها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس قيد احتياطي يفيد ان المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لامايعمه ومايشبهه

(فانه)

٢ **قوله** تستلزم كون الضد مكروها) قال في شرح المقاصد اوصح هذا لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولامخيص الابتجويزه عند تغاير الجهتين اوتخصيص الدعوى بماله ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشئ كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة

قوله لجواز ان يريد الضدين) وايضا يجوز ان لايتعلق بالضد ارادة ولاكراهة ككثير من الامور المشعور بها واعلم ان ماذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لايصح في معرض ابطال حكم القاضي والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصح في معرض الجواب عما الزمهما من الدليل الذى لم يذكره المصنف وهو انه لولم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فتأمل

قوله منع كون الارادة كذلك) كيف ولوكانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا في ابكار الافكار

قوله اربعة عشر بل ثلثة عشر) الاول بالنظر الى ماوقع في النسخ والثاني بالنظر الى ماحققه من ان الصواب ان المقصد الذى جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة

قوله اذلاتأثيرله) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية) سيأتي ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط وانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لاالتمثيل ٢

فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذاحملت الصفة على مايتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية مايكون صفة للفلك لانفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل افعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن مافي الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذلاشعور لها بافاعيلها (واما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اريد بها ماهو صورة مقومة لها في الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون اوماهو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذلاارادة لها ولاشعور وليست افعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (ويرد عليهما) اى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعرة (فانها لاتؤثر) في فعل اصلا فلاتدخل في التفسير الاول (وليست مبدأ لاثر) قطعا فلاتدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبا والدليل) على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لوكان

﴿ سيالكوتي ﴾

فلايرد ان الالفاظ في التعريفات محمولة على ماهو المتبادر منها من المعاني الحقيقية مالم يصرف عنها صارف ولاشك ان المتبادر من الفاعل ماهو فاعل حقيقة لامايشبهه **قوله** (فانه يسخر الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعة القسرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر اونفس القوة مع انه يقال للقاسر انه فاعل الحركة القسرية باعتبار انه كالفاعل في انهاضه للطبيعة لتلك الحركة **قوله** (على مايتناول الخ) بان يراد بقولهما الصفة مايقوم بغيره ان يكون وجوده مشروطا بوجود الغير سواء كان متقوما به اولا **قوله** (كتناول القوة اياهما) فانها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهرا اوعرضا **قوله** (وان كان الخ) لان النفس لايطلق على العرض وفيه اشارة الى ان تعميم الصورة ليس مستبعدا كل البعد **قوله** (مختلفة) لايكون على نسق واحد **قوله** (بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والاخذ والترك وهذا بناء على ان ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية **قوله** (لما مر الخ) فهذا انما يتم لووصف المصنف على ان قيد القريب للاحتراز عن البيان فلعله يقول ان النفوس النباتية مبدأ القريب لانها والتغذية والتوليد والقوى ذي الكيفيات الآت وقيد القريب لاخراج ماهو مبدأ القدرة **قوله** (لكن مافي الخ) يحتمل ان يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تمهيد العذر من جانب المصنف **قوله** (كالصورة المبردة) واو بالعرض فلاينافي ماذكره سابقا من انه حار او يقال انه مبنى على اختلاف القولين في الافيون **قوله** (ويرد عليهما الخ) اجاب عنه في شرح المقاصد بان المراد من شانها التأثير ولاشك في ان القدرة الحادثة كذلك لكن لوقوع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن اثبات القدرة الحادثة من شانها التأثير دون خرط القتاد كيف وقد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بان القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير ايضا لاشتراكهما في مطلق القدرة انما يتم على القول بالاشتراك المعنوي وبان تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

٢ **قوله** خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات

قوله كالقاسر الخ) يعني ان حركة الحجر المرمى الى فوق تنسب الى الرامي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر وثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكاة وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلامخالفة

قوله لكن مافي الكتاب موافق لما في الملخص) هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الابهري وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد اولافعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتأثير والاولى تركه ثم لايتعين كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذلاتوجد فائدة للقرب سواه

قوله وليست افعالها مختلفة) اذ المراد من كون القدرة مبدأ للافعال المختلفة ان يكون مبدأ لفعل تارة واخرى لآخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان تصدر عنها افعال كاليبس والاحراق من النار مثلا

قوله القدرة الحادثة على رأينا) اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التأثير والايجاد على ماصرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) اى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله) اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلو اراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما) معا فيلزم اجتماع الضدين (او عدمهما) معا ولاشك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا (او كون احدهما عاجزا) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو ايضا محال (لا يقال نختار انه يقع مقدورا لله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (الا ترى انها اعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها فى هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك فى دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان فى القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له فى هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما فى طرفيه على سواء فكون تأثير احديهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما فى كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (و بهذا الدليل) الذى نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره (وانه)

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وتأثيرها فيه) زاده الشارح اذ لا كلام لنا فى ان فعل العبد واقع بتوسط قدرته انما الكلام فى التأثير **قوله** (اى قدرته تعالى متعلقة) وفى بعض النسخ بدون لفظ اى قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منصوب على الحالية وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة فى افعاله كما هو رأى المعتزلة **قوله** (بل هو واقع) اضراب عن قوله واقع بقدرته لان الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير فى الفعل لا يوجب امكان التمانع بين القدرتين فلا يتفرع قوله فلو اراد الخ **قوله** (بل جميعها صادرة) بالنصب عطفا على الضمير المنصوب فى انه وفائدة الاضراب ظاهر لان اقامة البرهان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى **قوله** (فلو اراد الخ) قيل لا حاجة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين فى موضعه وليس بشئ لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى فى افعال فيجوز ان يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يريد بكل منهما ما يريد الآخر فحينئذ تكون العلة المستقلة مجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية فى وقوعه كما فى الخشبة المحمولة لاثنين مع كون كل واحد منهما كافيا حملها وهو مذهب الاستاد ابى اسحق فى افعال العبد فلابد من اعتبار التمانع المشار اليه بقوله فلو اراد الخ **قوله** (واراد العبد ضده) وليس ارادة العبد خلاف ما اراد الله ممتنعة على ما وهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤن الا ان يشاء الله **قوله** (لزم اما وقوعهما الخ) اى بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة **قوله** (ولاشك ان المانع الخ) وما قيل يجوز ان يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر ففيه انه لا تضاد بين الارادتين ولا بين التعلقين الا باعتبار استلزامهما لوقوع المتعلق والمانع هو الوقوع **قوله** (او كون احدهما عاجزا الخ) لزم وقوع مراد احدهما فلزم كون احدهما عاجزا **قوله** (لا يقال نختار الخ) ولا نسلم لزوم العجز بل اللازم ان يكون احدهما اقدر من الآخر وهو حق **قوله** (لانا نقول عموم الخ)

قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى) فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين فى موضعه قلت نعم الا ان المصنف اراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المصنف

قوله واراد العبد ضده) قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لا يجوز نقلا لقوله تعالى * وما تشاؤن الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤن شيئا الا ان يشاء الله ذلك الشئ واما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان يشاء الله تعالى مشيتكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء الله تعالى حركة زيد ومشيئة زيد سكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا ان يحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى

قوله ولاشك ان المانع الخ) فيه منع سيذكره فى برهان التوحيد ان شاء الله تعالى

(اى)

اى ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (فى الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) اى ما ذهب اليه (مكابرة) ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار) اى له صفة يوجد الصعود عقيبها و يتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا (دون الثانى) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) اى قدرة العبد فلا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهم (لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) ايضا (كان منازعا فى التسمية) فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة عندنا ❊ المقصد الثانى ❊ هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصرى) من المعتزلة (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذ كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدد الآلهة واما فى غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) فى مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا

❊ سيالكوتى ❊

فيه بحث اما اولا فلانه وقع للتنوير الذى بمنزلة السند وهو لا يدفع المنع واما ثانيا فلان المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهدا على علة القدرة لا نفس العموم حتى يقران العموم لا اثر له فى هذا المعنى **قوله** (وتسمى تلك الصفة قدرة) باعتبار نسبتها الى الطرفين واختيارا باعتبار تعلقها باحدهما على وفق الارادة **قوله** (ويرد عليه الخ) هذا الايراد مدفوع لان مراده بالاطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتين او كاسبتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكاسبة ويعنى ان كان المعتزلة مطلق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة وكلام الآمدى فى ابكار الافكار حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالقين وكاسبين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابى الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقا من غير تعرض للتفصيل لعدم لقدرة الكاسبة عندهم لا العموم فمعنى قوله غير ابى الحسين انه يجوز ذلك مطلقا اى بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده ايضا فما قيل انه نقل عن الشارح انه قيد الاطلاق فى نقل مذهبه وقع موقعه كما يدل عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب اصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير ابى الحسين لا الجواب عنده ليس بشئ وقيل فى دفع الايراد ان مراده التجوز مطلقا على تقدير فرض القدرة الكاسبة وفيه انه حينئذ لا يكون منع المعتزلة وتجويزه على وتيرة واحدة لان منعهم مبنى على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها مع ان عبارة الآمدى و بيان المصنف يقتضى ذلك **قوله** (فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما) ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مقدور بين قادرين لان القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخلف احد القدرتين لممانعة الاخرى

قوله جوزه ابو الحسين مطلقا) نقل من الشارح ان قيد الاطلاق ههنا وقع فى غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابى الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد الامتناع عند غير ابى الحسين لا للجواز عنده

قوله ويرد عليه ان ابا الحسين الخ) وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز فى جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقريرجة مذهب الاشعرى كما مر نظير ذلك فى ارادة الارادة ففيه انه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة فى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين او كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف وابو الحسين قائل بهذا المعنى فتأمل

قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر الخ) فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت ابو الحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم توجد ممانعة الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد فى الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل

(ومنعه المعتزلة) اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لاتكون القدرة عندهم الامؤثرة (فيلزم التمانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كامر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين مؤثرتين للتمانع و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله) تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) اى القدرة الحادثة (لاتتعلق بفعل خارج عن المحل) اى محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصى ﴿ المقصد الثالث ﴾ اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فمن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازى فى المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اى القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من ان يخفى ﴿ المقصد الرابع ﴾ اختلف فى طريق اثباتها) اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ماعليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما اشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمدانى من المعتزلة هو) اى طريق اثباتها (تأتى الفعل) اى تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ومنعه المعتزلة) اى كلهم غير ابى الحسين كما نقله الآمدى وهذا المسئلة اعنى جواز اجتماع القدرتين وعدمه غير المسئلة التى تجئ فى الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافا للجبائية فانهم قالوا انه تعالى لايقدر على غير مقدور العبد فالقائل المانعين هم الجبائية القائلون بان الله تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد وهم قوله (محلا لفعل) اى كل واحد منهما محل لفعل قوله (يتأتى) السبب عند الاشاعرة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه قوله (فهو معقول) لايخفى عليك ان القدرة مختلفة فان الانسانية قادر على المشى دون الطيران وان سلامة اعضائه لايختلف قوله فهى غيرها قوله (بعض القادر) و يرد عليه مع ماسبق ان يكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة قوله (وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ) واما اعتراض الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود ايضا وحصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعى محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح و يمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة فجوابه النقض بان هذه السلوك مصادمة للبديهة وكل ما هو مصادم البديهة فهو باطل وان لم يعلم وجه بطلانه تفصيلا والحل بانا لانسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز ان يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال فى الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعى فانا ضرورى بشرط خلقها لافى زمان خلقها والمحال بشرط عند الاستواء الدواعى لاعند استوائها و بان التفرقة ضرورية بالنظر الى نفس الحركتين فان حركة البطش بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر من الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش قوله (اى تيسره) من تيسر الامر اى تهيأ ضد تعذر لامقابل تعسره فيتناول الاختيارات

قوله ومنعه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا ففيما ذكر فى ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى ابى الحسين تأمل

قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ماسيحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان واما على ماذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمتلاقيان باختيارهما يرد نقضا و يمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لاكل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل معين ففى العبارة ادنى مسامحة فتأمل

قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فاين الاختيار واجيب بان الضرورى هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه اولم يخلقه لاينافى تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة

قوله وقال الهمدانى من المعتزلة هو تأتى الفعل الخ) اعترض عليه بانه ان اراد بالتأتى الوجود نقض ببرودة الماء ونحوه وان اراد السهولة نقض بالاختيارات العسيرة وان اراد الفعل ان شاء يتوقف على المشية والاختيار فهو فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير فلا فرعية بحسب العلم

(تيسر)

تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثانى (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتى الفعل (فان قال) الهمدانى (يتأتى) الفعل (منه) اى الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لاموجبة له ولاشك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلاشبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ماداما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر (وقال) ابو على (الجبائى هو) اى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لاقدرة له (اجماعا ﴿ المقصد الخامس ﴾ قال الشيخ) واصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لايمكن الفعل) بل يمتنع وجوده فيه (والا) اى وان لم يمتنع

﴿ سيالكوتى ﴾

العسيرة ايضا وانما فسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسر الفعل وتهيأ ضده لحصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل قوله (فلا يختص الخ) بل لابد فى اثباتها الممنوع من طريق آخر فليس داخلا على المقصور عليه قوله (فمن اين لك وجود المصحح الخ) فان قال انا نجد بالبديهة الفرق بين الممنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان فى اول الامر اولى قوله (وقد يوجد الخ) يعنى ان الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كالطيران فيقال انه ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع مافى شرح المقاصد من انه يمكن ان يقال النوم آفة قوله (اى انها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لانزاع فيه بل فى وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به فى تلك الحالة فان المعتزلة قائلون بحدوثها عن تعلقها قبل حدوثها قوله (اذ قبل الفعل الخ) تقريره على قانون الاستدلال ان يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل فى وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لاقدرة بدون المقدور واما بطلان التالى فلان الفعل فى ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على ان الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع النقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يجتلى عروس المرام ويدفع الشكوك والاوهام فبقولنا فى وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة فانها قبل الفعل فى الازل اى فى جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية فلا يلزم من امكان المقدور قبل حدوثه فى وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده فى جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدورا باعتبار وجوده فى جميع الاوقات الغير المتناهية و بقولنا اذ لاقدرة بدون المقدور اندفع ماقيل انه يجوز ان تكون القدرة فى الحال متعلقة بوجود المقدور فى ثانى الحال فان وجود القدرة من غير ان يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها و بقولنا المقدور ممتنع فى ذلك الوقت اندفع الايراد بانه يلزم ان يكون الامكان لازما لماهية الممكن لان امتناع الوجود فى وقت مخصوص لاينافى امكان الوجود المطلق و بقولنا اى يمكن ان يكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه فى الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لاينافى عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه قوله (بل يمتنع وجوده فيه) التقييد بالجار والمجرور اشارة الى ماقلنا

قوله قلنا الممنوع من الفعل الخ) اجيب بان مراده تأتى الفعل من البعض وهو بحاله فى ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز لان تأتى الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة واما الممنوع فالتغير عند قدرته فى امر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتأمل

قوله فمن اين لك وجود المصحح الخ) قيل الفرق بين العاجز رأسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لايتوقف العقل فى الجزم به فانكاره مما يقضى منه العجب

قوله باضدادها من النوم والعجز) فان قلت فى النوم اختلال الاعضاء وقواها فلا سلامة لها عن الآفات كما سبق صريحا فى المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محلية الادراك الذى اثبت فيما مر غير الاختلال بحسب محلية القدرة المنفى ههنا فان الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج وما يفضى اليه المفقودان فى نفس النوم

قوله اذ قبل الفعل لايمكن الفعل) فيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان لايكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الامكان لايستلزم امكان التقدم المنفى ههنا على قياس ماقيل من ان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلانتقاضه بالقدرة القديمة واما ثالثا فلانه لايلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بنى الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا برهانا و يمكن ان يجاب بان الكلام مبنى على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها واما رابعا فلجواز تعلقها فى الحال بوجود المقدور فى الاستقبال ولا حاجة فى هذا الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل فى الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكنا مآلا ام لا

وجوده قبله بل امكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهى) اى فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناله يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقدلزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولاشك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لاندعى ان القدرة اذا وجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة فى الحال) انما هى (على ايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو) اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعى امكانه) اى امكان الفعل (فى الحال بل فى ثانى الحال) فلا يضرنا ماذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذى هو تأثير القدرة الحادثة فى الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل)

﴿ سيالكوتى ﴾

من انه امتناع الوجود المطلق قوله بحال لم يفسر الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالية السابقة حال الفعل ليس خلاف المفروض اذ اللازم اتحادهابه على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه **قوله** (اى فالحالة الخ) لم يرجع الضمير الى القدرة بان قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان كون القدرة فى حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلابد من اعتباره **قوله** (واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله) اى بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورالها قبله **قوله** (فلا يكون القدرة عليه) اى على الفعل موجودة اذ وجود القدرة فى زمان لامقدور فيه اصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكنا بل متحققا كما فى القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يتمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم يكن القدرة متحققة **قوله** (فان قيل الخ) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز ان يكون القدرة فى الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل فى ذلك الحال بناء على ان يكون تعلقها فى ثانى الحال وامكان المقدور انما يستلزم التعلق لانها حال وجود الفعل لا حال وجود القدرة فلا يلزم ماذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ماقرره الشارح ويرد عليه ان التعرض للايقاع حينئذ مستدرك اذ يكفى ان يقال ان القدرة على حصول الفعل فى ثانى الحال وهو لا يستدعى امكانه فى الحال الى آخره وان القدرة تعلقين معنويا يقال فلان قادر عليه اى يمكن من فعله وتركه وبه تميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخيره من القدرة وهو المراد من قولنا فيماسبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسيجيء فى كلام الشارح من ان وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يأباه البديهة وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخره عن وجود القدرة والكلام فى الاول دون الثانى وتقرير هذا الاعتراض عندى ان القدرة السابقة انما يستدعى امكان حصول الفعل فى الزمان السابق او كانت متقدمة على الفعل فى ثانى الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل فى ثانى الحال فلا يستدعى امكان الايقاع الذى فى ثانى الحال ولا يستدعى امكان الفعل فى الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور فى الحال امكان الفعل فى الحال حتى يلزم المحال الا ترى ان القدرة القديمة على ايقاع المقدورات مما لا يزال محققة فى الازل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب بان الايقاع فى ثانى الحال اما نفس حصول الفعل فى الوجود فهو محال فى الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة فالتعلق المعنوى واما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه ممكن حال حاصل بتأثير القدرة فى ظاهر مطابقة للسؤال بلا ريبة واما ماقيل فى تقريره من ان القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفى امكان الايقاع فى الحال ولا يستدعى امكان الوقوع فيها ان العبارة لا يساعده فركيك جدا لابتنائه على

قوله فهى اى فالحالة الخ) انما لم يرجع ضمير هى الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية مع انها المذكورة صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفا محالا الا انه لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذى قرره الشارح كما لا يخفى

قوله فان قيل الخ) حاصله ان القدرة فى الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفى امكان الايقاع فى الحال ولا يستدعى هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

على معنى ان التأثير فى الفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل (فمحال) اى فالايقاع محال (فى الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلابد له من تأثير للقدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتبارى فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قديراد به) ان حصول الفعل فى زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذلاشك انه تناقض) لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن فى ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتى اصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك لا ينافى تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (فى زمان عدم الفعل) لا بان يجتمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوه) اى خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) فى نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذى ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اى يمتنع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود فى نفسه (ولا يمتنع) قعوده (فى زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ فى ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فى بقاء القدرة (فمنهم من قال بقاؤها حال) وجود

﴿ سيالكوتى ﴾

مقدمة باطلة **قوله** (على معنى الخ) اى فى الخارج لا على معنى انهما متحدان فى المفهوم **قوله** (بان يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل انه يلزم ان تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحينئذ يرد ان كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على مابين فى محله وههنا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لا يقال غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات او اعتباريات فالوجه ان يقرره انه لمجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان استحالته **قوله** (امر اعتبارى) اى ليس بموجود فى الخارج واما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان امرا اعتباريا لا يكون متعلقا للقدرة وهو مقصود المجيب فهذا البحث لا يضر المستدل **قوله** (لانا نقول الخ) يعنى ان الايقاع وان لم يحتج ايضا باعتبار الوجود المحمولى الى ايقاع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الرابطى ولا يمكن ان يقال يجوز ان ينتهى الى ايقاع قديم لان يلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو اثره لان الايقاع مع الوقوع **قوله** (بشرط كونه) اى كون زمان حصول الفعل وهو الیق ببيان الشارح حيث جعل اللازم اولا كون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما اوكون الفعل وحينئذ يكون اللازم اولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانيا كون زمان الفعل متقدما وغير متقدم **قوله** (وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه ان يكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكنا مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما المحال

قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه) وايضا الوضع الغيرية فهو بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق فى مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع

قوله لانا نقول اتصاف الموقع) فان قلت هذا تسلسل فى الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه فى الجملة فى الاعتباريات التى لم ينشأ من الفرض المحض بان اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية فى زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية فى زمان متناه محال ايضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل او لم ينته الى مرجح قديم فليتأمل

قوله فانه قد يراد به الخ) ولك ان تقرر هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله فى الزمان المتقدم قبل حصوله فى الزمان المتأخر فلا نسلم الاستحالة وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اى من غير تقييده بالزمان المتأخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل فى الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

(الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) اى على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة فى وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لامعه (وجوه * الاول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه الايجاد وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبنى على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاده) اى ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذى هو اثر ذلك الايجاد (جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود) الذى هو به موجود فى زمان الايجاد (مستندا الى الموجد) ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه مامر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما * الوجه (الثانى) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقى) حال بقائه والتالى باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا اونقول وجود الباقى هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات فى احكام الانفس (قلنا نلتزمه) اى نلتزم تعلق القدرة بالباقى (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (اونفرق) بين الحادث والباقى بما يبطل به الملازمة المذكورة اعنى (باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقى ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقى فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (اونقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم فى الاتقان) فان المؤثر فى اتقان الفعل واحكامه هو العلم اوالعالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (فى كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لايؤثر فى اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اى يوجبون مقارنتها للوجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال فى القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اى كون القدرة مع الفعل لاقبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة

﴿ سيالكوتى ﴾

امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان النقيضين **قوله** (اى كون القدرة مع الفعل الخ) لايخفى انه ان قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لايوجب احد الامرين وان لم يقيد فهو ليس بمحل النزاع فلابد فى تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لكانت القديمة كذلك لتماثلهما والتالى باطل لانه يستلزم احد الامرين المحالين فكذا المقدم ولاشك انها ليست بعده فيكون قبله وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك **قوله** متنعا فى القدرة الحادثة الخ لاحاجة اليه مع انه مضر للمستدل لان اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعى ثبوت قبليتها ولعل الشارح اراد بقوله لو كان القدرة الخ القدرة من حيث هى

قوله اونقض دليلهم اولا الخ) اجيب عن النقضين الاولين بان مايشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلايلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلايلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة الارادة المراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لايتوقف على قولهم بان العلم اوالعالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفى فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثانى ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلايعقل تأثيره فى شئ فليس تأثيره عندهم الا فى حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لايقولون به وجوازها لايقدح فى النقض اذ يكفى فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولايجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مرادهم فى الصور الثلث بحال الحدوث الحال الذى يكون الشئ فيه لاموجودا ولامعدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لايثبتون للموجودات حالة الواسطة

قوله الوجه الثالث) فان قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما ينازعون فى كونها صفة زائدة على الذات ولوسلم فيكون الزاميا

لكان ممتنعا فى القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اى فى هذا الجواب الذى ذكره الآمدى (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعنى وجود القدرة قبل الفعل (وماذكروه) فى الجواب (بيان للسبب) الذى به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لادفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلابد ان يقال هناك تعلق معنوى غير كاف فى وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به فى الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل ازليا (فالتعلق) اى تعلقها بالفعل (قبله بزمان متناه (لايمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب فى الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لايجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لايترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلايلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لاقبله (يلزم ان لايكون الكافر) فى زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) فى تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لايتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لاعصيان و بدونه لاقدرة فلاتكليف فلاعصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ماكلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (واوجوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدورا له اذ لامانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه

﴿ سيالكوتى ﴾

ولنا اطلاق القدرة فى جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولو كان ذلك ممتنعا الخ **قوله** (لكان ممتنعا فى القديمة) لمماثلته مع الحادثة **قوله** (اجيب بان الفعل الخ) الظاهر من هذه العبارة مافهمه المصنف وحينئذ هى الاعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن ان يقرر بان الفعل فى الازل غير ممكن بل فيما لايزال فالقدرة القديمة يتقدم على الفعل فى اى وقت فرض وجوده فلايلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة فى وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور وحينئذ لايرد ما اورده المصنف وقد قرره فى شرح المقاصد بان الفعل فى الازل غير ممكن فلايكون غير مقدور فيه بل فيما لايزال يتعلق به فيكون القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام انما هى فى تعلقها انه مع الفعل اوقبله وفيه ان الكلام فى تقدم نفس القدرة وتعلقها معا وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة **قوله** (وبذلك ثبت الخ) فيه ان الكلام فى التعلق الذى يترتب عليه الوجود لافى التعلق المعنوى كما مر من ان القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق فى هذه الحالة **قوله** (ثم ان القديمة) دفع لما يرد انه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور **قوله** (فاندفع الاشكال بحذافيره) اى بتمامه حيث لايلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدوث القدرة اوقدم المقدور ولاوجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق اى تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لاينفع المجيب لانه مستدل فلابد لاقباله وماقيل لو بنى الجواب على ان الفعل لايمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانك قد عرفت ان ماذكره فى معية القدرة الحادثة لايجرى فى القدرة القديمة **قوله** (مع الفعل الخ) سواء كان اتيان المأمور به اذ الكف غير منهى عنه **قوله** (واوجوز الخ) اى تقدير

قوله اجيب بان الفعل فى الازل غير فلا يمكن تعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك قد عرفت ما فى تحقيق الشارح ثم ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لاينافى ازلية التعلق بالوجود فيما لايزال قلت بل ينافى لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

قوله وايضا ان امتنع الخ) او بنى الجواب على ان الفعل لايمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لايخفى

قوله الرابع الخ) قيل المناسب لاصل الاشاعرة ان يجاب بان التكليف بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلايلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام حينئذ الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير مقدورة كما لايخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على مايسميه بعضهم قدرة وهى سلامة الاسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتى لا على الاستطاعة التى مع الفعل

قوله يلزم ان لايتصور عصيان) اى بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلاتكليف اى بالاوامر فالحاصل ان التكليف بالاوامر مما لانزاع لاحد فى وقوعه وماذكر يستلزم عدمه فلايتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهى فقط واما فى الاوامر فبالنسبة الى النهى اللازم بالنسبة الى الضد فتأمل

قوله مما ليس مقدورا له) الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو افعالهم الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزاميا ولا الى خلط ماليس له دخل فى المقصود فتدبر

غير مقدور وقد فرضنا انه لايصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدوراله حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدوراله اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشئ مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اى ذلك الشئ (متعلقا للقدرة او يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الايمان فانه وان لم يكن مقدوراله قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدورله حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدورله فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ماذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتى بطلانها ❊ فروع للمعتزلة ❊ مبنية على مذهبهم فى القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابوهاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه) اى الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد) اى لم يجوز الخلو عند عدم المانع فى الافعال المباشرة وجوزه فى الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لاتخلو عن مقدورها عند الاشاعرة ❊ الفرع (الثانى) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى مالايحتاج) فى وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى مايحتاج) فى وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لاتتعلق بما فى غير محلها ❊ الفرع (الثالث اتفقوا على انها لاتبقى غير متعلقة) اى يستحيل ان توجد القدرة مع انها لاتتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة

❊ سيالكوتى ❊

كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكنا فى نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لامعنى لقوله اذ لوجوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقدم القدرة لاعلى السؤال **قوله** (فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدورله لان القائلين بجواز تكليف المحال لايقولون بوقوعه فضلا عن عمومه وليس بشئ لان المستدل استدل على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجاز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التى ليست مقدورة له اصلا فاجاب اولا عن الثانى بمنع بطلان التالى وثانيا بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب من لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدورا حال كفره وحينئذ لامعنى لالتزام كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور **قوله** (على مذهبهم) وهو لتعنتها على الفعل **قوله** (هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لابد معه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط فلا يرد ماقيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضى جزم الكل لوقوع الخلو المذكور وماقيل فى الجواب عن الايراد مرادهم جواز الخلو زمانا معتدابه وتقدم القدرة على الفعل لايستدعى لجواز كون التقدم اماسبق الفعل فى الآن الثانى فمع كونه بعيدا عن العبارة ينسقه ماسيجئ من انهم اتفقوا على انها لاتبقى غير متعلقة **قوله** (ومنعه عند عدمه) لتحقق المقتضى وارتفاع المانع فلابد من تحقق المقدور **قوله** (دون المولدة) لان الافعال المولدة قد لاتترتب على المباشرة كما فى الضرب فانه قد لايولد الالم بعدم قابلية المحل **قوله** (وقد تبين الخ) فلا يتصور هذا الاختلاف على مذهبهم **قوله** (مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة الا ان الاول بلا آلة تعلق القدرة التى فى اليد بهما لابتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ لاتتعلق لانها لاتوجد بدون القصد واحد الحجر والمولد مايوجبه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل اولم يقصد يتعلق بما فى غير محلها لان تعلق مع الفعل والفعل الخارج اووجد بعد

قوله قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدورله لان القائلين بجواز تكليف المحال لايقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فلذا صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولوجوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليتأمل

قوله لكن تركه بالتلبس) قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجوهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور فى كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا فى الجملة لكونه صادرا عن بنى نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشئ بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شان جنسه المقدورية فتأمل

قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر فى وقت ولايوجد فيه شئ من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرتها متعلقة بشئ منها ام لا وقد يقال قاعدتهم تقتضى جزم الكل لجواز الخلو بل وقوعه كما فى اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا فى الجملة وتقدم القدرة على الفعل لايستدعيه لجواز كون التقدم آنا بان يعقبه الفعل فى الآن الثانى فان قلت بعض المعتزلة وافقونا فى ان القدرة مع الفعل وهم الذين لايجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم فى القدرة الحادثة هو القول بتأثيرها لابتقدمها قلت لايلائمه السياق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت فى هذا المقصد كما لايخفى

قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما اثر للتحريك القائم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نفوه بالدليل من قبل فظهر الفرق

قوله اى يستحيل ان توجد الخ) اشار الى ان المراد بالبقاء مطلق الوجود

(تتعلق بالفعل عقيبها) اى هى فى وقت وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لاتتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة ومابعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائى) قال (الفاعل فى الحالة الاولى) التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه (يفعل وفى) الحالة (الثانية) التى هى حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (فى) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (فى) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتمر) يقال (يفعل مطلقا) اى فى الحالتين معا وماذهب اليه ابوهاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال ❊ الفرع (الرابع قال) ابوالهذيل (العلاف القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى لامستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها ❊ المقصد السادس ❊ الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعرة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لافعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اى بكون الممنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة) دون المقدور (والمنع) بعكسه فانه لايضاد القدرة بل يضاد (المقدور) و ينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا لضده) اى ضد المقدور كالاعتمادات الثقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافى وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد) اى قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على مامنع منه لم يكن فرق فبين الزمن الذى لايتصور منه الحركة اصلا و بين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول ان يقال

❊ سيالكوتى ❊

موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعا لتقدم القدرة وقوله اى يستحيل ان يوجد الخ اشارة الى ان المراد بعدم البقاء استحالة وجودها مطلقا **قوله** (فى الحالة الثانية) متعلق بالمقدور اى حال كونه فى الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق فى وقت وجودها وكذا قوله فى الحالة الثانية متعلق بقوله به اى بالمقدور فى الحالة الثالثة **قوله** (اى بالحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق وهكذا فيما بعده **قوله** (حقيقة فى الاستقبال) ففى الحالة الاولى يقال يفعل وفى الحالة الثانية يقال مايدل على الحقيقة بصيغة الماضى فان الشايع فى التعبير عن المحقق فى الكلام تبلغ **قوله** (المقدور) اى ذات المقدور لامن حيث انه مقدور فان المرتعش عاجز اى ليس له قدرة على الحركة مع حصولها اضطرارا **قوله** (والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه اى لانسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لايجوز ان يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة فى المقيد لان

قوله فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة) الظرف اعنى فى الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمنا لمعنى الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى

قوله والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال) فيه بحث لان هذا اعتبار وجهها للتعبير بصيغة المضارع فى الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضى فى الحالة الثانية التى هى حالة وجود الفعل والاقرب فى توجيه كلام الجبائى هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالى ايجاد حالى عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ماضى واما ابنه وابن المعتمر فقد جعلا التعلق غير التأثير والايجاد ففصلا

قوله يضاد القدرة دون المقدور) اى دون ذات المقدور وان كان تضاده من حيث انه مقدور وانما قالوا العجز لايضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور اعنى الحركة باقية بالاضطرار

(عندنا لافرق) بينهما (الامايعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى فى المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طرو ضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ﴿المقصد السابع قال الشيخ﴾ واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لاقبله (انها) اى القدرة الواحدة (لاتتعلق بالضدين) والالزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولاعلى سبيل البدل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الابمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان مانجده عند صدور احد المقدورين مغاير لمانجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لاتتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غيران كلا منهما (لايؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجمعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) بامرهم (على انه لاتقع بها) اى بتلك القدرة الواحدة (مثلان فى محل) واحد (فى وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) اى طرفى الفعل المقدور (ومن لايكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لايقدر على الانفكاك عنه (لاقادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون

﴿ سيالكوتى ﴾

ارتفاع قيده معناه دون الآخر لان ارتفاع زمانة اعنى العجز اوملزومه غير معناه الا انه عبر عنه بصورة الدعوى ترويجا للمنع واشارة الى انه مبنى على ماتقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيد وان كان له منهاغير قادر **قوله** (لوجوب الخ) ويلزم وقوع المكسوب فى محل القدرة **قوله** (ولاعلى سبيل البدل) بان يتعلق احدهما ابتداء بدل التعلق بالآخر واما التعلق باحدهما عقيب التعلق بالآخر فلايقال له على سبيل البدل بل على التقابل وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على قبله **قوله** (ولاشك ان مانجده الخ) فيه انه ان اراد المغايرة بينهما بالذات فممنوعة وان اراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فمسلم لكن لايثبت المدعى وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما **قوله** (كالاعتقادات) ذات النظرية المقدورة **قوله** (وكذا الارادات المقدورة) وغيرها من اتصاف القلبية الحاصلة بالاختيار **قوله** (من جنس واحد) اى من نوع واحد لان المتماثلات من نوعين كالحركات المتماثلة والسكون المتماثلة **قوله** (وتركه) عطف تفسيرى لعدم الفعل اشارة الى انه ليس المراد منه عدم الفعل الازلى بل تركه

قوله لافرق بينهما الامايعود الخ) اى لافرق بوجود القدرة فى احدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية فى احدهما وهى العجز دون الآخر فالحصر اضافى وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذى ذكره المصنف ان زوال القيد معتاد دون الزمانة وبناء على ذلك حصول الفعل من احدهما معتاد دون الآخر

قوله والالزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما الخ) لزوم اجتماعهما بناء على ماسبق من ان القدرة الحادثة لاتتعلق عند الاشاعرة بما فى غير محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظاهر

قوله ولاعلى سبيل البدل)سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء اوكان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولاشك الخ يدل على نفيهما واما تجويز كثير من اصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لاالثانى والالزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

قوله وقالت المعتزلة) يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم و يلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف مايجده كل عاقل من نفسه من ان السهو ليس بمقدور كما يجده من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة للعلم لاضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لاينتفى الابطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لاينتفى العلم بطريان السهو وللمعتزلة فى التفصى عن هذا الالزام اختلافات مذكورة فى ابكار الافكار لايناسب ذكرها فى هذا المختصر

قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة)اى الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح فى ثالث مباحث الحرارة فان قلت المتماثلان لايكونان الامن جنس ٢

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بثبت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لامقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ماندعيه ونلتزمه ولامنازعة لنا فى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لاينافى القدرة الاترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لاسبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدى ولئن سلمنا ان القادر على الشئ لابد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لاواحدة (قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان نسبتها) اى نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهى قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اى القوة المستجمعة (لاتتعلق بالضدين) معا والا اجتمعا فى الوجود (بل هى) اى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين اوغير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدوراتها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الاترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهى مع الفعل) لان وجود المقدور لايتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعرى (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق بعض النسخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظى وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هى فى انفسها مختلفة بالماهية او بالهوية ﴿المقصد الثامن﴾ العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافا لابى هاشم فى آخر اقواله) حيث ذهب الى انه) اى العجز (عدم القدرة) ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاصم) فانه نفى كون العجز عرضا موجودا (من حيث)

﴿ سيالكوتى ﴾

ـ انحصر الترك بكف النفس او بعدم الفعل قصدا **قوله** (وهى القوة الخ) اعلم انه نبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذى يراد حركته رباط فاذالتقى العصب والرباط تنطيان شظايا وقاقا ويحشى الفرج الواقعة بينهما لحما اخر ويخلل لعشاء ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاحمر والعشاء عضلة ثم مايبرز من العصب والرباط ينتقى فيصير جسما واحدا فى الحس متوسطا بين لين العصب وصلابة الرباط ويسمى الوتر وفائدة ان يحدث عند تماس العضلة فينقبض العضو المراد تحريك وليترخى عند انبساط عائدة الى وصفها الاول اوزائدة منه على مقدارها فى طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو **قوله** (ولعل الشيخ الاشعرى الخ) فيه ان الدليل الذى نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على ان اصل القدرة عنده مع الفعل راكبا الدليل الاول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل لوتم لدل على ان القدرة المستجمعة قبل الفعل فما ذكره الامام محاكمة من غير تراض الخصمين **قوله** (وتوجيهه الخ) والجواب ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بادى

٢ واحد اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد فى النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته هى الاشارة الى ان تماثل المتماثلات التى جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لابالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين

قوله وهى القوة العضلية) قال فى بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو ابيض لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط وما بينهما من اللحم الحاشى فى خللها والعشاء لها وهى اذ تصلب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فيجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو

قوله وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فان قلت لعل الامام اراد شرائط تأثير المؤثر الذى هو الله تعالى فان لتأثيره شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام فى المباحث المشرقية وفى سائر كتبه صريح فى اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان اراد القوة التى انضم اليها مرجح حتى صارت مؤثرة فى احد الضدين وقال فى الملخص فى تحقيق كون القدرة مع الفعل او بعده والتحقيق ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جرى العادة بتحقق الفعل معها بلاتخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معه عادة لاتتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما

انه نفى الاعراض) مطلقا (لنا) فى اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وماهى الا ان فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هذه الصفة فى الممنوع (ولابى هاشم ان يجعلها) اى التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كامر قال الامام الرازى لادليل على كون العجز صفة وجودية ومايقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لاتكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بماهو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز مايعرض للمرتعش ويمتازبه حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابوالحسن الاشعرى فى الاصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان التعلق بالمعدوم خيال محض) لاعبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لايسبق المعجوز عنه ولايتعلق بالضدين على نحو ماذكره فى القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) اى العجز (انما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لاسبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولايجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول واما على القول الاول فلاسبق ولاتعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة) فى جهة التعلق (فمتعلقهما واحد) والالم تضادا فى التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كامر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا (و) معتمد القول (الثانى) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع انه معدوم قال المصنف (ولوقيل) فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لايكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان

﴿ سيالكوتى ﴾

الرأى قوله (وماهى الان فى الزمن الخ) اذليس ذلك لوجود القدرة فى احدهما دون الآخر فلايخالف هذا ما تقدم من ان الفرق بينهما بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة فى احدهما دون الآخر فتدبر فانه مما زل فيه البعض قوله (ومايقال الخ) اى فى الاستدلال على وجود العجز قوله (ضعيف لانا نقول الخ) لوقرر مايقال هكذا بان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا ترجيح بلا مرجح فاما ان يكون كل منهما عدميا وهو باطل اذ لاتقابل بين العدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجوديا اندفع الضعف وصار قويا لان السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذ لاتقابل بين العدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث يصدر الافعال المطلوبة منه على ما يقتضيه الطبيعة فهى وجودية قوله (فان التعلق الخ) اى تعلق الخارجى بان يكون الخارج طريق نفسه بالمعدوم باطل انه لابد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين فى الخارج فلايرد تعلق العلم بالمعدومات لانه ليس بخارجى كما اشير اليه اى فيما نقل من نقد المحصل حيث جعل العجز باحد المعنيين عدميا وبالمعنى الآخر وجوديا قوله

قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) لايقال تلك التفرقة يحتمل ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل فى الممنوع دون الزمن كامر فى المقصد السادس جوابا عن استدلالهم على كون الممنوع قادرا بدعوى الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة ان قلت فحينئذ لايتم الجواب المذكور فى ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعنى العجز فى الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك فى جريان العادة اضافى كما نبهناك عليه نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز فى الزمن دون المقيد وقد اشرنا اليه ايضا

قوله ومايقال) اى فى الدليل على كون العجز صفة وجودية

قوله ولعل الاشاعرة) انما لم يحمل كلامهم على ان المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودى فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغى ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه

قوله فالزمن عاجز عن القعود) قيل معنى عجزه انه لايمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لاينافى القدرة كيف ولو نفاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجأ الى دعوى الضرورة وفيه مافيه

قوله فمتعلقهما واحد) فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذى هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضى وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضى الوجود بخلاف تعلق الكراهة

قوله اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادتا) فان قلت يجوز ان يقتضى التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا فى الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لايقتضى الوجود ٢

بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالامثال لاباعدامها (لكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما فى المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثانى وعاجز عن القعود بالمعنى الثانى والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه ﴿ المقصد التاسع ﴾ المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع الارادة فلانه) اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) فى صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لايقصدها) اى لايقصد تفاصيل اجزائها او قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (فى حرف واحد) بلا قصد اليها (ولولاحظها) وقصد اليها (لامانه كثير منها) واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها ﴿ المقصد العاشر ﴾ هل النوم ضد للقدرة فلايكون حينئذ فعل النائم مقدورا له اوليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون فى هذه الافعال القليلة (فقيل هى مقدورة له) وان كان لاعلم له بها فان النوم لايضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ ابو اسحاق هى غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات

﴿ سيالكوتى ﴾

(المقدور الخ) اى المقدور ايضا وعن علم وارادة هل هو واقع على طبق العلم او على طبق الارادة لان كل مقدور كذلك قوله حتى ينافى ماسيجئ فى بعض المعتزلة فى ان فعل النائم مقدور له ولا علم له فلايكون على وفق الارادة قوله (ومقتضاها) يعنى ان فى المتن تسامحا حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد انها مقتضاها قوله (صفة تؤثر على وفق الارادة) اى حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعلقت بالمراد لانها لاتؤثر الا على وفق الارادة الاترى ان من احاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن التقلب قادر على السكون فى مكان من غير ارادة بل مع كراهة قوله (هو تبع) يعنى انها وان جامع الارادة فى المقدور الاختيارى الا انها تابعة للعلم دون الارادة بدليل الوجود المقدور الاختيار الصادر عن صاحب الملكة تابعا للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل اجزائه قوله (يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان لصاحب الملكة قصدا بسيطا هو مبدأ لقصد المتعلق بتفاصيل اجزاء الفعل كما ان له علما بسيطا هو مبدأ للعلم بتفاصيل اجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتعلقة بالاجزاء فى ضمن ارادة الكل واما قوله ولو قصدها الخ فنقول الحال فى العلم كذلك فانه لولاحظها تفصيلا لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجوه من الحسن والاحكام قوله (على امتناع صدور الافعال الخ) قال اتقان الافعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان اتقانها يجوز ان يكون اتفاقيا قوله (وان كان لاعلم له بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعلم ولا الارادة فى جميع الافعال بل الصادرة عن قصد كما عرفت وماقيل من انهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر مايكون فعله عن قصد وارادة ولايتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على ان كل قادر لابد ان يكون عالما مريدا لا ان كل مايتعلق به القدرة يجب ان يكون معلوما ومرادا لم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه اقدام قوله (غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض

٢ قوله هو الاجماع على عجز الزمن عن القيام) قيل وللناصر القول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

قوله فقيل هى مقدورة له وان كان لاعلم له بها) فيه بحث لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولايتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محقق المتكلمين كما سيجئ فى الالهيات وماجوزه ههنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال فى الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذى يقوم به القدرة لابد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

قوله وقال الاستاذ ابو اسحق هى غير مقدورة له) اى الافعال الخارجية غير مقدورة له فلاينافى ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر فى دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه فى الادراكية لاعدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

(وتوقف القاضى) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لاقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد ندعى الضرور فى العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده فى نومه و بين تقلبه وقبض يده و بسطها كما نفرق بينهما فى حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما فى النائم لم يبعد عنه التشكيك فى تسويتهما فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان فى غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع حزازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط فى الاكتساب اوالنوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم و باقى الادراكات فاذا تقول فيما يراه النائم و يدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله ﴿ واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ﴾ اى جمهورهم (اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة فى الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) فى الادراك (شيئا من ذلك) اى مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اى الادراك فى حالة النوم (خلاف العادة) اى لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد للادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) ابو اسحق (انه) اى المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) فى نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (و بين ما يجده اليقظان) فى يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) اى فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح فى الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (فى كون النوم ضدا) للادراك (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد (وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك

﴿ سيالكوتى ﴾

العوارض واتقانها اتفاقى مكتسبة الاولى مقدورة لان الكسب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها ولا شعور **قوله** (لم يبعد عنه التشكيك فى ثبوتها) اى التشكيك فى الفرق بتجويز ثبوتها فالكلام على حذف وكلمة فى للتعليل **قوله** (لكن فيه من مذهب القاضى) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزازة يعنى ان ما ذكره يدل على نفى الجزم بكون افعال النائم ضرورية ولا يدل على نفى التوقف لجواز ان يكون اليقظة شرطا فى الاكتساب والنوم مانعا فلا يلزم من الجزم بثبوته فى اليقظان الجزم بثبوته فى النائم **قوله** (فخيال باطل) اى نجعله احساسا بشئ وليس ذلك باحساس لانتفاء شرائطه الحقيقة او العادية وهذا لا ينافى كونه حكاية عن امر ثابت فى نفس الامر موجبا لعلمه بعد التعبير كالحكايات المخترعة للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلامان والسال فلا يرد ما قيل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة **قوله** (ولان النوم ضد الادراك) اى قالوا بكون الرؤيا من النبوة قوله ولان النوم ضدا لادراك اى قالوا بكون الرؤيا خيالا باطلا بناء على قولهم فالنوم ضد الادراك فلا مصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلا **قوله** (المنام) فتذكير الضمير بتأويل الرؤيا بالمنام **قوله** (ادراك حق) اى الاحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التى ذكرتم انما هى للاحساس الذى فى اليقظة وهو انما يقتضى وجود متعلقاتها فى الرؤيا لا فى الخارج **قوله** (وقال الحكماء الخ) فى الطيبى شرح المشكاة قال المازرى مذهب اهل السنة ان حقيقة الرؤيا خلق الله فى النائم اعتقادات كخلقها فى قلب اليقظان وهو سبحانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة و يخلق هذه الاعتقادات

قوله لم يبعد عنه التشكيك فى تسويتهما فى حق اليقظان) اراد التسوية فى الضرورية وعدم المقدورية كما انه المراد بالتسوية بينهما فى النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية ثابتة فى نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكأن مراده التشكيك الثابت فى تسويتهما فان التسوية متضمنة للتشكيك فى الفرق و يمكن ان يحمل على ظاهره و يكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك فى التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوى [illegible] فليفهم

قوله و[illegible] فخيال باطل عند المتكلمين) الخ فيه [illegible] ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبى [illegible] السلام جعل الرؤيا الصالحة جزأ من ستة [illegible] جزأ من النبوة وعمل بها قبل الوحى [illegible] اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل فى النوم خيالا باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات

قوله ولان النوم ضد الادراك الخ) فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم للادراكات التى تتحقق فى النائم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة

مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هنك ثم ان القوة المتخيلة التى من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة فى الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمة فى الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى او خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعنى رسم الصور فى الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التى تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها فى التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم و يشاهده صور مرتسمة فى الحس المشترك موجودة فيه (و يكون ذلك) اى وجد انه فى الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اى على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهى تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل فى جميع المبادى العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادى اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها فى تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى او اهتمت بمصالح الناس رأتها واو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات

﴿ سيالكوتى ﴾

فى اللازم على امور يا تيها فى ثانى الحال كالعلم علما على المطلوب انتهى والمراد بالاعتقادات ما يعم المتخيلة والمحققة ليشمل القوانين المذكورين فى المتن اعنى كونه خيالا باطلا او ادراكا لاحقا **قوله** (مجمع المحسوسات الخ) فهو كحوض العنب فيه خمسة انهار **قوله** (فان الحواس الخ) الظاهر والحواس الظاهرة الخ اذ ليس هذا علة الحكم السابق ولا تفسير الا ان يحمل على التعقيب الذكرى **قوله** (وادتها الى الحس الخ) معنى التأدية حصول مثالها فيه **قوله** (صارت الخ) لان المشاهدة بوجود الصورة فى الحس المشترك كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة **قوله** (صارفين) بوجود كل واحد منهما يضعف عملها على ما فى الشفاء والوجدان لان كل منها يبطل على ما وهم فاشكل عليه كلمة او فى قوله فاذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما الخ وفى قول الشارح وظهر سلطانها اشارة الى ما قبلها **قوله** (لم يتسع من الوسع) بمعنى الطاقة لا من ضد الضيق على ما وهم فاعترض بان الصور الذهنية لا تمانع فيها واجاب بما لا يجدى طائلا وذلك لان القوى كلها خوادم لنفس واحدة فالنفس اذا احرز الحس المشترك الى الصور الخارجية واستعمالها فيها لا يطيق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس اليها اذ من شان النفس انها اذا اشتغلت بامر غفلت عن آخر وتفصيله فى كتاب النفس من الشفاء **قوله** (عندما يستعملانها) اى عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عند التعقل والتوهم الى تفصيل المعانى وتركيبها **قوله** (فتعوق بذلك الخ) لعدم الفاعل **قوله** (واذا انتفى) هذان الشاغلان كما فى النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغول بدفع الكلال الذى حصلت بسبب الحركات البدنية والنفسانية فى اليقظة **قوله** (او احدهما) كما فى المرض الذى يضعف البدن فالنفس مشغولة بدفع كما فى الخوف الشديد **قوله** (مرتسم فيه) اى حاصلة له اما بالفعل بالبسيطة كما فى العقول كامر او بالارتسام كما فى النفوس الفلكية **قوله** (فى جميع المبادى العالية) اى العقول على الوجه الكلى **قوله** (والملائكة السماوية) اى النفوس الفلكية على الوجه الجزئى على

قوله لم يتسع لانتقاشه الخ) فان قلت قد مر انه لا تمانع فى الصور الذهنية وانما هو فى الصور الخارجية فكما جاز ان ينتقش النفس بالصور الكثيرة المضادة المتخالفة فى المقدار الواردة عليه من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية و بما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس الحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل

قوله واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما) سياق كلامه يدل على ان كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم او عن تسلط احدهما وتوارد الصور من خارج

قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ) والاظهر ان يضم اليه وقد لا تسلط العقل والوهم عليها بالضبط حينئذ فيرتفع المانع بالكلية

لاحت لها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلى المنتعش فى النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال) اى القوة المتخيلة (لاجل) الخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتركيب) بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صورا) اى يلبسه صورا جزئية (اما قريبة) من ذلك الامر الكلى (او بعيدة) منه (فيحتاج) فى معرفة ما ارتسمت فى النفس على الوجه الكلى (الى التعبير وهو ان يرجع المعبر) رجوعا (قهقريا مجرداله) اى لما رآه النائم (عن تلك الصور) التى صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة (ما اخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما فى نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) اى فيما اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) فى الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة فى تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه * الوجه (الثانى ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لا من النفس بل (اما من الخيال) الذى هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه فى اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره فى شئ) وارتسمت صورته فى الخيال (يراه فى منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا اوتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه (وهذا) لوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال او مما يوجبه مرض اوغلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له ❊ فروع للمعتزلة ❊ متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها) اى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى

❊ سيالكوتى ❊

رأى المشائين وعلى التوجيهين عند الشيخ وقوله ادنى فراغ من استعمال القوى المدركة والمحركة وانما قال ادنى لان الفراغ التام يحصل بعد الموت **قوله** (من المحاكات) فى القاموس حكيت فلانا وحاليته شابهته) اى محاكات شئ لشئ وجعله شبيها به **قوله** (لا يكون الخ) هذا اخذته من المبادى العالية اما اخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكلية والجزئية ايضا لكن النفس حينئذ يكون اخذه لها بتوسط الخيال **قوله** (فالبا) اى غرور والصور الخارجية **قوله** (قلما يخلو النوم عن المنام) فى الاساس رأيت فى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الحسنة فبالمعنى الاول مستعمل فى المتن وبالمعنى الثانى فى الشرح **قوله** (اما ما يوجبه الخ) عطف على قوله واما من الخيال وهذا ان هما السببان الاكثريان وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صورا فى التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شئ من عالم الغيب كذا فى الشفاء **قوله** (اوغلبة خلط) اى من حيث الكم من غير ان يكون هناك مرض يوجب توازنه فان الغلبة ايضا موجبة لمحاكات المتخيلة الخلط الغالب بما يناسبه **قوله** (اضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم ما يراه النائم فى نومه والضغث الخلط اى من اخلاط الاحلام بها تأويل **قوله** (هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف

قوله يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان اكثر امر الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل ان يكون الجزئيات المرتسمة فى الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية

قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا) وبهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلاتها بالانتقالات الكاذبة الباطلة

قوله والصفراوى يرى الخ) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة

قوله ومما يوجبه مرض اوغلبة خلط) ان قلت كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذى هو غير غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ او ههنا ليس فى محله قلت فليكن بمعنى الواو او للتخيير فى التعبير ومثله كثير فى المفتاح او يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثارة بخار لا خلط من الاخلاط الاربعة التى هى السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة

قوله اضغاث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة فى وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل او لتضمنه اشياء مختلفة

وان كان الموجود فى اكثر النسخ حملهما (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احديهما) اى احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احديهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس يقدر على حمل مائة منها غير معينة ايضا (والكل) اى جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لاصلهم) ومذهبهم (فى) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو (ان لا تتعلق القدرة الواحدة (فى وقت) واحد (فى محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا (قلت) فى الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى الاعتمادات فى احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة فى القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وارد تخيل فى المائتين المتلاصقتين فما يقولون فى مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوز ذلك فى المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التى تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين * الفرع (الثانى شخصان يقدر كل) منهما (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) اى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو اكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل فى كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (و يلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمرى والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذلك) حامل

❊ سيالكوتى ❊

بينهم اذ لا خلاف فى عدم القدرة على حمل مجموعهما **قوله** (وقيل هو قادر على حمل الخ) فيه ان الكلام فى حمل المائة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة التى يمكن حملها حتى يقال انه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله ى هو قادر لم يظهر لى فائدة هذا التفسير **قوله** (فى وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة او متماثلة او متضادة **قوله** (بشرط وهو ان لا يتعلق الخ) فانه يستلزم اجتماع المثلين **قوله** (فهو لا يقدر على حمل الجميع) اى على حمل المائة الاخرى مع انضمامها بالاولى فان الكلام فيه واذا لم يكن ذلك مقدورا فلا تناقض لذلك الاصل **قوله** (اصلكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط **قوله** (فمنهم من قال الخ) فيه انهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحدة منها فى صورة الاجتماع مؤثرا تاما لان حمل المجموع انما يحمل الآخر فاذا اجتمعا على جزء لا يتجزى فاما ان يقال ليس لشئ منهما تأثير فيه مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوى القدرتين او يقال يتوزع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء **قوله** (وربما التزم الخ) بالفرق بين الموجبين والقادرتين فان القدرة تابعة للارادة فيجوز ان يريد ايقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافيا فى ايقاعه القدرة الواحدة الخ يعنى ان الحركات الواقعة فى المحال فبطريق التوليد صادرة من قدرة واحد

قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية او عدم ملكة

قوله يناقض ذلك) فان قلت حمل المائة الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى وهذا القدر يكفى فى اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم فى المائة الاخرى واو منضمة الى الاولى لا فى مجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون حملها من جنس مقدورات العبد

قوله قلنا فى الرد عليهم الخ) وايضا ينتقض ذلك الذى ذكر بالقدرة على حمل اجزاء المائة فان القادر على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة اخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا اللهم الا ان يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا جوازه تأمل

قوله فان قالوا المحل وان كان مختلفا الخ) لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا ان يبنى على مذهب وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد فى محال متعددة لا مطلقا بل اذا وجد ما يوازى اعتمادات متعلق المقدور فيما له اعتماد وحينئذ لم يستقم قوله فى الجواب وان قلتم انه الخ لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين لا يكفى فى وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ما ذكره ههنا يثبت بالفرع الثالث فان المائتين المتلاصقتين محال مجتمعة لا يكفى فى حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة والاظهر فى التقرير ههنا ما ذكره الابهرى حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما امكنهم الانفصال فى المائتين المنفصلتين تأمل

قوله فمنهم من قال الخ) الحق ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستقل بحمله فى الجملة كما سيجئ مثله فى مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد

(للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت انهما فعلان فى جزء واحد من المائة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما فى بعض معين فى نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما * الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد فى محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزأ الى جهة وجزأ آخر الى جهة اخرى وجزأ ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق فى تلك الجهات (واما فى محال مجتمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة (والا) اى وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (امكان) اى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب فى كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة فى الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك فى المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

ذلا دليل على اثبات اكثر منهما والحركات الواقعة فى المحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الاجزاء التى لا تتجزى ولا يجوز ان يقع من قدرة واحدة **قوله** (مختلفة) قيد اتفاقى فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب يتحرك كل منها الى جهة من الجهات الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركهما لتلاصقهما يكون الى جهة واحدة **قوله** (قال الآمدى الخ) يعنى ان كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر فى الصورتين وهو كضرب اليد مثلا فالقول بوقوعها فى حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكم والفرق الذى ذكروه من لزوم قدرة البقة على تحريك الجبل باطل لابتنائه على مقدمة باطلة **قوله** (ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقربه قوله بخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث لان العرض فى بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر فى حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفى حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائى من ان الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تتمة الفرع الثالث اذ معناه انه بعد وقوع حركة الاجزاء فى الحالين بل هو بقدرة واحدة او بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآمدى من تتمة قدرة وصدور المصنف فان نظره ادق **قوله** (من غير ان يكون الخ) وما ذكره من انه

قوله الى جهات مختلفة) قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة لانها اثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

قوله وهو من قبيل تحكماتهم الباردة) وفيه ايضا مناقضة اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات المخلوق

قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا) فان قلت لهم ان يقولوا توليد القدرة ابتداء اقوى منه بواسطة او اكثر وفى صورة الاجماع التحريك للجزء الذى يمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان يمس اليد جميع الاجزاء فى صورة الاجماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويدفع وان لا يمس فى صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدى الفرق المذكور فى جميع المواضع

عدد القدر كعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائى فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبنى على اصله فى جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود فى اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اى من الفروع (قال الجبائى الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع عن المشى لمن هو قادر عليه (وهو) اى كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) اى بكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائى (كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضى كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ اى من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم فى شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شئ اشق واقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) اى على المنع (البهشمية) اى الطائفة التابعة لرأى ابى هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما زيد عليها * ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين * الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهى بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هى

﴿ سيالكوتى ﴾

ليس عدد اولى من عدد فباطل **قوله** (من جواز منع القادر) يعنى ان الممنوع قادر **قوله** (ومما نقلناه الخ) فقد عرفت حال ما نقله وان جعله فرعا رابعا اولى **قوله** (كما فعله بعضهم) بان اسقط لفظ الرابع **قوله** (بقدرة واحدة) اى بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة بحسب الاجزاء على ما قال جمهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذى ذكره الشارح **قوله** (كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة او فائضة على المركب بعد انكسارها على الاختلاف بين الاطباء والطبيعيين **قوله** (وهى فى الحقيقة من جنسها) وان كان فى الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع تؤثر بالملاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فانه يؤثر بالملاقاة بالباطن **قوله** (دون القدرة الخ) اشارة الى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثانى بوجهين الاول ان المزاج من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة

قوله ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائى الخ) سياق الكلام يدل على ان الجبائى يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فبملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائى فرعا رابعا الا ان الشارح نظر الى ان الفرع الثالث المذكور فى المتن توليد القدرة الواحدة فى محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها فى محال مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائى غاية ما فى الباب انهم بعدما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائى على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكره قول الشارح من تتمة الفرع الثالث

قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار التام

قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز ان يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليلا لتعدد اختلاف الآثار واما اذا جعل كون احدهما ملموسا دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيدا له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد فى المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيوانى للقدرة الموجودة فى الحيوان وهو المقصود

كيفية تابعة له (الثانى المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته فى تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج

﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان من اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذى تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه امر ممكن فى ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ماذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما واذا انتقش هذه المعانى على صحيفة خاطرك فلنرجع الى مافى الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة و) لمراد هنا جنسها) اى المقصود فى هذا المقصد بيان القوة التى هى جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اى فى هذا الحد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبنى على مايتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الرديئة التى هى امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ماكان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية ومافى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية و بعضها اعراض فلا تكون

﴿ سيالكوتى ﴾

كذلك فلاشئ من المزاج بقدرة فلاشئ من القدرة بمزاج **قوله** (المبدأ وهو القدرة) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هى القدرة الشديدة فكانه القدرة مع وصف الشدة **قوله** (عن الصفة المؤثرة) فان اريد بالصفة مايعم الجوهر والعرض كان شاملا للطبيعة والصور النوعية كما مر وان خص بالعرض فلا **قوله** (القوة تقال للقدرة الخ) فبهذه المناسبة اورد بيان معانى القوة فى بحث القدرة **قوله** (يعنى ان المقصود الخ) بخلاف المعانى الاخر فان بيانها موكول فى المقاصد الاخر وذكرها هنا استطرادى لبيان اطلاقات القوة فان بيان الامكان قدمر فى الامور العامة والقدرة قدمر فى المقاصد السابقة والانفعال سيجئ فى الكيفيات الاستعدادية **قوله** (هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لابد فى العلاج من استعمال الاعضاء **قوله** (هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لابد من الحيوة حين العلاج **قوله** (وانما كان الخ) دفع لما يتراءى من انه مخالف لما تقرر من ان القيد فى الاثبات للاخراج

قوله قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك فى تحقق القدرة فيمن اصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به فى المغايرة من اول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان

قوله ان يصدر الخ) المراد من الباء السببية القريبة التى يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى اعنى القدرة المطلقة

قوله اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان الخ) قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص مبدئيته بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدئيتها ثم قال والحاصل ان القوة هى القدرة الكاملة ومبدؤها اصل القدرة هذا وفى تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتبارى بخلافها فالمراد صفة بها الكون

قوله فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة) لا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا ان يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة

قوله اعنى الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى

قوله ولها لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذى يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تقريب وسيشير اليه المص

قوله بناء على ان المعنى الذى الخ) حاصل ماذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل فى كونه متعلقا للقوة وان كان القوة فى الموضعين بمعنيين

قوله والمهندسون يجعلون الخ) قال فى المباحث المشرقية ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه امر ممكن فى ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع ٢

القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فى وصف جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اى هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اى على الشئ الذى تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) اى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه) اى الامكان الذاتى (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين) اى طرفى الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد تقال) القوة (فى العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة فى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل اراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ وفى النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) اى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى

﴿ سيالكوتى ﴾

وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيصا للاثبات السابق اما اذا كان تفسيرا له من معنى الى معنى اعم فهو التعميم **قوله** (فى وصف جنسى) والا لم تكن المقولات العشرة اجناسا عالية **قوله** (مجازا) متعلق بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها **قوله** (معا بالقوة) لاستلزامه ارتفاع النقيضين اجتماعهما **قوله** (مما ذكرت الخ) من قوله فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل الخ **قوله** (كما فى مثال السواد) من قولنا الابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على انه لا يتغير حينئذ فانه عند حصول البياض **قوله** (فان الهواء الخ) فانه مستعد لان يصير هواء بزوال صورته النوعية وحصول الصورة المائية وليس ممكنا له بالنظر الى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين والحاصل ان الامكان الاستعدادى مع التغير فى ذات المستعد بخلاف الامكان الذاتى **قوله** (وهذا تكرار الخ) الا ان المقصود من ذكره اولا بيان وجه المناسبة لايراد معانى القوة فى مباحث القدرة ومن ذكره ههنا بيان اطلاق القوة عليها **قوله** (هذه العبارة توهم) فالاولى ان يقال للقدرة على الافعال الشاقة **قوله** (زيادة وشدة) والمعنى الاول اصل ومبدأ لها **قوله** (التمكن منها) لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ماذكر **قوله** (عدم الانفعال) اى كونه بحيث لا ينفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية **قوله** (اذا خصت بالاعراض) اى لم تجعل شاملة لقدرته تعالى **قوله** (اى عن النفس الخ) فاسناد الصدور الى الملكة مجازى باعتبار كونه آلة **قوله** (بلا روية) فى القاموس دواه فى الامر يرونه وتزد بالنظر فيه وبعقبه ولم يقل بجواب والاسم الروية والروية **قوله** (كمن يكتب الخ) تنظير لا تمثيل لما صرح به فى شرح المقاصد

٢ هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضرورى واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطى ضلعا لمقدار سطحى مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معانى القوة وانه مشتق من القوة القوى على جميع المعانى

قوله خصوصا اذا اعتقد ماذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هى اعراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله بتخيل المربع واما ان حدوثه فيهما فكلا

قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيها) اى ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى على مربع ضلعيها وارادوا ان مربعه يساوى مربعيهما والقريب ان مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة للوتر فيندرج فى قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام يستدعى نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد فى نفسه مثلا اذا ضرب عشرة فى نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر بمربعى الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فالتصور على المعنى الاول ليصح على المعنى الثانى ايضا فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعى القائمة عشرة اجزاء متساوية فربع كل ضلع مائة منها لانها الحاصلة من ضرب عشرة فى نفسها ومربع الوتر يساوى مربع مجموع الضلعين اعنى المائتين فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزأ واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر فى نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة ٢

فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غيران يفكر فى نعمة نغمة) اوفى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذالم تكن ملكة لاتسمى خلقا واذاكانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذاكانت مبدأله بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا (وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هى مبدأ لماهو كمال (ورذيلة) هى مبدأ لماهو نقصان (وغيرهما) وهو مايكون مبدأ لماليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديها القوة التى تعقل بها ماتحتاج اليه فى تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها القوة التى بها تجذب ماينفع البدن ويلايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها مايدفع به مايضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هى (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هى (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اى غير الفضيلة والرذيلة (ماليس) شيئا (منهما) اى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هى الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطرف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفى كل الامور ذميم (فالعفة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذى هو افراط هذه القوة (والخمود) الذى هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذى هو افراط فى هذه القوة (والجبن) الذى هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربزة) التى هى افراط هذه القوة (والبلاهة) التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفى الملخص قدظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة امانظرية واماعملية وهوظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقدتبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم

﴿ سيالكوتى ﴾

ن ان الراسخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة لايسمى خلقا كملكة الكتابة والمراد بافعال النفس مالايكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبافعال الجوارح خلافه **قوله** (فى نغمة) ان اريد الفعل الغائى اوتقرره ان اريد الفعل القريب وهو المذكور فى الكتب المشهورة **قوله** (اذا لم تكن ملكة) كغضب الحليم **قوله** (ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة **قوله** (واذا كانت الخ) كالبخيل اذا حال والكرم **قوله** (فانفقه الخ) انفقه ان يكون تصرفات البهيمت على وفق واقتضا القوة العقلية ليسلم ان يستعبد الهواء ويستخدمها اللذات والفجور الوقوع فى ازدياد اللذات على ماينبغى والخمود السكون عن طلب مارخص فيه العقل والشرع من اللذات والشجاعة هى انقياد السبعية للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور والتهور الاقدام على ماينبغى فالجبن والحذر عما ينبغى والحكمة هى ان يكون استعمال الفكر فيما ينبغى الجربزة استعماله فيما لاينبغى اوعلى ماينبغى والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف فى رسالة الاخلاق **قوله** (والخمود) بالخاء من خمدت النار اذا سكن لهبها لابالجيم على وهم **قوله** (للقوة العقلية العملية دون النظرية) لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال **قوله** (بين الجربزة فى القاموس) الجربزة بالضم بحيث معرب كربزة ومصدر الجربزة **قوله** (اصول الفضائل الخلقية) والكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست **قوله** مغايرة للحكمة الخ)

٢ وعشرون فلابدان يكون جذر المأتين فيما بينهما واذاتخيلت هذاتخيلت المساواة على المعنى الثانى ايضافليتأمل

قوله مبدأ التغير فى آخر الخ) قال الشارح فى حواشى التجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية اعنى التى تهيأ محلها نحو الفعل اوالانفعال فلذلك اخذوا فى تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتأثيرههنا التغير مطلقا سواء كان تأثيرا اوتأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبى القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ التغيرفى آخر من حيث هوآخر وهذاالكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كامر فقدظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير فى تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير فى آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لايخفى اللهم الا ان يقال الآخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا فحاصل التعريف انها مبدأ التغيرمن شئ فى آخر

قوله والتحقيق ان المعالج الخ) قيل المعالجة هى الطب العملى فهى لاتختص بالنفس لانها لايكون الابآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملى بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس فى التحقيق الاالمجموع واماالمعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هوالمجموع ايضا لان النفس لماجاز تأثرها عما ارتسم فى قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة فى القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يتأثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لايسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الى الفاعل

قوله واتماكان هذا القيد موجبا الخ) اشارة الى جواب مايقال المعقول كون القيد فى الاثبات ٢

بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبه له ان الافراط المذموم انما يتصور فى القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لامن الحكمة النظرية اذلاكمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله فى المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة فى العدالة كما يظهر بادنى تأمل فى مقالتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك فى اصل القدرة وايضا لايجب فى الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة فى القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لايتصور فيه ذلك بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفى الفعل واحد الضدين ﴿ خاتمة فى تفسير كيفيات نفسانية قريبة ممامر ﴾ فى النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قيل هى الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبيد (ومحبتنا لله ارادتنا لطاعته) وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة اومنفعة اومشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثانى) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذلم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريداله ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مراداله ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما فى حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واماعدم مالاقدرة عليه فلايسمى تركا ولذلك لايقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصدا) اى عدم فعل المقدور انمايسمى تركا اذاكان حاصلا بالقصد فلايقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) اى بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك

﴿ سيالكوتى ﴾

رد لمافى شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المفصلة الحكمة وهى معرفة الحقايق على ماهى عليه بقدر الاستطاعة **قوله** (من الحكمة النظرية) المعرفة بمعرفة حقايق الموجودات التى ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا **قوله** (وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ملكة تحصل من استعمال الفكر على ماينبغى كما عرفت **قوله** (بل لابد الخ) اوسهولة صدور العارفين والضدين بقياس كل منها الى الآخر لايتصور كيفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعانى فذكر جميع ماله المعانى مقصود فى الخاتمة لاكماوهم من ان ذكر تفسير محبته تعالى استطرادى **قوله** (وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بما يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار لفيل وصفية وهذا التفسير لايشملها **قوله** (الكمال المطلق) اى من كل وجه **قوله** (على الاستمرار) بقوله لتصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها **قوله** (بلافتور) اى بلافتور فى ذلك التوجه والافراد يعتد بهما **قوله** (من لذة) اى حسية اومنفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولها اومشاركة بينهما بوجه والمثالان الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثانى للمشاكلة باعتبار الوصف **قوله** (لم يكن مريدا) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم **قوله** (هو ترك الاعتراض اى) اى الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضى صفة وجودية **قوله** (حاصلا بالقصد) فيه ان القصد لايتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ماشاء

٢ موجبا لخصوص الحدوخروج ماكان داخلا قبله فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس بقيد لما قبله فى التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن فى دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتبارى نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذالم يحمل عليه فتأمل

قوله فالاول النفس الفلكية) قال الشارح فى حواشى التجريد انحصار القوة الشاعرة التى تكون مبدأ لفعل واحد فى النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال فى سائر الاقسام ولعلهم بنواذلك على ماوجدوه ولم يدعوا فى ذلك حصرا عقليا كما فى انحصار العناصر

قوله ومافى معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التى للافيون والمسخنة التى للغريون وكالحرارة والبرودة على مامر

قوله مجازا) متعلق فى المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لابتقال يدل عليه تأخره عن ذلك القول ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر

قوله التى يجب مقارنتها لعد ام المراد) فدسبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء

قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى) فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجئ فى مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتى الذى هو الصحة فى نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذى يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان بالمعنى الذى ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذليس الامكان الذى يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتى ايضا بل الاستعدادى والجواب على تقدير تسليم تساوى الامكانين فى عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر فى قوله هو الامكان الذاتى اضافى بقرينة قوله لاالمقابل للفعل فتأمل

قوله قديكون الامر كذلك كما فى مثال السواد الخ) حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود ٢

قطعا (وقيل انه) اى الترك (من افعال القلوب) لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) اى الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم) اى عدم الفعل (مستمر) من الازل (ولا يصلح اثرا للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اى الذى ذكرناه فى تفسير ما عدا الترك (انما يصح اذا لم نفسرها) اى الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفى المقدور بالوقوع (بل بالميل) او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذى يجب ان تقارنه الصفة المخصصة

﴿ النوع الخامس ﴾

﴿ مقصدان الاول ﴾ اى فى هذا النوع (بقية الكيفيات النفسانية وفيه) من انواع الكيفيات النفسانية (اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجدانى بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى انا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد فى المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظى (وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم

﴿ سيالكوتى ﴾

الله كان وما لم يشأ لم يكن اللهم الا ان يراد منه كونه حاصلا بقصد ما يستلزمه تجوزا **قوله** (وكف النفس عن ارتياده) اى طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب المكلف فى انه مثوبات عدد عدم فعل المتبهات **قوله** (دوام استمراره) اى بقاء استمرار ذلك العدم فى الازمنة الآتية مقدور لا بمعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلى بل بمعنى انه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم فى الازمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل **قوله** (لابد ان يكون الخ) بان يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل **قوله** (بديهيا) اى بالكنه الاجمالى الحاصل من حصول جزئياتهما فى الخيال وحذف مشخصاتها فى سائر المحسوسات **قوله** (من نفسه) اى وجدانا حاصلا من نفسه لا من النظر **قوله** (على وجه لا يتأتى الخ) لان هذه حصول لماهيتها بانفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على ان الاطلاع على ذاتيات الحقايق متعذر **قوله** (شرح الاسم) وما له التصديق بالوضع للالتباس اللفظى بين الامور الحاصلة فى الذهن لم يحصل ما لم يكن حاصل **قوله** (ادراك الملايم الخ) لاخفاء فى انه لابد فى اللذة والالم من امور ثلاثة الادراك كونه المدركة ملايما او منافرا فى اعتقاده ونيل نفس ذلك المدرك اما الاولان فظاهر اذ بانتفائهما تنتفى اللذة والالم واما الثالث فلانه اذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك بتخيل اللذة والالم لا يتصفهما كما فى تخيل الحلاوة والمرارة ولا يختلجن فى ذهنك التباس تخيل اللذة مع لذة التخيل والمدفان قيل للتخيل الذى هو الملذ حاصل فيها فتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ فى الشفاء للذة ادراك ونيل لما هو كمال عند المدرك من حيث انه كمال وخير فلابد من اعتبار النيل فى التعريف المشهور بان يقال قيد الحيثية يدل على ذلك فان الملائم لا يتصف

٢ من غير تغير فى ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا غير صورته النوعية الداخلة فى قوامه فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اريد بالهواء هيولاه مثلا لامكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا ان يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتى

قوله وهذا تكرار لما ذكره اولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف عليه واما لو حمل قوله اولا والمراد ههنا جنسه ان المراد فى هذا المحل بالقدرة التى اطلق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال فى العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله فى العرف يأبى عن حمل القدرة فى كلامه الثانى على تمامها اذ اطلاق القوة فى العرف على جنس القدرة ليس الا قلت او سلم لا تكرار حينئذ ايضا لانا نحمل القدرة فى كلامه السابق على تمامها الا على جنسها وفى الثانى على جنسها فتأمل

قوله فى المباحث المشرقية) تعليل لقوله بل الامر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامها متبوعية القدرة للقوة

قوله من غير ان يفكر فى نغمة) قال رحمه الله المشهور فى الكتب فى نغرة نغرة لانها هى الفعل الصادر وانما النغمة تحصل منها

قوله بين الجربزة) رجل جربز بالضم بين الجربزة اى خب لئيم وهو الوبز ايضا وهما معربان

قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا بد لنفيه من دليل

قوله فحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى فى عداد الكيفيات النفسانية استطرادى لا لانها هى التى تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافى بالقياس الى الذاتيات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

قوله او منفعة او مشاكلة) فان قلت سيجئ ٢

هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) اى وكالجاه والرفعة (والتغلب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هى عليه للقوة العقلية (. قولنا من حيث هو ملايم لان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب) والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة و بهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية فى تعريف الالم قال الامام الرازى (وذلك) اى كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع (حالة) مخصوصة (هى لذة ونعلم) ايضا (ان ثمة ادراكا للملايم) الذى هو تلك الاشياء (واما ان اللذة هل هى نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك) الادراك (سببها) اى للذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن (فلم يتحقق) شئ من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اى فى الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهى واجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس و بداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة) اى ليست اللذة امرا محققا موجودا فى الخارج بل هى امر عدمى هو زوال الالم واليه اشار بقوله (وما يتصور منها) اى من اللذة (انما هو دفع الم) من الآلام (كالاكل) فانه دفع (لالم الجوع والجماع) فانه دفع (لالم دغدغة المنى لاوعيته) وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية اى الحالة الطبيعية (ولا نمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اى دفع الالم وزواله (احد اسبابه)

﴿ سيالكوتى ﴾

بالملائمة له لا بعد الحصول لملايمه والمراد بقوله ادراك نيل ما ادراك مجامع للنيل اورد الواو اشارة الى كمال مدخلية النيل فى حصول اللذة فانها مجموع الادراك والنيل وهو المطابق بظاهر قولهم ادراك الملايم والالنيل فانه صريح فى انها من قبيل الادراك او مجموع الادراك والنيل فيكون قولهم مبنيا على اتساع حيث جعل جزأ الشئ قيداله تنبيها على ان الادراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة فى الاثبات ويكون الثانى تفصيل الاول لما انه وقع فى بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملايم سبب للذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطلق على الكيفية المخصوصة التى هى الادراك وعلى المعنى المصدرى اعنى الالتذاذ وهو سبب عن تلك الكيفية **قوله** (هو كمال الشئ) الكمال مصدر كمل الشئ بمعنى تم والمراد به ما به الكمال اى يخرج ما به الشئ من القوة الى الفعل وقد يقال لا يكون مناسبا ولا لقيامه ومؤثرا عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال وخير فان الكمال من حيث انه مؤثر يقال له الخير **قوله** (كالتكيف الخ) اى الاتصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملائم كما فى شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاه عليه **قوله** (واستماع النغمات) اى ادراكها **قوله** (وادراك حقايق الخ) فاللذة فيهما ادراك ذلك لا ادراك **قوله** (وايضا تصور الخ) اى تصور الشئ بالكنه التفصيلى مانع عن الالتباس بشئ آخر لتميزه بالذات وتصور اللذة والالم بالكنه الاجمالى هو ابلغ من التصور المكتسب بالرسم لا يستلزم تصورها بالكنه التفصيلى فالتباسهما بما لا يلازمهما باق حال تصورها بالكنه الاجمالى وهو حصولهما بنفسهما **قوله** (وبالجملة الخ) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والالم وجوديا صرفها الشارح بان المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الالم تبدل حالة طبيعية الى حالة غير طبيعية فكانهما عدميان عبارتان عن زوال حالة الى حالة اخرى **قوله** (اعنى زوال الخ)

٢ ان اللذة ادراك الملائم فظاهر ان تخيل اللذة موجود فى جميع الصور الثلث فما معنى جعل قوله او منفعة او مشاكلة قسيما لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناها اللغوى قال فى شرح المقاصد لا شك ان لفظة اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسى دون العقلى

قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفى ملاحظة حدوثه على تقدير ازلية اصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن ان يقال دوام استمرار عدم الفعل فى هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد فى الامر الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام فى انطباق كلام الشارح على هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله فى نفس العدم ايضا

قوله قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدور حال كون ضدها مقدورا او لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم فى تعلق قدرة واحدة او قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد ان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضى الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثانى فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين فى الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافى ما ذكر

قوله فى تفسير ما عدا الترك) وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض

قوله يدركهما من نفسه) الاقرب ان من بمعنى فى كما فى قوله تعالى ارونى ماذا خلقوا من الارض

قوله وقيل اللذة ادراك الملائم) قاله ابن سينا فانه ذكر فى الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملايم من حيث هو ملايم وذكر ايضا فى فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى مشتركة فى ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر فى الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال فى هذا الفصل من ذلك الكتاب سبب اللذة عند ابتداء الخروج ٢

اى احد اسباب حصول للذة اذبالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لايشعر بها فاذازالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ماليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة (انما نازعه فى مقامين احدهما انه) اى اللذة وتذكر الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم البين اللذة امر وراء زوال الالم (وثانيهما انه لايمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الالم (ومما ينبه) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواه (مايوجب اللذة دفعة بلاشوق اليه ولاان يخطر بالبال حتى يقال انها) اى اللذة التى اوجبها ذلك الشئ (دفع لالم الشوق) اليه اذلا امكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع على مسئلة علمية فجاءة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقد انها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذاحصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذاحصل له جزئيات اخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلازوال الم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتى (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع و يؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ماتكاثف اليه و يلزم من ذلك تفرقها عما تجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمز والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق و بعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ و بالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع (وانكره الامام الرازى فان من عقر) اى جرح بدنه (بسكين شديدة الحدة) فى الغاية (لم يحس بالالم الابعد زمان ولو كان ذلك) اى تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لامتنع التخلف عنه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك (بل تفرق الاتصال) الحاصل

﴿ سيالكوتى ﴾

فسر العود بذلك لدفع توهم كونه وجوديا **قوله** (وقد يقال الخ) والجواب ان ادراك الكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولاشك ان من نظر الى وجه مليح اول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لابوجه جزئى ولابوجه كلى **قوله** (وسبب الذاتى الخ) اى القريب على ما فى شرح المقاصد من ان المراد بالسبب الذاتى مالا يحتاج الى سبب يتوسط بينه و بين المسبب **قوله** (تفرق الاتصال) حاصل الكلام ان الاطباء بعدما اتفقوا على ان كلا من تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سببا للوجع فى الجملة وانه لاسبب له سواهما امابالاستقراء او بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحة وهى بالمزاج المعتدل والهيئة التى بها يتأتى الافعال على ما يجب فالمنافى لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو المزاج اوللهيئة وهو تفرق الاتصال اختلفوا فى ان كلامنهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ ان السبب بالذات وهو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال وذهب جالينوس وكثير من الاطباء ان السبب بالذات سوء المزاج فقط والتفرقة انما يكون سببا بواسطته واليه ذهب الامام الرازى وجمع من المتأخرين **قوله** (تفرق) اما من داخل كخلط الحال اومحرق اورطب اوميبس صارع اومتلازى وخلطى واما من خارج كجسم يمد وكالجبل او يقطع كالسيف او يحرق كالنار او يرض كالحجر او ينقب كالسهم او ينهش كالكلب والافعى والانسان كذا فى القانون **قوله** (لو كان ذلك سببا ذاتيا لامتنع الخ) الملازمة ممنوعة لان السبب الذاتى لايلزم ان يكون علة موجبة حتى يمتنع التخلف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سوء المزاج المختلف بسبب ذاتى

٢ الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لاغير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته و رد عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب كونه مغايرا للذة لان الشئ لايكون سببا لنفسه فبين كلاميه تدافع على ان فى التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك الملايم بل ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه فى الاشارات لايقال المراد من الادراك معناه اللغوى اعنى اللحوق والوصول لا الادراك الباطنى لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطنى فلا يستقيم جعل الادراك المذكور فى التعريف بمعناه اللغوى و يمكن ان يقال المراد بالملايم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر فى الكمال لكن بقى الكلام فى الاحتياج الى قيد النيل فى التعريف الثانى هذا فان قلت التعريف الثانى يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور فى تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما اشار اليه الشارح فى حواشى التجريد فاللذة لايصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق احدهما لايستلزم عدم صدق الآخر فتعين ان المعرف مجموعها ومجموع الادراك والنيل لايكون من قبيل الادراك لان المركب من الشئ وغيره لايكون ذلك الشئ بل لايكون للذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت الواو فى التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة قال الشارح فى حواشى التجريد فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا التذاذ ولانيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لالذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والافهيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة

قوله والملايم هو كمال الشئ) الكمال يطلق تارة على ماهو حاصل للشئ بالفعل سواء كان مناسباله لاتصافه اولا و يطلق تارة اخرى على المقيد ٢

بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذى هو الالم (وحصوله يستدعى زمانا ما) وان كان قليلا (فربما يبتدئ العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذى هو سببه (ورد بما احتج) الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شانه ان يكون متصلا (وهو عدمى) فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى بالضرورة (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذى مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا تتصور) هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزأ من المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذى و يتوسط بينها و يتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى فى اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء فى اكثر الاوقات (فيجب ان يؤلم) التغذى وليس كذلك لان المغتذى لايجد الما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لايحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لاشك انها دائما فى التحلل ولامعنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية فى ظاهر العضو و باطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لاالم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذى والنمو والتحلل تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لاتختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لايقال تلك التفرقات مؤلمة الا ان آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لانعنى بالالم الا المعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعها لا التفرق العدمى فلا يلزمنا جعل العدمى سببا للوجودى واحتج فى الملخص بوجه آخر الزامى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة فى الاجسام التى تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور فى تلك الاجسام لاختلافها فى الاستعداد

﴿ سيالكوتى ﴾

الالم مع تخلفه عنه فى حال عدم الشعور بالاغماء اوشرب دواء **قوله** (بعد العضو) اى يهيئ لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحى لمجامعتهما **قوله** (بان التفرق الخ) اجيب عنه بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن بعض فلا يكون عدميا والاولى ان يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل بعد الاجزاء بعد الانفصال والحركة بدليل ان الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم ان يزول الالم بزوال الحركة **قوله** (فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى) وقيل العدمى يجوز ان يتصف به امر فى الخارج و يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا للامر الوجودى وفيه انه خروج عن محل النزاع كما مر تقريره فيجب ان يألم لتغذى فيه ان التفرق الطبيعى غير مؤلم كسوء المزاج المتصف ولو سلم فيجوز ان يكون مشروطا بشرط لايوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم فانما يوجب الالم ولو كان مدركا من حيث انه منافر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملايم لكونه منقيا للبدن وموصلا الى كماله ودافعا للفضلات **قوله** (قلنا الخ) فيه ان التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد منها فى موضعه فلا يكون الكل مؤلما **قوله** (عاد طبيعة كل منها الخ) اذ لم يبق الاجتماع الذى كان حافظا للمركب ومانعا عما اقتضته طبايع العناصر

٢ بالمناسبة وهو المراد ههنا فلذلك الحاصل للشئ كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثراله

قوله كالتكيف بالحلاوة الخ) هذا مثال للملايم كما صرح به بعض الفضلاء لالادراك الكمال الذى هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لاابا لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقايق الاشياء ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها

قوله للقوة الغضبية) اى للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر فى الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ و يتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولايتألم بل النفس يلتذ و يتألم بذلك وكذا الحال فى الاذن واما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألما من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها الم لمسى وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لايلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازى فى المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها ولابد منه فى الكمال ثم تلك القوة لاتدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل والقائل ان يقول يلزم من هذا ان لايثبت اللذة اللامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لانفسها بعين ماذكر وهى لاتدرك هذا الادراك و بهذ التحقيق يظهر ان ماذكره الشارح فى حواشى التجريد من ان للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية وتلذ بها ثم ذكر فى تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر اللهم الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر ٢

فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فعلى هـذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سببا آخر) فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ماذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو و يزيل مزاجه الطبيعي و يتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرة) بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) و يدل عليه برهان انى ولمى (اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة اياها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا انتحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية (والثانى) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا و يضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (واما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الاصلية) كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) اى بالمنافر الذى هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الم واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها متدرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها و بين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتى الحاس والمحسوس و يكون لها فى اول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهدا على ماذكرناه (فقس من داخل الحمام)

❁ سيالكوتى ❁

قوله (لان مزاجه الخ) لا يخفى ان اللازم مماذكر ان يكون كل صورة و كيفية للاجسام العنصرية بواسطة استعدادها واما ان مزاجه افاد ذلك الاستعداد فلابد له من دليل **قوله** (فالمتفق مزاج غير طبيعى) وهو انما يتمكن فى العضو بتدريج ولذا لا يحس به **قوله** (والمختلف الخ) يعنى ان للاعضاء فى جواهرها مزاجا يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك حتى يكون اسخن من ذلك اوابرد فتحس القوة الحساسة لورود ذلك المنافى فيتألم لكن كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البتة لان الحار و البارد كيفيتان فعليتان والرطب واليابس كيفيتان انفعاليتان قوامهما ليس بان يؤثر جسم فى جسم بل بان يتأثر جسم واما اليابس فانما يؤلم بالعرض لانه قد يسعه سبب من الجنس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا فى القانون يعنى ان الرطوبة واليبوسة حقيقتهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كيفيتين ملموستين على ما اشتهر كذا حققه فى الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فمعناه ان للرطوبة واليبوسة مدخلا فى حصول الكيفية المتوسطة لا ان لهما دخلا على ما اشتهر بينهم و بما ذكرنا اندفع ما قيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للالم بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا يكون موجبة للاسترخاء مالم يقارنه الرطوبة

٢ **قوله** كالدواء الكريه) اى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشئ

قوله لم يثبت بالبرهان) ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها اولبعض قواها

قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر) ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى

قوله وايضا تصورا لكنه الخ)هذا التوجيه لا يخلو من بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه

قوله ومما ينبه على انه الخ) تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما يوجب مبتدأ و مما ينبه خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب ومما ينبه خبر مبتدأ

قوله بلاشوق اليه) وايضا قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود الملتذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك

قوله وقد يقال الخ) فان قلت مقصود المصنف من قوله بلاشوق اليه نفى الشوق مطلقا اى التفصيلى والاجمالى بان لم يخطر بباله قط لا جزئيا ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد فحينئذ لا يرد هذا القيل قلت هذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الاجمالى فى شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور فى ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع جمال جميل فى الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال آخر دونه قلت لا يلزم مماذكر عدم التفاوت لانه الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى من مرتبة الكمال ثم وثم فتأمل

قوله فان من عقر يده الخ) اجيب بان قطع العضو سريعا بآلة فى غاية الحدة ان كان مع ٢

فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) و يتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء

❁ المقصد الثانى الصحة ❁ على ماذكره ابن سينا فى الفصل الاول من القانون (ملكة اوحالة) لم يكتف بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه (يصدر عنها) اى يصدر لاجلها او بواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير ماوفة (وهذا) التعريف (يعم انواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا (وربما يخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان او بالانسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر مامر (او) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير ماوفة وكانه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازى على جعلها) اى جعل الصحة (من الحالة والملكة) اى من الكيفيات النفسانية سؤالا هو (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اى من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذ اجناسه) اى انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى) اى هذه الامور المذكورة (اما من) الكيفيات (المحسوسة اومن) مقولة (الوضع اوعدم) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد اوانقص مما ينبغى بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج

❁ سيالكوتى ❁

بمعنى الملة **قوله** (يشمئز) الاشمئزاز الانقباض والاقشعرار **قوله** (قاب) اى مقدار **قوله** لم يكتف بذكر احداهما الخ) الاولى لم يكتف بذكر احداهما لفوات انعكاس التعريف ولم يذكر ماهو اعم منهما اعنى الكيفية النفسانية للتنبيه المذكور **قوله** (على ان الصحة قد تكون الخ) فكلمة او للتنويع لا للترديد و بعبارة اخرى للحكم بالترديد لا للترديد فى الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من ان كلمة او للترديد وهو ينافى التعريف وما قيل انه ان كان المذكور قبل الترديد الامر المشترك فهى للتنويع والا فللترديد فاكثرى **قوله** يصدر لاجلها الخ) فلها مدخل فى الصدور بكونها آلة للفعل الموضوع واسناد الفعل اليه كاسناد القطع الى السكين على التجوز المشهور غير ما فيه الاظهر ان يقال على المجرى الطبيعى **قوله** (وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد بالنفس فى تفسير الكيفيات النفسانية ما يعم النفس النباتية وما فى شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على ما يعم النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفوس ثلثة نفس نباتى ونفس حيوانى ونفس انسانى وعرفوا كل واحد منها تعريفا على حدة **قوله** (فى قاطيغورياس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة والمراد ههنا مباحث المقولات العشر من حيث انها مدلول الالفاظ المفردة **قوله** (لعدم الاعتداد بها) اى فى ذلك المبحث لانه اورده مثالا للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة الا فى مقام الحد فلا يرد ان عدم الاعتداد ببعض افراد المعرف لنقصانه غير موجه لانه يخل بجامعية التعريف **قوله** فانه قال هناك) بناء على ان الصحة لا تختص بالانسان فى نفس الامر **قوله** حيث قال الخ) بناء على ان الاليق بعلم

٢ التفات النفس و الشعور فلا تم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الادراك ان من انصرف فكره الى امر اهم شريف كالتأمل فى مسئلة علمية اوخسيس كاللعب بالشطرنج وامثالهما ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان الفصل فى تأخر الالم التجربة

قوله و هو عدمى فلا يجوز ان يكون الخ) اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولوسلم فالعدمى يجوز ان يتصف به امر فى الخارج و يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودى و بالجملة المراد بالسبب الذاتى هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمى يجوز ان يكون جزأ اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون موجدا

قوله بان التغذى مداخلة الغذاء اى لجميع الاجزاء) ى لجميع اجزاء المتغذى به فلا ينافيه قول الشارح لاكثر اجزاء المتغذى على ما قيده بقوله فى اكثر الاوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عقر آه بان المراد بالسبب الذاتى ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه و بين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه

قوله الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الخ) قيل التفرق الحاصل فى الاجزاء بالاغتذاء و النماء وان كان كثيرا لكنه متصغر فلا يؤلم و كثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الما لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر اذ ذلك فتأمل

قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ) فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقى ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل فى المزاج المخصوص الحاصل للمجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل عند البرء اولا بل انما لا يحس بالالم لاستمرار المزاج السيء فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فتأمل

قوله هو سوء المزاج المختلف) لكن اشترط ٢

عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار اوعدد اوشكل اووضع اوانسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدسوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمى فلايكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال (ولاشئ منها) اى من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلايكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلايكون المرض الذى هوجنسها منها ايضا فلا تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا وهى المزاج الملايم والهيئة الملايمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة (واورد) الامام الرازى فى المباحث المشرقية (على هذا الحد الذى ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب عنها ايضا (الاول لم قدم الملكة) على الحالة فى الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التى هى الصحة اولا (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقيل هى صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائية متقدمة فى الذهن وان كانت متأخرة فى الوجود (الثانى فيه) اى فى الحد (اضطراب اذاسند) فيه (الفعل) وصدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة

﴿ سيالكوتى ﴾

الطب لانه باحث عن احوال بدن الانسان **قوله** (عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) اى عن منافرة الكيفية وانما قلنا ذلك لان المذكور امر اعتبارى ليس من باب المضاف **قوله** (من هذه الاقسام الاولى من هذه المحتملات لانها ليست اقسام المرض **قوله** (فلذلك حكم الخ) لايخفى ان اعتراض شارح المقاصد ليس ان الحكم بان سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصار مخل فلابد من بيان تخصيصه بهذا الاقتصار وما قيل انه ترك المحتملات الظاهرة البطلان فظاهر البطلان سوء التركيب له اقسام خمسة والجواب لانسلم ان الاقتصار مخل لانه يكفى لعدم كون المرض مطلقا كيفية نفسانية ان لايكون قسم من الاقسام داخلا فيها **قوله** (عن مقدار كالشمس المفرط) اوعدد كزيادة اصبع اوشكل كنقطة الرأس اووضع كزوال عضو عن موضعه اوانسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيوانى **قوله** (مخل بالافعال) صفة لكل واحد من الخمسة **قوله** (واقتصر المصنف الخ) الكفاية فى توجيه السؤال **قوله** (والمقصود الخ) يدل على ذلك ما فى القانون من ان اجناس الامراض المفردة ثلثة جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب وجنس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجئ **قوله** (ثم تصير ملكة) فتقديم الحالة اولى لتوافق الطبع **قوله** (الملكة اتفق على كونها صحة) والمتفق ذكره اهم فلذا قدمه **قوله** (والعلة الغائية) لايخفى ان الملكة ليست علة غائية للحالة وان كانت غاية له بمعنى يترتب عليها فلايتم التقريب والاوجه ان يقال الملكة غاية

(والملكة)

٢ فى سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا او باردا لارطبا ولايابسا بناء على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفيه بحث اما اولا فلما تقرر فى بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل فى الحرارة والبرودة اقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال فليكن سببا للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على انهما ليسا بمحسوسين كما مال اليه فى فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور ولما صرح به فى مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا قد يستتبع بالتفريق بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها

قوله تؤلم لسعة العقرب الخ) يمكن ان يقول العقرب بسميته المبردة يفرق تفريقا غير تفريق دخول جرم ابرته ولادليل على ان هذا التعريف الحاصل من المجموع ادنى من تفريق الابرة ولان تفريق جراحة ايلامها انقص من ايلام نفس اللسعة

قوله من حرارة صاحب الغب) الغب فى الاصل ان ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما وكذا فى الحمى والدق ايضا نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه

قوله واما لميته فان الاحساس شرط) هذا بظاهر يخالف مامر فى بحث الحرارة من ان احدا الجسمين اذا كان اسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير فليتأمل فى التوفيق

قوله كصحة الناقه) نقه من مرضه نقها مثل تعب تعبا وكذا نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو فى عقب علة والجمع نقه

قوله وصحة النبات ايضا) قال فى شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ماصرحوا به اللهم الا ٢

والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولايكون) المسند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آلته) فى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها و بواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى فى التعريف الثانى وفى الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة اوالملكة فليس بشئ الا ان يأول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى) اى تحديد للشئ بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة فى تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة فى الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (فى البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذى ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة اوملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض فى الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم فى الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد بما ذكره الامام من عدم اندراج المرض فى الكيفيات النفسانية و بان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيفورياس الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو مزاج اوالم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة

﴿ سيالكوتى ﴾

للحالة اى كمال اليها ينتهى اليها فيكون اشرف فلذا قدمه **قوله** (على ان يكون الخ) وما قيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه اشارة الى ان صدور الافعال التسمية عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها ففيه انه يصح اسناد الصدور الى القابل على حدة كما يدل عليه ايراد كلمة عن ومن فى الموضعين **قوله** (واما ما يقال الخ) هذا مذكور فى شرح الملخص وقد نقله الشارح فى حواشى حكمة العين من غير جرح وههنا قال ليس بشئ ولعل وجهه ان السلامة ليست امرا وجوديا حتى يكون لها فاعل فانها عبارة عن كون الافعال على المجرى الطبيعى فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة **قوله** (ان يأول بما ذكرناه) من ان المراد بكونها فاعلة للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الآلية **قوله** (اى تحديد للشئ بنفسه) فالمراد بالدور لازم الدور وفيه انه لاحاجة الى هذا لايكون المأخوذ فى التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولايخفى مافيه **قوله** (معلومة الخ) اى المراد انها محسوسة بالذات **قوله** قلنا الخ) وقد يجاب بانه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلادور والمآل واحد **قوله** (مثل ذلك) حيث قال المرض حالة اوملكة مقابلة لتلك اى للصحة ولايكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة فى الفعل **قوله** (لامناقضة الخ) يفهم من كلامه فى الشفاء ان التقابل التضاد فى المشهور وتقابل العدم والملكة بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ فى الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين **قوله** (والاظهر ان يقال) انما كان هذا اظهر لان فى ثبوت مبدأ للافعال المختلفة سوى الموضوع خفأ انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تغير لفظ المرض **قوله** (فلابد من اثبات هيئة الخ) لان المعدوم لايكون

٢ ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية اويراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح فى اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم

قوله قاطيفورياس) اى المقولات العشر

قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها فى الطب وهى صحة الانسان

قوله وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه فى المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهرى

قوله واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الابهرى عنه بانه لم يورد الامور المحتملة فى كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام

قوله فظاهر انه عدمى) قيل الظاهر انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى المصدرى فهو انفعال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمى

قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلته) وقد يجاب بان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من فى قوله من الموضوع له بمعنى فى كما فى قوله تعالى * اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة فى الموضوع له

قوله والصحة فى البدن غير محسوسة) لوقال بدل قوله فى البدن فى الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور

قوله والاظهر ان يقال) انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدئها فى وقت المرض وليس بمتعين

تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا فى ذلك (فلا واسطة بينهما) اى بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (اذ لا خروج عن النفى والاثبات) فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة اوغير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض (واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن بعض اعضائه آفة اويمرض مدة) كالشتاء (و يصح مدة) كالصيف (لاصحيح ولامريض وانت تعلم ان ذلك) اى اثبات الواسطة بينهما انما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (انه اذا روعى شروط التقابل بين الصحة والمرض (فلاواسطة) بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد من جهة واحدة لايخلو من ان يكون فعله سليما اوغير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) اى امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا اهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لاصحة ولامرض فقد نسى الشرائط التى يجب ان تراعى فيماله وسط ومالبس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والافلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد فلابد ان يكون امامعتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لايكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر و يشترط فيه شروط لاحاجة اليها يعنى ان يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لايكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل و يشترط فى حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

❊ سيالكوتى ❊

فاعلة للآفة الموجودة **قوله** (مترددا فى ذلك) لاتردد له فى كون المرض فى التحقيق عدميا كما لايخفى على من نظر فى كلامه فى الفصل الثالث **قوله** (اما ان يكون افعاله سليمة) فيه انه يجوز ان لايكون افعالها كلها سليمة ولاغير سليمة بان يكون بعضها غير سليمة والاظهر ان يقول ولاتكون سليمة ليكون المراد دائرا بين النفى والاثبات وصريحا فى عدم الواسطة قبل عدمه انما يظهر اذا عرف بحالة اوملكة لايصدر بها جميع الافعال سليمة لابما عرف به المصنف فانه ان اريد به بلفظ الافعال فى التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وان اريد به الجنس يلزم كونه عضو واحد صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما و بعضه غيرسليم وارادة الاستغراق فى تعريفه والجنس فى تعريف المرض مما لايرضى به الطبع السليم والجواب ان المراد الاستغراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنهما الافعال سليمة اوغير سليمة ان يصدر عنه جميع الافعال موصوفة بالسلامة او بعدمها والا لزم ان لايتصف عضو بالصحة والمرض الابعد صدور كل فعل عنه بل المراد ان كل فعل يصدر عنه يكون سليما اذ لا يكون كل ما يصدر عنه سليما بطريق رفع الايجاب الكلى الشامل للسلب الكلى والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بان يعتبر عموم الافعال بعد نسبة الصدور اليها وان كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما ❊ فى ان الله لايحب كل كفار اثيم ❊ وان يكون لفظ الغير فى غير سليمة للسلب اى لاسليمة والى ماذكرنا اشار الشارح فيما سبق بقوله اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما لكان اظهر واسلم ولو عرف الصحة بانها حالة اوملكة كل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليما لكان اظهر واسلم **قوله** (يكون لفظيا) اى راجعا

قوله فلاواسطة بينهما) قيل عدم الواسطة مبنى على ان يجعل لفظ الافعال فى تعريف الصحة للاستغراق وفى تعريف المرض الجنس و يلزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما و بعضها غير سليم

❊ الفصل الثالث ❊

من فصول الكيف (فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان ❊ الاول انها) اى الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة للكم اما وحدها فالمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمتصلة التثليث والتربيع) اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث انه محاط بحد واحد اواكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض اولا و بالذات للكميات و بتوسطها لغيرها و يدخل فى ذلك ما يكون كذلك امالنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية اومن حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال و يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لالون ولاضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء فى المضئ بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية) ان الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما لاباستقامة) فالزاوية هى تلك الهيئة

❊ سيالكوتى ❊

الى تغير لفظى الصحة والمرض **قوله** (عارضة للكم) اى بالذات **قوله** (اما وحدها) اى منفردة من غير انضمام امر معه فيكون عائدا الى ماذكره الامام بقوله اما لنفسه **قوله** (واما مع غيرها) اى عارضة للكم مقارنة مع غيرها مقارنة الكل مع الجزء ليصح كون الخلقة مثالا له ويصح كونها قسيما لقوله وحدها فانه اواجرى على ظاهره ورد عليه انه كما هو عارض للكم وحدها عارض له مع كل ما يقارنه وما له ما قال الامام اما لجزئه **قوله** (مع اعتبار لون) اى لون معتبر معه **قوله** (اذ لولاه الخ) اى لايتصور عروض الخلقة الا لجسم طبيعى بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة فى الوجود دون التصور على ما تقرر فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى والالهى من حيث انها كمية لشئ مخصوص كالخلقة **قوله** (ثم ان اللون) اى بعد ما عرفت حال الخلقة باعتبار جزئيته مع غيرها غير تلك الكيفية المخصوصة فلا ينافى ذلك الغير ايضا كيفية مختصة بالكم **قوله** (داخلين فى هذا النوع الخ) وما وقع فى شرح التجريد وشرح حكمة العين من انه لاتنافى بين كون الكيفية مخصوصة بالكم ففيه انه يلزم ان يكون لحقيقة واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وهو محال الا ان يقال ان الاقسام الاربعة ليست اجناسا متوسطة اذ الكيف ليس جنسا عاليا و بذلك يختل كثير من مطالبهم **قوله** (وقد يقال الخ) عديل لقوله ثم ان اللون حامله الاول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقا **قوله** (والمتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالخلقة فيكون مثالا للحركة وليس كذلك بل هى من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها و بين الشكل فى كون كل منهما ماهية احاطة المقدار بالمقدار فقوله كالزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا انه اخره عن موضعه لاحتياجه الى التفصيل **قوله** (فى ملتقاهما) اى حاصلة فى ملتقاهما **قوله** (لاباستقامة)

قوله مع اعتبار لون) اى مع لون معتبر اورد على هذا ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لايندرج فى احدهما واجيب بان هذا مبنى على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولاتنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام فى الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجئ جوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لايلائم قول المص واما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر فى الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها حينئذ منها فالانسب لكلام المصنف ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه فى الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لايخفى واعلم ان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما نوعا على حدة

قوله كالخلقة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والا فسيذكر الآن ان كلا من جزئيها حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل

قوله اذلا لون ولاضوء فى عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الالوان للسطوح انما هو اولا و بالذات ولغيرها بواسطتها

قوله فانها هيئة احاطة الخ) قيل ليس فى هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدة اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين يخرجه اذ لايطلق الضلع على شئ من تينك القوسين فليتأمل

لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما توهم واشار بقوله مثلا الى ان ماذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة اتحادية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر فى تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لابد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فتستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى (وانها) اى ولانها (توصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا) لزاوية اخرى ولاشك ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا (والجواب انه) اى هذا الاستدلال (انما تم ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) اى للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز ان يكون (لانه) اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية (عارض للكم) كما فى الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم (ويبطله) اى يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتنعدم) اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التى هى اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية فى الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال فى تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك فى الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شئ بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هى بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هى تماس خطين

قوله وتلخيصه ان الزاوية المسطحة الخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير ان يتحدا

قوله بالتضعيف مرتين) اراد به ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا ان يزاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التى هى نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا الوجه ثلث مرات كما لا يخفى

قوله اذا ضعفت مرارا) كأنه اراد به مافوق الواحد اذ الحادة التى هى اكبر من نصف القائمة اذا ضعفت مرتين يحصل ماذكره كما لا يخفى على المتأمل

﴿ سيالكوتى ﴾

متعلق بالتقيهما **قوله** (من غير ان يتحدا الخ) بان يكون الحد المشترك باقيا له **قوله** (اى لان هذا المعروض) اى تذكير الضمير الراجع الى الزاوية بتأويلها بالمعروض **قوله** (بحيث لا تبقى هناك زاوية) لان يتصل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الاحاطة فضلا عن الزاوية **قوله** (كذلك) اى بحيث لا تبقى زاوية **قوله** (ولو ابدل الخ)لا يخفى ان حاصله الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة اى حادة كانت تنتهى بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلالتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتأديه تضعيفها الى الاستقامة مع زيادة لانه لابد فى تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة

من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالاصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم فى رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها ﴿ المقصد الثانى ﴾ قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اى على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا اثبت احد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهى شكل) اى مشكل (يحيط به خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصفها (ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى الى ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها (واذا اثبت احد ضلعى المربع المتوازى الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازى الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازى للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة) اى احد ضلعى القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم احد طرفيه دائرة) هى قاعدته (والآخر نقطة) هى رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) اى على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان مانقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ماقيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هو فى اصطلاحهم سطح متساوى الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذى ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح

قوله والعبارة الظاهرة ان يقال الخ) وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع فى الاصطلاح مايكون متساوى الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحدوثه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بتوازى الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيماله اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغى ان يقيد الاضلاع بالاربعة

﴿ سيالكوتى ﴾

عن زيادة مثله وانما الحدوث للزاوية فى الجانب الآخر فلا ينافى ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية مبطل لها الا انها يبطل المحدث بتضعيفها ايضا بل يبطلها تضعيفها فاندفع ما ذكره الشارح **قوله** (والعبارة الظاهرة) فان عبارة المتن يوهم ان للمربع ضلعين وانه قد لا يكون متوازى الاضلاع **قوله** (من الضلعين الثابتين) انما كانا ثابتين لان احد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثانى متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولذا احدثت القاعدة **قوله** (حصل المخروط المستدير) اى المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عموما على قاعدته واما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة الى وضع الاستقامة بان يصير المتحرك مع الضلع الثابت خطا واحدا

والمجسمات (كلها امور وهمية لايعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال فى المباحث الهندسية بعلمها من زواولها فان قيل لا كمال فى معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شئ من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة ﴿ تنبيه ﴾ على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) فى المقولات وانواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اى غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن تركب مثلا الاقسام الاربعة التى للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغى ان لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخلة فى هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اى بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعنى ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشئ انه حسن الصورة او قبيح الصورة (وهما) اى الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده او للون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقة منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها فى كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما فى متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا فى ذلك فاكتفينا بها ﴿ الفصل الرابع ﴾ من فصول الكيف (فى الكيفيات الاستعدادية) وهى (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالممراضية (واما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول و يسمى قوة ولا ضعفا) كالمصحاحية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشئ منها) اى من هذه الثلاثة التى تتعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذى هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر

﴿ المرصد الرابع ﴾

من مراصد الموقف الثالث (فى النسب) اى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (لا يعلم وجودها خارجا) لتوقفه على كون الجسم متصلا فى نفسه فانه اذا كان مركبا من اجزاء لا تتجزى فلا مقدار الا فى الوهم قوله (فان قيل الخ) يعنى ليس مقصود المصنف انه ليس لها وجود فى الخارج فلا يكون العلم باحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ما ذكر بل مقصوده انه لا كمال النفس فى علمها وان كان يقينيا لان الكمال معرفة اعيان الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقة قوله (ببراهين علم الهيئة) فانه يعلم بها احوال الاجرام العلوية قوله (كالممراضية) رجل ممراض كثير القبول للمرض والممراضية كونه كثيرا بقبول المرض وكذا المصحاحية قوله (وفيه مقدمة)

قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبنى على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون و الاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

موجودة فى الخارج اولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعنى الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء ﴿ المقدمة ﴾ اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها (لوجوه ﴿ الاول لو وجدت الاعراض النسبية (لزم التسلسل) فى الامور الموجودة (اما اولا فلان) هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (و يعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لما مر (اليها نسبة) هى اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة فى الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا ﴿ الوجه (الثانى لو وجدت) النسب (او وجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهى لا تتحقق الا بوجود المنتسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من اجزاء الزمان (معا) وانه باطل قطعا ﴿ الوجه (الثالث او وجدت) النسب فى الخارج (لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة) اليه (بانه موجود معه و) له (قبله) اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة اما التى مع الحادث او بعده فلا شبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول (والثابتها) اى الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما فى المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالهما من النسب (مما نعلمه ضرورة) اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد وللقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك

﴿ سيالكوتى ﴾

المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها قوله (لبيان مباحث ما اتفق على وجوده) اى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها او من عوارض ما يتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التى الفصل الثانى مباحث الحركة عند الحكماء وهى ليست باين عندهم لكنها قد تقع فى الاين فللمباحث نوع تعلق به قوله (لزم التسلسل فى الامور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت امورا اعتبارية ثابتة فى نفس الامر لان اللازم حينئذ يكون مبدأ انتزاعها موجودا فيه لا وجودها مفصلة فان وجودها التفصيلى بحسب اعتبار العقل فافهم فانه قد زل فيه بعض الاقدام قوله (لما مر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها قوله (بل رابع ايضا) وهو تسلسل التأخرات قوله (مجتمعين) لعروضها لكل واحد منها بالقياس الى الآخر قوله (حادثة) اى على تقدير وجودها فى الخارج قوله (والقديم) لما ثبت من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله (وامثالهما الخ) زاده لدفع ما يتراءى من المتن انه استدل على الحكم الكلى بالجزئى ولا يتوهم انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من

قوله لزم التسلسل فى الامور الموجودة) قيل لا شك ان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق فى محالها بمعنى اتصاف محالها بها فى نفس الامر فيلزم التسلسل فى الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل فى الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف و برهان التطبيق انما يجرى فى الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف فى اشتراط الترتيب والاجتماع فى الوجود ولا دليل آخر يجرى ههنا والا اقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال فى كل منهما والعقل قاض ببطلانه

قوله تسلسل ثالث بل رابع ايضا) التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم و الرابع بالنظر الى التأخر

قوله مما نعلمه ضرورة) ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هى نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهما فدعوى الضرورة حينئذ لا ينافى القول بالاحتجاج للاختلاف فى العنوان

لايستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لاتكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعد مالم تكن عبارة عن اتصاف الشئ بها بعد مالم يكن متصفا وذلك لايستلزم وجودها كما عرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لاتحقق لها في الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لايجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) اي يجب انتهاؤه الى حد لايتجاوزه (دون الثاني) اذ لايقف عند حد لايمكن للعقل ان يتجاوزه و يفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون مابعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لايقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد الماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

﴿ الفصل الاول ﴾

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد) سبعة ﴿ الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون) والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) اعني مثبتي الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشئ معناه تحيزها تبعا لتحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لانسلم ان معنى القيام ماذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع انه) ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لاقيامها بالجوهر (علة

﴿ سيالكوتي ﴾

تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا باختلاف العنوان **قوله** (لجواز اتصاف الخ) فان الاتصاف الخارجي بمعنى مايكون الخارج ظرفا لنفسه نوعان يستدعي وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانتزاعي يستدعي وجود المنتزع عنه في الخارج لاوجود المنتزع **قوله** (حقيقتها انها اضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة **قوله** (يخترعها العقل) اي يعتبره وينتزعه عن امور موجودة في الخارج ولولا الانتزاع لم تكن تلك الاضافات موجودة بل مبدأ انتزاعها كمعية الواجب وقبليته وبعديته وكالحلول والاتصاف **قوله** (عن بعض تلك الدلالة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض انه لو وجد الاين لزم التسلسل اما اولا فلانه لابد من محل يتصف به نسبة اليه بالمحلية ويعود الكلام واما ثانيا فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان اجيب بانه لاوجود لجميع النسب بل لوجود المقولات فقط **قوله** (لا لتلك الصفة) اي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لاقيامها اي ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام وهذا مبني على ماذكره الشارح فيماسبق

قوله ونحن نقول به فان من الاضافات الخ) اورد عليه ان دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب ايضا اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته و بعديته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بماذكره اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان

قوله حقيقتها انها اضافة) الظاهر انه لادخل له في المقصود

قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة الخ) وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الاين موجودا وجب ان يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لايلزم من وجود الاين ان يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني حصول الجوهر في الحيز لامطلق الاين والالزم قيام العرض بالعرض وهم لايقولون به وتوافق الاينين في الماهية على تقدير تسليمه لايوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به فحينئذ فلا تسلسل و لا نقض فليتأمل

قوله لانه قد يكون ذات الصفة علة للحصول) فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان اريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة الكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن فقد جاء الدور واحتيج الى الجواب الآخر

للحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معللا به) اي بالحصول (فلا دور و) قوله (ربما قال) اشارة الى ماوجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان توقف على التحيز) اي الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه مامر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز (جاز انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لايوجب دورا ممتنعا) وتقريره على مافي كتاب الاربعين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف (وهو) اي ماذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لاتصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بماذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله

﴿ سيالكوتي ﴾

من ان وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز ان يكون الصفة الموجودة في حال قيامها علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يتمشى هذا الجواب لان وجود تلك الصفة مما يتوقف عليها وجود قيامها بالمحل فيكون حصول الجوهر في الحيز لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصلي فيلزم الدور **قوله** (ولا يلزم الخ) وان في حال القيام **قوله** (ان لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثاني ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة اكتفى المص بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان التالي لان اللازم صدور بمعنى استلزام كل منهما للآخر وليس بممتنع واما صاحب لباب الاربعين فقد اورد الاحتمالين وهي بطلان الملازمة على احتمال وبطلان التالي على احتمال آخر حسما لمادة الشبهة **قوله** (وهذا مردود الخ) يمكن ان يقال مقصود الموجه ان التردد في التوقف مبني على التردد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه بان فسر بالاختصاص الناعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة مستلزمة وحينئذ يكون مآل النسختين واحدا الا انه ترك في النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهارا وحينئذ اندفع ارد بالوجوه الثلاثة اما الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت من ان المراد به توقف التأخر والترديد مبني على تفسير القيام واما الثاني فلانه لم يجعل التمسك بمعنى

قوله و هو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كما مر وانت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم بمراده

قوله اختيار للشق الاول الخ) اراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ماذكره المص بقوله وقد يقال الخ

هذا القائل بان عدمه لايستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثانى المذكور في الكتاب ﴿ تنبيه ﴾ على ماتمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذى هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضى حصوله فى حيز ما اى حيز كان (وانما يقتضى حصوله فى حيز ما) مخصوص (بحسب مايقارنه من شرط بعينه) اى يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فههنا امران احدهما الكائنية اعنى الحصول فى الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذى (هو نسبته) اى المقتضى لنسبته (الى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذى هو المقتضى و بين الحصول فى الحيز اعنى الكائنية المقتضاة (ظاهر) واما الجواب فهو قوله (لكن) اى نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لابد لحصوله فى حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن (الكلام فى ثبوت ذلك المقتضى) وانه ماذا فنحن لانسلم ان حصوله فى الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول فى الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا بخلق الله تعالى) فلاحاجة الى اثبات صفة اخرى له ﴿ المقصد الثانى ﴾ انواع الكون اربعة) هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اى حصول الجوهر (فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثانى) وهو مالايعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان و يرد على الحصر) اى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون (الحصول فى اول الحدوث) اى حصول الجوهر فى الحيز فى اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلايكون سكونا ولاحركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر فى اول زمان حدوثه كائن لامتحرك ولاساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اى الكون فى اول الحدوث (سكون) لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول فى الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات) فى تلك الاحياز

﴿ سيالكوتى ﴾

القيام خبر لدليل آخر اورده فى التوقف بناء على تفسيرى القيام فهو فى الحقيقة تمسك بمعنى القيام كما فى النسخة الاخرى واما الثالث فلان ماذكره من الوجه بيان المراد الامام بحيث لايرد عليه ماذكره القائل لا انه اختيار للشق الاول واثبات للملازمة اذ حاصل التوجيه ان الترديد فى التوقف وعدمه مبنى على تفسير القيام والملازمة فى التعيين بينة **قوله** (لا للشق الثانى الخ) يعنى مقتضى عبارة المتن ان يوجه عدم الورود باختيار ماهو مذكور فى الكتاب وهو الشق الثانى فى اللباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه اعنى الشق الاول فى اللباب **قوله** (بعينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم اخذا وابطالا **قوله** (فى حيز اول) اى غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقا على حيز آخر اولا كالجسم الذى حصل فى مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول اوغير مسبوق بحصول آخر سواء كان سابقا على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول فى الحيز الثانى اولا **قوله** (فهؤلاء لم يعتبروا الخ) فالقسمة عندهم ان الكون فى الحيز ان كان مسبوقا بالكون فى حيز آخر بلا واسطة فحركة والا فسكون سواء لايكون مسبوقا بكون اصلا او مسبوقا بكون فى ذلك الحيز ففى السكون لايعتبر المسبوقية فالكون الواحد يجوز ان يكون سكونا وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة اى الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص

قوله فنحن لانسلم ان حصوله الخ) كيف وكما ان نسبة الكائن الى الكائنات سواء كذلك نسبته الى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج فى اختصاصه بكائنة مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج فى اختصاصه بكون مخصوص ومايفيد الثانى يفيد الاول فليتأمل

قوله ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا الخ) اراد بالسبق فى الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثانى انه حصول مسبوق بحصول فى ذلك الحيز مع انه حركة لاسكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذى هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز ايضا ولو قال ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون لكان اظهر

قوله فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة الخ) اولية الحيز فى السكون لايلزم ان يكون تحقيقيا بل قد يكون تقديريا كما فى الساكن الذى لايتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع كونين فى آنين فى مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول فى المكان الثانى جزءا من الحركة والسكون معا ولا يتمايزان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لايقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ماذكره المصنف من ان الحركة حصول اول فى حيز ثان والسكون حصول ثان فى حيز اول واعترض عليه على القول ببقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا و يكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة

قوله فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث الخ) وعلى هذا لايتم ماذكره فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ٢

(فان قيل) فى ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان احد الضدين لايكون جزأ للآخر (قلنا) فى رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لايتصور اجتماعهما اصلا (واما الحركة الى الحيز فلاتنافى السكون فيه فانها) اى الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اى الكون الاول فيه (مماثل للكون الثانى فيه) لما مر من اشتراكهما فى اخص صفات النفس (وانه) اى الكون الثانى فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اى الكون الاول لان المتماثلين لايتخالفان قال الآمدى ذلك الاشتراك لايوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان فى بعض الصفات ولانسلم ان ماذكره اخص صفاتهما (و) ايضا (يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثانى قال الآمدى وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيرى جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) اى يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة الا ان يعتبر (فى الحركة ان لاتكون مسبوقة بالحصول فى ذلك الحيز وان تكون مسبوقة بالحصول فى حيز آخر) كما مر اذ على هذا لايكون الكون الثانى حركة لانه مسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز و يكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا فى هذا المكان والحاصل انالانعتبر فى السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون فى اول زمان الحدوث سكونا ونلتزم حينئذ ان تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالكون فى ذلك الحيز ولانكتفى بما مر من كونها مسبوقة بالكون فى حيز آخر حتى لايلزمنا ان يكون الكون الثانى حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا فى الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون فى اول زمان الحدوث حركة ولاقائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) اى حين اعتبر فى الحركة ماذكر اندفع ذلك الاشكال لكن (لاتكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثانى سكون وليس جزأ للحركة

﴿ سيالكوتى ﴾

فانه لاجزء له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء **قوله** (فان احد الضدين الخ) لان الضدين لابد ان يتعاقبا على محل واحد فان كان احدهما جزأ محمولا على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه احدهما والمحمول على الشئ محمول عليه لذلك الشئ اذا كان الحمل متعارفا وان كان جزأ غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان مايحمل عليه الجزء حينئذ غير مايحمل عليه الكل و بما حررنا اندفع ماقيل انه لم يقم على استحالته دليل بل هو مجرد استبعاد وانه ينتقض بالبلقة فانها ضد للسواد والبياض مع تقومها فالبياض الذى هو جزء وهو المنسوب الى الجزء الذى هو ضد العقلية هو المنسوب الى الكل وكذا السواد **قوله** (ان يكون الكون الثانى) فى الحيز الثانى ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق **قوله** (الا ان يعتبر الخ) فالقسمة على هذا الكون فى الحيز ان كان كونا اول فى مكان ثان فحركة والا فسكون فالكون الاول فى المكان الثانى من حيث ايجابه لاختصاصه بالمكان الثانى مماثل للكون الثانى فيه فيكون سكونا وليس مماثلا من حيث الخروج من الحيز الاول فلايكون الكون الثانى حركة فاندفع الاشكال الثانى والى ذكرنا اشار الشارح بقوله و يكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ و بما حررنا ظهر ان ماقيل ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين و بان الكون الثانى سكون كما يستلزم كون الاول سكونا كذلك كون الاول حركة فلايتجه الجواب المذكور ليس بشئ كما لايخفى **قوله** حتى يكون الكون الخ) غاية للنفى لا للمنفى **قوله** (ولانكتفى الخ) نعتبر فى الحركة مجموع الامرين ونقول الحركة الكون الاول فى المكان الثانى والسكون الكون الثانى فى المكان الثانى والكون الاول فى المكان الاول **قوله** (حتى لايلزمنا الخ) غاية لقوله نعتبر فى الحركة لا لقوله ولانكتفى كما توهم

٢ **قوله** فيلزمهم تركب الحركة من السكنات) فان قلت لايلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر فى ذلك الحيز فى السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر فى حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغى قلت ما ذكره الشارح مبنى على قولهم بتماثل الحصول الاول والثانى فى الحيز الاول فكذا فى الحيز الثانى فيصح التفريع المذكور كما لايخفى

قوله فان احد الضدين لايكون جزأ للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانها وقد سبق مافيه فتذكر

قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قال رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لايشترطون فى الحركة ان يكون فى مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق قلت قد ذكر فى شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هى الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر و بالنظر الى الثانى انها حصولات متعاقبة فى احياز متلاصقة و بهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام ابى هاشم واتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثانى حركة اخرى

قوله وايضا يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين فى الحيزين اعنى مجموع الكون الاول فى المكان الثانى والكون الآخر فى المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثانى فى حيز واحد لكان الحصول الثانى فى الحيز الثانى جزأ من الحركة التى كان الحصول الاول فيه جزأ منها ولم يقل به احد

قوله الا ان يعتبر فى الحركة الخ) قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول فى حيز آخر ٢

وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لان كل سكون يجب ان يكون جزأ الحركة وهو ظاهر فان الكون فى اول الحدوث سكون عندهم وليس جزأ لحركة اصلا (والنزاع) فى ان الكون فى اول زمان الحدوث سكون اوليس بسكون (لفظى) فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول فى المكان الثانى اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولاشك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء) اى مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لا يتصور الا على وجه واحد هو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فقد قرب و) منه (بعد متفاوت) فى مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل (جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اى ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم) اى المتكلمين (لا يثبتونه) اى الوضع و يثبتون الاجتماع (فالجوهران المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذى ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم

﴿ سيالكوتى ﴾

فان فائدته ما ذكره بقوله اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط **قوله** (وهو مردود الخ) قيل الظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة بجموع سكنات لزوم كون الحركة بجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على قولهم بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا بكون الكون الثانى حركة بان يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثانى هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدى اولعدم وجود الاشتراك فى المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة بجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم و بالجملة خلاصة الاشكال الذى اورده ان الجواب الثانى لا يتأتى من جانبهم لمنافاته لقولهم بتركيب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود انتهى ولا يخفى اندفاعه بما حررناه سابقا من ان تماثل الكون الاول بالثانى من حيث ايجابه الاختصاص بالحيز الثانى لا يستلزم تماثله من حيث ايجابه الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لا يكون الحركة مركبة من السكنات **قوله** (وليس جزأ لحركة اصلا) اى اذا بقى ذلك الجوهر فى ذلك المكان او العدم فى الآن الثانى بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات **قوله** (اى لا يتصور الخ) ليس المراد انه واحد شخصى وهو ظن ولا انه واحد نوعى لما سيجئ ان الاكوان كلها نوع واحد **قوله** (فى مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف واشارة الى ان التفاوت فى البعد عين التفاوت فى القرب **قوله** (جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعا وفى تفسير المجاورة فيما سيأتى فى المقصد الخامس بقوله اى الاجتماع اشارة الى ان هذا غير ما سبق **قوله** (والا لم يكن واحدا حقيقة) لما تقرر عندهم من ان انقسام المحل يستلزم انقسام

٢ معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثانى فى الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه حينئذ الجواب المذكور

قوله ولا نكتفى بما مر من كونها مسبوقة الخ) فيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فيكتفى بما مر فى عدم لزوم كون الكون الثانى حركة

قوله وهو مردود بانهم يدعون الخ) فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وحينئذ لا يكون الحركة بجموع سكنات ان الكون الثانى سكون وليس جزأ الحركة كما زعمه والظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا يكون الحركة بجموع سكنات ان لزوم كون الحركة بجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثانى حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدى او بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة بجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم و بالجملة خلاصة الاشكال الذى اورده ان الجواب المذكور لا ينافى من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية ما فى الباب ان يكون فى العبارة ادنى مسامحة فتدبر

قوله وليس جزأ لحركة اصلا) الظاهر ان هذا انما هو اذا انعدم الكائن فى الآن الثانى والا فاذا حدث جوهر فى حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم

قوله متفاوت فى مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح بالبعد القريب لافراد العبارة وان جاز توجيهه بارادة كل منهما

قوله وسيصرح ان المجاورة عين الاجتماع) قد يقال المجاورة التى ذكرت بصدار يديها معنى آخر غير الذى اريد بها ههنا ولذا فسرها ٢

بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع ﴿ المقصد الثالث الكون ﴾ اى الحصول فى الحيز (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعة) على رأى المتكلمين موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد فى الحقيقة (والمميزات) التى بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) اما فى مكان آخر كما فى الحركة او فى ذلك المكان كما فى السكون على رأى (او غير مسبوق به) اى بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما فى السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كما فى الافتراق والاجتماع ولا شبهة فى ان هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها فى الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذى هو امر عدمى عندهم اذ ليس من شانها الحركة (تنبيه • اذا قلنا ليس فى الخارج الا الكون والفصول المميزة المذكورة (امور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة (كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا فى الماهية (بل) ربما لا توجب ايضا اختلافا فى الهوية الشخصية (اذ الكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) ما دام منفردا (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضا له والكون) الثابت له اولا باق (بحاله) لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته ﴿ المقصد الرابع ﴾ فيما اختلف فى كونه متحركا وذلك فى صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قد فارقت احيازها (واختلفوا فى) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك) والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولانه) اى الجوهر المتوسط داخل (فى الكل والكل) داخل (فى حيز الكل فهو) داخل (فى حيز الكل) فيكون متحيزا به ايضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) اى عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به) وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به (وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط

﴿ سيالكوتى ﴾

الحال بناء على نفى الحلول الطريانى كما مر **قوله** (بشهادة الحس) اى العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوسا بالذات كما هو رأى البعض اولا كما هو التحقيق **قوله** (على معنى انه لا يعتبر الخ) لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية والا لم يكن الكون الثانى سكونا **قوله** (لانها قد فارقت احيازها) لمفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التى هى بعض احيازها بالحركة الحاصلة فيها **قوله** (ولانه اى الجوهر المتوسط الخ) ليس من قبيل قياس المساواة كما نرى من ظاهره حتى يعترض عليه بان الدخول للنمط فى المحيط بل مآله الى الشكل الاول وهو ان الجوهر المتوسط داخل فى الشئ الحاصل فى الحيز وكل ما هو داخل فى الشئ الحاصل فى الحيز حاصل فى ذلك الحيز فالجوهر المتوسط حاصل فى ذلك الحيز **قوله** (فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز) لا يخفى انه بعد ما تقرر ان الحيز عند المتكلمين هو البعد المفروض لا معنى لهذا الاختلاف اللهم الا ان يلاحظ ذلك الاصطلاح فى هذا الاختلاف **قوله** (وكذلك اختلف فى الخ) اى فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف

٢ بقوله اى الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعرى والمعتزلة

قوله والا لم يكن داخلا حقيقة) قد سبق فى بحث الحيوة دفعه فلذا لم يتعرض له

قوله وجوده ضرورى بشهادة الحس) شهادة الحس البصرى بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات حتى يخل حصره فى الالوان والاضواء على المشهور

قوله على معنى انه الخ) اى لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لا يكون الكون الثانى فى المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق

قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة) اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لا اتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس فى السفينة المتحركة بناء على ان الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا كما لا يخفى

قوله فلا يكون متحركا) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له

وقيل متحرك وكيف لا (وانه اولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به (والحق انه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهناك عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر فى السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه اصلا * واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا * الصورة (الثانية) قال الاستاذ ابو اسحق (اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) فى مكانه (متحرك والزم) على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) اى على الجوهر المستقر (جوهران كل) منهما (الى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفتين (فى حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذى ذكرتموه من كون الشئ الواحد فى حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يمتنع فى حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما فى الصورة التى فرضتموها (وشدد النكير عليه) اى على قول الاستاذ (ولا معنى له) اى الانكار وتشديده (لانه نزاع فى التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف فى المتحرك او فى غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة من المكان الاول عين السكون فى المكان الثانى فالتزموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة فى الاصطلاحات ﴿ المقصد الخامس ﴾ اتفق القائلون بالاكوان على انه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (انه منع ذلك) ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم

﴿ سيالكوتى ﴾

الصورة السابقة فان الجواهر الظاهرة قد خرج عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق فى حركتها قوله (كما هو المتعارف عند الجمهور) اى جمهور العامة كما مر فى بحث المكان قوله (اطلق اسم الحركة الخ) لانه اصطلح على ذلك بل لان الماهية التى وضع لفظ الحركة بازائها هى تبدل المحاذات سواء كان مبدأ التبدل فيه او فى غيره فلا يرد ما فى شرح المقاصد من ان كونه نزاعا فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكره الاستاذ فى بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان نجعله اسما لذلك والا لما كان نجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز والحركة ومارادفه من جميع اللغات بازائها والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله اطلق اى نسبة التسمية فى المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع فى اطلاق اللفظ وان المعنى الذى يطلق لفظ الحركة فى جميع اللغات ما هو وليس نزاعا راجعا الى الوضع والاصطلاح قوله (حذرا من لزوم الخ) فانه اذا لاقى جوهر واحد كان هناك ملاقاة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد فى الحيز بخلاف ما اذا لاقى بجوهرين فان ملاقاته لا آخر فيتعدد محل الملاقاتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجمهور ان يمنعوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد المحل لم لا يجوز ان تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقى له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كمحاذات نقطة المركز للنقاط المفروضة فى المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بان الملاقاة ان كان بالبعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمى ناش من قياس

قوله فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة الخ) يعنى هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر غاية ما فى الباب ان يكون بين المجموعين بعض مشترك هو اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط فى الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما يجئ تفصيله فى اواخر مباحث الاين على رأى الحكماء

قوله قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه) اراد بالمكان البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان لا يتحرك

قوله وقسم لا يزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو ان يكون مبدأ الاختلاف فى المتحرك ومكانه ايضا بان يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

قوله لانه نزاع فى التسمية) قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من ان هذا نزاع فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكره الاستاذ وغيره فى بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك الحيز والا لما كان لجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز والحركة او ما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين الحكم بان هذا فى حيز وذلك فى آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن

قوله حذرا من لزوم تجزيه) وقد يقال التجزى لازم على تقدير ملاقات جوهر واحد لمثله اذ ملاقات كل منهما للآخر ببعضه لا بكله لانه ان انطبق احدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزى على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثانى

تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعرى (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا (التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) و يحدثان عقيبها (و) قالوا ايضا (المباينة اى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هى شرط للتأليف (فلذلك تنافى) المباينة (التأليف) لان ضد الشرط ينافى المشروط (لا لانه ضده) اى لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فههنا) اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر فى جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) اى المماسات الست (تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس تولد تأليفا) واحدا بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه

﴿ سيالكوتى ﴾

ملاقاة من غير المنقسم على ملاقاة المنقسم فتدبر فانه دقيق قوله (وانكار) اشارة الى ان تعدية المكابرة باللام بتضمين معنى الانكار قوله (فان الحس الخ) اى العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقى وانما قلنا ان الحاكم هو العقل بناء على ان التلاقى ليس من المحسوسات بالذات قوله (وهو مانع) اى عدم التلاقى المفهوم من قوله منع ذلك مانع عن تأليف الاجسام قوله (كيف يحصل الخ) ان اراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق فى نفس الامر فسلم لكن على القول بالملاقاة ايضا يلزم ذلك بوجود المفاصل بين الجواهر وان كانت متلاقية ولذا انكر المتكلمون المقدار وان اراد عدم التحصل فى الحس فمم فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لانه يقتضى استلزام حركة الآخر ففيه انه يجوز ان يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقاة بينهما قوله (بل هما امران زائدان الخ) يعنى ان هناك امور ثلثة احدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيها مماسة احدها للآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها بحيث يستلزم حركة احدها حركة الآخر وهو مترتب على المماسة قوله (عقيبها) عقيبا ذاتيا لا زمانيا قوله (ضد للمجاورة) لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون قوله (واحدة) لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المثلين بخلاف المماسات والتأليفات فانهما من قبيل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون المخصص للجوهر بحيزه حال الانفراد فانه يخالف الاجتماع لكونه سكونا فيمكن اجتماعه معه قوله (اى المماسات الست) يعنى ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة من التأليفات لا الى التأليفات لانه مخصص للجوهر بحيزه دون التأليف قوله (كون سابع) اشار بهذا الوصف الى ان الكلام فى جوهر خلق محاطا بالجواهر الستة لا فى جوهر خلق منفردا عنه احاط الجواهر الستة فان الكون المخصص له مقدم على الاحاطة فلا يكون المماسة مخصصة بحيزه قوله (فيما اذا تألف الجوهر) اى الرطب

قوله فان الحس يشهد الخ) اى الحدس الحسى الحاصل بواسطة احساس التلاقى بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لا انه احس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

قوله التأليف والمماسة غير المجاورة) فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قال الاستاذ ابو اسحاق وبمثل هذا صير الى ان الامر بالشئ نهى عن اضداده وان النهى عن الشئ امر باحد اضداده

قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة الخ) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة فى ان كلا منهما ينتفى بعد انتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم

قوله اى المماساة الست تغنيه الخ) ارجع الضمير الى المماساة مع ان المذكور فى المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقرا فى تخصصه بحيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقرا الى كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذى يوجبه عرض لا يوجبه خلافه ولهذا امتنع ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته له حتى ان القدرة لا توجب كون محالها عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادرا ولا مريدا كذا فى ابكار الافكار

قوله اى فيما اذا احاط الخ) لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور فى المتن قبيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه يلغو هذا التفريع حينئذ اعنى قوله فههنا تألف واحد لانه مما صرح به اولا

باكثر واليه اشار بقوله (فههنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر فى جهاته (تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لاسبع حذرا من انفراد كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطل هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها الطائفة الاولى (بانه) قدمر ان المباينة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له ولاشك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) اى مع الجوهر المحاط بهما (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة ان يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضدلهما حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بحيز) اى اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) اى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر وما قام به مؤثرا فى حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزييفاتها لانه زيادة تضييع الاوقات ﴿ فروع ﴾ على اصول اصحابنا فى الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره يتصور (له ست مماسات معينة) لان ما يماسه لا يكون الا معينا (وضدها) اى ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان ما باينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث او اكثر (هذا) اذا كانت المباينة (قبل المماسة واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (فى قول يضادها) اى يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما فى القسم الاول (و) قال (فى قول) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هى المباينات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسة) وكذا المباينة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اى فيما اذا احاط الخ) يعنى ليس المشار اليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لانه حينئذ يكون الحكم بكون التأليف واحدا مكررا قوله (واذا جاز قيامه الخ) مستدرك قوله (حذرا من انفراد الخ) لا يكون تأليف بينهما قوله (ضدلهما) اى للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماسة كما يوهمه ظاهر العبارة اذ المجاورة عند الاستاذ عين المماسة قوله (والكون المتجدد) اى يجب بتجدد الاعتباران قلنا ببقاء الاكوان او بحسب الذات ان قلنا بعدم بقائها قوله (من عدم اشتراط البنية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماسة حال انفراد الجوهر وان لم يحصل له الاعتبار الذى يطلق عليه تلك الاسماء قوله ومن امتناع الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه او باعتبار وصف قائم به موجبا لحصول وصف الاجتماع والمماسة والتأليف بجوهر آخر مماس به قوله (هذا بناء الخ) لانه جعل

قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) اطلاق التجدد وان كان مذهب القاضى ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة او باعتبار تجدد الامثال ولا ينافى الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة فى الكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه ان المجاورة ايضا عين الكون الاول

قوله من عدم اشتراط البنية المخصوصة) انما يدل على قرب مذهب القاضى من الحق بناء على ان الاصل عدم تعدد الاكوان فالم يدع ضرورة الى القول بالتعدد لا يصار اليه ثم البنية المخصوصة اذا اشترطت وهى تختلف فى تلك الاحوال تعددت الاكوان ايضا ضرورة واما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان اى عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد

قوله ومن امتناع ان يكون الجوهر الخ) فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها بحكم الجوهر الاول اعنى كونه الاول المسمى سكونا

قوله قال الآمدى هذا بناء من الشيخ على ان المماسة عرض غير الكون) فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الآمدى فى الفصل الثامن الذى عقده لبيان بقية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا من الاستاذ ابى اسحاق فقول الشارح قال الآمدى هذا بناء من الشيخ محل نظر وتأمل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعرى اللهم الا ان يقال هذا بناء على ان الاستاذ ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا فى ابكار الافكار او بناء على اتحاد مذهبهما فاذكرنا هو مبنى لكلام احدهما هو مبنى لكلام الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف

ما الجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضى * الفرع (الثانى) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين فى حيزين بينهما احياز (كما قرب من احدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر الى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب (اللهم الا ان يراد) اى يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اى الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمه امر زائد) على الكون (هى المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدى اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلاشك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضى * الفرع (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهرا آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول (المماسة) فى تلك الجهة الاخرى (ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) اى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظى) لانه ان اعتبر فى المباينة امكان المماسة فى تلك الحالة فالحق هو الثانى وان لم يعتبر فالحق هو الاول * الفرع (الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شئ منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبددت وزال تركيبها بالكلية (وقيل لا) يجوز (اذ لا يجوز المجاورة) بين الكل ولابد فى المباينة من امكان المجاورة قال المصنف (ويكفى) يعنى فى الوصف بالمباينة (جوازها) اى جواز المجاورة بين الكل (بدلا) ولاشبهة فى هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حدانى) وبعثنى (على ايراد هذه الابحاث امران)

﴿ سيالكوتى ﴾

المماسات الست ضد المباينات الست والتضاد انما يكون فى الامور الموجودة ولو حمل الضد على المنافى ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جاريا على تقدير ان يكون الاختلاف عائدا الى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدى نقل التفصيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء على ان المماسة والمباينة عرضان غير الكون فالظاهر ان يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الآمدى الفصل المشتمل على ذلك التفاصيل بتبعية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا لا على الاستاذ وان كون المماسة والمباينة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما سيجئ من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقا بقوله ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع اى غير الكون الاصول على الانفراد دونهما قوله (عائدا الى لتسميات) اى الاعتبارات التى ترجع اليها التسميات قوله (قال الآمدى الخ) يعنى ان ما ذكره المص مخالف لما ذكره الآمدى فى تصوير الفرع الثانى حيث صور الآمدى فى الجوهر الثالث المنضم الى احد الجوهرين لا فى الجوهر المتوسط وفى الاستدلال المنقول عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفى كون المباينة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاد فان الآمدى نقل ان الاستاذ قائل بست مباينات زائدة وجعل النزاع لفظا فان بيان الآمدى يدل على انه مبنى على وحدة الكون ونفى كون المباينة واتحادهما وجعل ما ذكره الاصحاب حقا قوله (كما اذا تبددت) الصواب اذا استدبرت اذ لا مدخل للتبديل فى حصول

قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ) بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا

احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسلقا) تعليل للتحقيق (اليها) اى الى حقيقة الاكوان (مماقالوابه من لوازمها) واحوالها يعنى انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط فى المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذاحقق ماقالوه فى تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لاتظن بكتابنا هذا اعوازه لها) اى لهذه الابحاث (قصورا فيه (والا فلا يجدى) المباحث المذكورة (فى المطالب المهمة) التى هى العقائد الدينية وماتوقف هى عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسهاب) فى الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لماهومقتضى المقام (واذكر) اى احفظ وتذكر (هذا العذر) الذى مهدناه لك ههنا (لذى ماعسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (فى غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على انه جواب الامر (عنى لائمتك) اى لومك ﴿ المقصد السادس ﴾ من لم يجعل المماسة كونا) قائما بالجوهر كالقاضى واتباعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضا (اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لايجتمعان بل لايتصور وجودهما فى الجوهر الاعلى سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا فى حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد فى الزمن الثانى مماثل للكون الموجود فى الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) اى المماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الاكوان (اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها فى جوهر واحد قال الآمدى والحق هو الاول لماسبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى التسمية ﴿ المقصد السابع ﴾ فى اختلافات للمعتزلة) فى احكام الاكوان (بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى واكثر المعتزلة اذ لو بقيت) الحركة (كانت سكونا والثانى باطل اما الملازمة فاذ لامعنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد) والحركة هى الكون فى الحيز الثانى عقيب الكون فى الحيز الاول فلوكانت باقية كانت فى الزمن الثانى كونا مستمرا فى الحيز الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) اى فالكون الحاصل (فى الآن الثانى) فى الحيز الثانى (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل فى الآن الثانى (كونا آخر) متجددا (لا الكون الاول) الذى هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التى هى الكون الاول فى الحيز الثانى (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه

﴿ سيالكوتى ﴾

الافتراق ولعله تصحيف من الكتاب قوله (تسلقا) باتفاق بدتوار بدارمدن على ماقى الصراح والتاج وهو متعدد بنفسه يقال تسلق الحائط فتعديته بالى بتضمن معنى الترقى اشارة ان السلق على حقيقة الاكوان من اللوازم انما يحصل بالتدريج والاعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطناب ولدى ظرف لا ذكر وماكافة قوله (لم يجعل المماسة الخ) بل جعلها اعتبارا عارضا للكون للجوهر بالحيز قوله (اطلق القول الخ) اى قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل الاكوان على ثلثة اقسام كما سيجئ قوله (مثل الآخر لاشتراكهما) فى تخصيص الجواهر بالحيز الذى هو آخر صفات الكون قوله (ضدان بالمعنى الاعم) اى الامرين اللذين لايجتمعان فى محل واحد سواء كانا متماثلين اولا قوله (كونا مخصوصا) غير الكون المخصوص للحيز قوله (اضدادا) لم يجعل الاكوان مطلق اضداد اولا متماثلا بل جعلها مختلفة كالمماثلة والمباينة فان

قوله والمثلان ضدان) اى كضدين فى عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع فى كلام الآمدى ايضا

قوله فاذ لامعنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستمر فى حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثانى ولاشك انه غير الكون الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا ان يقال نعم فهم مماذكر اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن لماكان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة اورد قوله وبالجملة انه الكون الثانى حاصل ماذكر اولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

وهو الكون الثانى فى الحيز الثانى فانه لايوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالى (بما مر من ان المنافى للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لاتجامع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لاتنافى السكون فيه لجواز ان تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لاتوجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون) فان قلت لايخفى ان الكون الاول فى الحيز الثانى هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثانى فى الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين فى الحيز الثانى على تقدير اتحادهما كان الثانى منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم) اى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول فى الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى فى الزمن الثانى المسمى بالسكون (ثانيها) اى ثانى الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائى) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا ببقاء السكون الا فى صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى فى الجو) من غير ان يكون تحته ما يقله فلابد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقى فلو كان السكون باقيا) لامتجددا (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحى) فانه لابد ان يكون متجددا (اذ لو بقى لم يكن مقدورا) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولايتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو امر) الحى (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ماكان عليه من السكون (ان لا يأثم) اذ لااثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (ولزب هذا) الذى ذكره الجبائى فى اثبات الصورة الثانية (بابى هاشم) فلم يجد عنه محيصا (والتزم) التأثم و (العقاب بعدم الفعل) فى هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذى هو السكون (فلقب بالذمى) اما لانه رجع

﴿ سيالكوتى ﴾

فان الاكوان مخالفة لاجتماعها فى الجوهر المحفوف بالجوهر الست قوله (وهو الكون الثانى) اى الكون الحاصل فى الآن الثانى فلاينافى ماسبق من ان السكون هو الكون الاول المستمر فى الآن الثانى قوله (بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من الكون والخروج من الاضافة هى كون يوجب الخروج عن الحيز قوله (وانه نفس الحصول) اى الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول فى الحيز الثانى واما عينيتها فغير صحيح اذ الاضافة لاتكون عين الحصول فى الحيز الذى هو الاين قوله (وبه قال ابو الخ) ولايلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركا وساكنا معا لان ذلك الكون فى الآن الاول حركة وفى الآن الثانى سكون والآنان لايجتمعان نعم يلزم ان تكون الحركة والسكون متحدين ذاتا ولاحجر فيه قوله (اى قالوا ببقاء السكون الخ) حمل الاستثناء على المعنى الاصطلاحى ففسره بذلك القول ولو حمل على معنى الاخراج لم يحتج الى ذلك التفسير قوله (من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعيا او مجلوبا قوله (مايقله من الاقلال) بمعنى الحمل والرفع قوله (والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لانه ازلى لايتعلق به القدرة قوله (والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل) اى بعدم الحركة فى هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة اعنى السكون قوله (اذ ليس هناك الخ) تعليل لانتفاء القدرة على الضد اى لايتصور منه هناك اى فيما اذا لم يتحرك الاصدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والشئ حالة البقاء غير مقدور قوله (اما لانه رجع الخ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم ان يقول باحساس جميع المعانى الجزئية التى

قوله لهوى ذلك الجسم) والا كان السكون الباقى اقوى من الاعتمال المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون ان يخلق الله تعالى فى الجسم الثقيل الهاوى سكونا باقيا يكون به لبثه فى الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة

عن مقتضى اصولهم فى ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه فى الذهن واما لانه اثبت التأثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا (ثالثها قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر اولمسه مغمضا لعينيه وهو) اى ذلك الجوهر (ساكن اومتحرك ادرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) اى حالتى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن اومتحرك ضرورة (ومنعه ابوهاشم واحتج (بان) الحركة عين الكون فى الحيز بعد ان كان فى غيره وذلك الكون هو السكون بعينه فى الزمن الثانى كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لوكان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لايتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون فى الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان (راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها فى الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة فى حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل فى النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا فى حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا فى الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو فى حيز وانتقل منه فى نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لايجد تفرقة بين كونيه فى حيزيه (بخلاف ما اولون) فى نومه (بغير لونه) فانه يدركه و يميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائى التأليف ملموس ومبصر) اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وماهو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) اولمسها فلابد ان تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه فى احد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المختلفة (اوغيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) ابوهاشم على سبيل المعارضة (بانه لورؤى التأليف وهو امر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وماتحتها لرؤى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قائم بكل جزئين من الصفحتين فاذا رؤى قائما بالصفحة العليا فقد رؤى قائما بالصفحة التى تحتها ضرورة اتحاده (وانما يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (لولم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لاتأليف الصفحتين) يعنى انه لايقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ماتحتها مدرك حتى ينهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئى تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لايجوز انقسامه

❋ سيالكوتى ❋

يدرك العقل التفرقة بينهما بواسطة الاحساس كالحسن والقبح والعداوة والصداقة والفرح والحزن وليس كذلك فانها معقولة عندنا فى الحواس الباطنة موهومة عند مثبتيها **قوله** (وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على المتن لئلا يرد ان الاحتجاج المذكور انما يدل على ان الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمدعى ان الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافا للاشاعرة فان الرؤية عندهم بمطلق الوجود **قوله** (بمطلق الوجود) الصواب ان يقال بمطلق الكون فى الحيز اذ الكلام فيه لافى الوجود **قوله** (بل ربما توهم الخ) اى يحكم باطلا بخلاف مافى نفس الامر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة قوله لايدرك التفرقة بين خصوصيات اكوانها اشار بذلك الى دفع مناقشة وهى ان التنوير المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية الكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذى هو المدعى ووجه الدفع انه اراد بعدم ادراك خصوصيات اكوانها **قوله** (فلم لايجوز الخ) مذهبه عدم انقسام التأليف لانه يستلزم انتفاء

قوله التفرقة بين الحالتين) قال فى ابكار الافكار ولقائل ان يقول على حجة الجبائى ما المانع ان يكون على اصلك مايجده الناظر من التفرقة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لايبعد على اصلك ان يختلف احوال الشئ المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا فان من سود شعاعه فى جهة نظره فانه يرى الشئ الواحد شيئين وان كان الشئ المدرك لااختلاف فيه اوان يكون مايجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قادح فى اصول المعتزلة ولامحيص عنه

قوله ومنعه ابو هاشم واحتج الخ) قال الآمدى حجة ابى هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولايدرك التفرقة بينهما

قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان) فيه بحث اذ يفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابى هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او يقال انه ذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسر به الشارح

قوله رؤى الصفحتان معا) وليس كذلك اذ لاتدرك الصفحة السفلى

بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها قال الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر) من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وماهو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لوقدر التساوى والتشابه فى تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنعه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان فى اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اى فى هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون التأليفات مختلفة ومشتركة فى عارض يلزمها و كون ماذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة فى الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها قال الجبائى التأليف قد يقع مباشرا) بالقدرة (كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائى لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لايكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست) المجاورة المذكورة (شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء) اى شرطا للتأليف فى ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (فى الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها الارطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اى هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لادواما (ومنهم من قال انها) اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) قال التأليف الذى يصعب معه الفك والتجزئة لايتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهى شرط له (ومع ضعفه) اى ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) اى الاختلاف بين المتجاورات فى صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف اجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائى لاالى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة و يبوسة بعضها

❋ الفصل الثانى ❋

فى مباحث الاين على رأى الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر ❋ الاول قال الحكماء ❋ الجسم اما ان يكون متحركا ولايكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك و(الحركة) عرفها ارسطو ومن تابعه بانها (كمال اول لما بالقوة) اى لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك ان كل ماهو بالقوة) من الموجودات (فانه لايكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون

❋ سيالكوتى ❋

التفريق ولذا قال بقيام تأليف واحد بمحلين **قوله** (باختلاف الاشكال) الباء للملابسة اى حال تلبسها باختلاف الاشكال لا للسببية اذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح **قوله** (فى مباحث الاين الخ) اى المباحث التى لها نوع تعلق بالاين لانها مباحث الحركة التى تقع فيه وتخصيص التعلق بالاين مع ان لها تعلقا بالمقولات الاخر ايضا لكون وقوعها فيه بديهيا متفقا عليه ثم اعلم ان الحركة معلومة بالكنه الاجمالى بديهية بحذف المشخصات من جزئياتها المعلومة باعانة الحس فلا يمكن تعريفها الحقيقى فالتعريفات التى ذكروها من الخروج من القوة الى الفعل تدريجا وكمال اول لما بالقوة من جهة ماهو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمنتهى وقطع المسافة والتوجه والتأدى كلها تعريفات لفظية باللوازم ولايفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا فى انها مقولة برأسها اوداخلة فى واحد من المقولات وانها من مقولة الانفعال اوالاضافة اوالكيف اوانها من مقولة وقعت فيه فالاستدلال بشئ من تلك التعريفات على دخولها فى مقولة توهم ناش من توهم كون ذلك التعريف حدا **قوله** (من كل وجه)

قوله مختلف باختلاف الاشكال) الباء بمعنى فى اى يختلف فى صورة اختلاف الاشكال والمراد يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى اعلم

قوله فى مباحث الاين على رأى الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على رأى الحكماء وليس بمتعين نعم هى عند المتكلمين القائلين بانها الكونان فى آنين فى مكانين اوالكون الاول فى الحيز الثانى من مقولة الاين واما عند الحكماء فقيل هى مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل واما تفسيرها بانها كمال اول الخ فلا يظهر منها انها من اى المقولات عند هذا المفسر ويمكن ان يكون قوله على رأى الحكماء متعلقا بالمباحث لا بالاين فالاينية حينئذ على رأينا والمباحث على رأى الفلاسفة لكن لايخلو عن بعد لان المباحث تعم الحركة فى الكم والكيف وليس شئ منهما اينا على رأى المتكلمين بل هم لايقولون بهما كما سيجئ هذا واعلم ان البحث فى الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادى التصورية الا ان يعتبر الحكم الضمنى

حينئذ بالقوة فى كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة فى كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو فى كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل فى بعضها و بالقوة فى بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثانى اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعى ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) اى الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو) اى الحركة (امر حصل له بعد ان لم يكن) حاصلا له عند استقراره فى مكانه او على حاله (فهو) اى ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كمال له) اى للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور فى ضمن المقيد اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما فى حركات الحيوانات اوغير مسبوق بها كما فى الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأى الفلاسفة وانما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان فى القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر فى مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لائقة بصاحبها (وانه) اى ذلك الامر الذى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال اول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه و يجب ان يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) اى المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فشئ منه) اى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة فهو) اى ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان فى مكان مثلا وامكن حصوله فى مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول فى المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذى يجب ان يكون بالقوة فى كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقى منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث

﴿ سيالكوتى ﴾

اى وجه متقرر فى ذات الشئ متصف به فى حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة فانه استعداد فى ذات الشئ بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض ينتزعه العقل من ملاحظة اتصاف الشئ بصفة و بخلاف كونه قبل شئ آخر اومعه او بعده فانها اعتبارات ينتزعها العقل من ملاحظة حصول الشيئين بالقياس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل واندفع الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين قوله (لان جميع ما يمكن الخ) اى جميع ما يمكن ان يتصف به فى حد ذاته ولا يكون اعتبارا محضا قوله (اى الموصوف الخ) اشاربه الى دفع مناقشة وهو انه ان اريد المتحرك بالفعل فالحكم لغو وان اريد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع ان المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك ان الموصوف بالحركة لابد ان تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة قوله (وقد يعتبر فى مفهوم الى آخره) كما فى تعريف اللذة بانه ادراك وتيل بما هو كمال وخير عند المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لا يطلق الا بعد الحصول قوله (وتوضيحه الخ) زاد فى التوضيح تصوير الكمال الاول والثانى فى صورة جزئية وبيان كونه تعريفا للحركة بالخاصة وبيان احترازات

قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم) اعترض عليه بانه لو كان الشئ بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لابد لكل شئ من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل اقلها الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشئ بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول ان التسلسل المذكور فى الامور الاعتبارية وعن الثانى ان الكلام فى الامور الحقيقية كذا فى حواشى حكمة العين للشارح وفيه بحث اما اولا فلان كون الشئ بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات ايضا فحينئذ لا يتم قولهم هنالك الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة الخ وكذا قول الشارح ههنا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة فى الحقيقيات على ما هو المبحث باعترافهم كونه بالقوة فيما هو فى الاعتباريات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافات لما جوز ان تكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل فى الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

قوله اى الموصوف بالحركة) فسر المتحرك به حذرا عن اللغوية فى قوله له حركة بالفعل

قوله فى مكانه او على حاله) الاول فى الحركة الاينية والثانى فى غيرها

قوله اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول الهيوليات الاجسام وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور الجسمية والنوعية اسهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح

ان حقيقتها هى التأدى الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدى تأديا اليه وليس شئ من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضى ان يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته ومادام لم يصل فقد بقى من الحركة شئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التى بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام فى المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة و بعضها بالفعل فالقوة والفعل فى ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذى هو بالقوة فى ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق فى انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة فى الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصف بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه) اى كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثانى المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين

﴿ سيالكوتى ﴾

النيد قوله (ان حقيقتها هى التأدى) اى لازمها ذلك كأنه نفس حقيقتها قوله (تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادى فانه لا يستلزم حصول ما يستعد لشئ له وان كان يترتب عليه قوله (تقتضى ان يكون شئ منها) اى بعضها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كمالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضيا لان يكون شئ منه بالقوة يستلزم ان يكون الزمان الذى هو مقدارها ان يكون شئ منه ايضا بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كمالا لمحل الزمان الاول بل الحركة التى هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثانى بل المقتضى هى الحركة وما قيل ان الحركة يتقدم الآن الموصول بلا شبهة وذلك الآن ظرف زمان حركة الجسم المتحرك معانه لا قوة بذلك الزمان بالنظر الى اجزاء الحركة زمان تمام الحركة فمدفوع بانك ان اردت ان الجسم متحرك فى ذلك بطريق الثبات باطل وان اردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لا ينافى بعض اجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض الحركة بعد حركة بالقوة ما لم يصل الى المنتهى قوله (فهوية الحركة) اى ماهيته الشخصية الموجودة فى الخارج وانما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها قوله (فى ذلك الكمال الخ) اجرى بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال اول لا بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال اول بالقوة فى الكمال الثانى وهو الصورة الثانية لكن ليست كمالا فيما هو بالقوة فى تلك الصورة وبهذا ظهر ان تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما فى شرح التجريد كونه تخصيصا من غير مخصص مخل لمنع التعريف قوله (تخرج الكمالات الثانية) اى من حيث انها كمالات ثانية قوله (انما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تتم بها ذوات الجسم والانواع بعد كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وليست الهيولى كمالا لنفسها وهو ظاهر ولا للذات

قوله وليس شئ من سائر الكمالات بهذه الصفة) فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادى فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادى وان استلزم ان يكون هناك شئ غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التأدى الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادى يخرج بقوله من حيث ان حقيقتها التأدى فليتأمل

قوله وثانيتهما انها تقتضى الخ) فى ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما فى الاول فلان الحركة تنعدم آن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففى زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة فى مجموع الزمان لم يرد اذ لا اتصاف بالمجموع فى وقت ما كما ستعرفه فى المقصد الثانى وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة الواقع فى جزء من الزمان لم يتجه ايضا اذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شئ من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلا فى المنتهى وحينئذ لا حركة كما يظهر بادنى تأمل واما فى الثانى فلثبوتها لاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدار لها قائم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة فى هذه الخاصة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التأدى الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان حقيقتها هى التأدى الى الغير يقتضى ان يكون شئ منها بالقوة فلا دخل للحيثية المذكورة فى هذا الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الذى عد خاصة الحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدارا لها والتحقيق فى الجواب ان يقال الخاصة الثانية هى اقتضاء الحركة ان يكون شئ منها ٢

العارضين لاباعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فى صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة و يراد ان فى محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه ماهو بالقوة فى شئ من عوارضه لافى ذاته (والا) اى وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) اى المتحرك (كان) اى بحسب ذاته وصورته (يضا) كما كان كالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة فى عارضه بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فلذلك) اى فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذلو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ماذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لاينافى كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذلامنتهى لها الابالوهم فليس هناك كال اول) هو الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ماقبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كالاول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة الحركة و يجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولاشبهة فى ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كالاول بحسب نفس الامر لابمجرد التوهم فقط وفى الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فى هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا و بين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فى تعريفها فمالايتصورها الاالاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لاعلى تصور حقيقتها (وهذا) الذى ذكره المعلم الاول واتباعه فى تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماؤهم) من (انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا دفعة والثانى هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث اوالحصول اوالخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشئ فى زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشئ فى آن بعد آن فيه فتوقف تصور التدريج على تصور

❊ سيالكوتي ❊

الجسم والانواع اذ لايتصور وجود شئ منها بدون الهيولى الاباعتبار نفسها ولاباعتبار جزئها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام **قوله** (نعم اذا اعتبر الخ) الوضع المفروض فى الحركة المستديرة كالحد المفروض فى الحركة الآنية فكما ان الحد المفروض لايصير منتهى الحركة الآنية المتصلة مالم يفرض ان لاتكون الحركة فيما بعده كذلك الوضع فلذا قال واعتبر ماقبله دون مابعده اى اعتبروا الحركة التى قبله **قوله** (ولاشبهة فى ان المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر بان اولوية مابعد للموقوفات كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلاغبار على التعريف **قوله** (بان ما اورده الخ) اى التفرقة التى اوردها تدل على تصورها بالوجه الذى يتوقف تلك التفرقة والتصديق يوردها للاجسام ولايدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة فى التعريف بتصور حقيقتها وتصور بالحقيقة ليس اجلى منها حتى يكون تعريف التى بما هو اخفى منها وجهان وجه اجلى لايمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هى اخفى من تلك الامور يمكن تعريفها او بما حررنا ظهر ان ما فى الشرح الجديد للتجريد من ان هذا الجواب لايشفى العليل اذ لايدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى و يمكن ان يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجه الخفى امور هى اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى انتهى ناش من قلة التدبر لما عرفت ان حاصل الجواب المذكور ماذكره بقوله و يمكن ان يقال الخ افراد والحاصل قبول الثانى ليس شئ **قوله** (لان وقوعه الخ) ليس المراد ماهو

٢ لمحلها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لايتحقق فى الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم بها والجزء الذى هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تنقضى بانقضاء الزمان بل حركة اخرى فليتأمل

قوله وقد اجيب عنه بان ما اورده الخ) قيل هذا الجواب لايشفى العليل اذ لايدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى ثم قيل و يمكن ان يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها اجلى و بعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفى امور هى اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكن اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة اسهل مما ذكر فى التعريف و بيان ان ما ذكر فى بيانه من ان كل عاقل الخ لايفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض لايدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى فى حيز المنع واما الجواب الذى ذكره نفسه فلايخفى مافيه من التعسف

الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة عن الحصول فى الآن فالامور الواقعة فى تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار الحركة فالتعريف دورى والى هذا اشار بقوله (فيقع فى تعريفه) اى تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن و الزمان فهما سببان لهذه الامور فى الوجود لافى التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن (و بقولهم بالتدريج) اوما فى معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعى) ولايسمونه حركة بل كونا وفسادا ❊ المقصد الثانى ❊ ذهب ارسطو الى (ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظى (لمعنيين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولايكون فى حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آنين) بل يكون فى كل آن فى حيز آخر و يسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لايكون هو قبل آن الوصول اليه ولابعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه (وهو) اى الحركة بهذا المعنى (امر) موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة

❊ سيالكوتي ❊

الظاهر المتبادر من العبارة اذ يقع الشئ مرتين مع انه ليس بتدريج بل المراد ان الشئ المتصل فى تفسير المطلق **قوله** (على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل منقسما بعد الجزئين المتحدين مع الكل فى الحقيقة والاسم متقدما على الآخر بحسب الزمان وذلك الشئ واقع بالتدريج اى لايمكن وجوده بحيث تكون اجزؤه المفروضة مجتمعة وهذا فى الحركة بمعنى القطع واما فى الحركة بمعنى التوسط فوقوعه بالتدريج وهو وقوعه فى آن بالنسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه فى آن آخر فتدريجه باعتبار النسب العارضة لها اى لايمكن حصوله فى حدود المسافة واما باعتبار ذاته فدفعى و بما حررنا من معنى التدريج اندفع الشبهة التى اوردها الامام فى المباحث المشرقية حيث قال لى فى التدريج شك لان التدريج لايكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شئ اوزوال شئ لشئ حادث آنى وان لم يحصل ابتداء وجوده ان حصل بتمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحدوث آنى وان لم يحصل تمامه فذلك الذى بقى غير الذى حصل لامتناع ان يكون الشئ الواحد موجودا ومعدوما دفعة فليس هناك شئ واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشئ الواحدى الذات يمتنع ان يكون له حصول الادفعة نعم الشئ الذى له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل فى حين بعد حين حصول الآخر واما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة ومالم يحدث بتمامه فهو معدوم **قوله** (وصفة) اى المراد بالكيفية المعنى اللغوى اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت **قوله** (الذين للمسافة) تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيما يتفق عليه وتصوره فيها سهل فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق **قوله** (لايكون قبل آن الوصول اليه) لاخفاء فى انه لايمكن الحصول فى حد قبل ان الوصول اليه فلافائدة فى تعيينه الا ان يقال انه تأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد آن الوصول فى امتناع الحصول فيه كحاله قبل ان الوصول **قوله** (كما اشرنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء

قوله فيلزم الدور) قد يقال التدريج الواقع فى تعريف الزمان هو التدريج اللغوى المفسر بالزمان اللغوى الاعم مما عرفه ارسطو فلامحذور وانت خبير بانه قريب مما ذكره الامام

قوله وصفة) اشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوهمه عبارة المتن

قوله اللذين للمسافة) اشارة الى دفع الاعتراض بان المبدأ والمنتهى ليس الامبدأ الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى التوسط الا فى الحركة الابدية و يمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ماوقع فيه الحركة مجازا والاقرب ان يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج من التعريف الحركات التى لها مبدأ ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغى اجتنابه فى التعريفات ولك ان تختار الثالث وتمنع لزوم اجتناب مثله فى التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظى لا المعنوى ثم ان المتبادر هو المبدأ والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المصنف واعلم ان فى الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها فى بحث الزمان فمن اراد الاطلاع عليها فلينظر فيه

قوله مردود بان هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة الى اصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج و يسيرا يسيرا تصورات اولية لا ان تصور الآن والقبلية والبعدية امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور فى التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة فى التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفا للشئ على نفسه ولا مستلزما له اذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط فى ارتسامها فى الخيال فلا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور اصلا تأمل

مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة و باعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة و بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لاتكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولاوجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايرا له فتكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لاتتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الآن مع استمراره فى الزمان وهى متشخصة بوحدة الموضوع و الزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد فى زمان واحد فى شئ واحد فاذا فرض فى المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا فى ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لايمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لايتصور الا بتتالى النقط فى المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض ايضا (وهى بهذا المعنى) اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافى الاستقرار) اى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثانى فلانه لو استقر بعد المبدأ فى حيز لكان حاصلا فى المنتهى لامتوسطا بينه و بين المبدأ (فهو) الحركة (ضد للسكون فى الحيز المنتقل عنه و) للسكون فى الحيز المنتقل (اليه) ايضا (بخلاف من جعلها) اى الحركة (الكون فى الحيز الثانى) فانها اذا جعلت نفس الكون فى الحيز الثانى كانت مضادة للسكون فى المنتقل عنه دون السكون فى المنتقل اليه كما مر (واعلم ان مبناه) اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها فى الخارج (اتصال الاحياز) فى انفسها (وعدم تفاصلها) الى امور لاتنقسم (اصلا بناء على نفى الجزء الذى لايتجزى وسنتكلم عليه ونستوفى القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد

❊ سيالكوتى ❊

قوله (فان هذه الحالة توجد الخ) فانها توجد فى آن هو منتهى لزمان السكون فى الحيز الاول وهو آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التى عرضت لبعض الناظرين حيث قال فى الحركة بمعنى التوسط شبهة وهى انها تحدث فى آن ففى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم فى مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان كونه فى المكان الاول سكون واما المكان الثانى وانه محال لان المكان الثانى لايحصل الجسم فيه الابعد قطع لايحصل الا فى زمان فيكون مسبوقا بتوسطه قوله (والذى يليه الخ) اى الحصول الذى يليه يكون مغايرا للحصول الاول فتغاير الحدان قوله (متتالية) اذ لولا التتالى لزم انقطاع الحركة قوله (قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ) حاصله ان الحركة الباقية من اول المسافة الى المنتهى واحدة بالشخص لاتعدد فى ذاتها وانما هو فى عوارضها فالقول بان الحصول فى حد معين غير الحصول فى حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة متتالية فاندفع السؤال قوله (على معنى الخ) لاعلى معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع قوله (كالبياض الخ) يعنى انه آنى الوجود زمانى البقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة قوله (ومتحركات الخ) اعتبار تعدد المتحركات مما توقف عليه بيان

قوله مستمر من اول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا ومما سيذكره فى ان تعدد المتحرك لايقدح فى شخصية الحركة هو ان محركا اذا حرك جسما ما و حركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصى اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قيل علة الحركة هناك هى القاسر اوقوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به اوالعقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتأمل حق التأمل

قوله وذلك الحصول امر آنى غير منقسم) قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضى والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التى هى موجودة عندهم واجيب بان عدم وجوده لاينافى الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لاينافى انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل .

واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا السكون فى الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون فى الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلابد ان يكون بينهما امتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة فى امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت اوخطوطا اوسطوحا لايمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيما له فيما بين مبدأها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التى لايمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر * المعنى (الثانى) للحركة هو (الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا فى التوهم) لاستحالة وجودها فى الاعيان (اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها و بعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها فى الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت فى جميع ذلك الزمان لا فى شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل فى الجزء الثانى لامتناع ان يكون الموجود

❊ سيالكوتى ❊

المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلا واحدا قوله (انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعيا فى غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من ان انتفاء التوسط فى صورة انتقال الجوهر الفرد اظهر قوله (فلابد ان يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحد ان لابد ان يكون بينهما حاصل فى المسافة فاندفع الشبهة التى اوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهى انها تحدث فى آن ففى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم فى مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون واما المكان الثانى وانه محال ايضا لان المكان الثانى لايحصل الجسم فيه الا بقطع لايحصل الا فى زمان فيكون مسبوقا بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور ممنوع لان الجسم متوسط فى تلك الحالة بين المكانين حاصل فى المسافة المتوسطة بينهما فتدبر قوله (والاظهر الخ) انما كان اظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالاظهر اعتبار نسبة المتحرك ممنوع فاندفع ما يتوهم من ان للحركة نسبة الى المسافة كالمتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فالاظهر بهذا اعتبار نسبة المتحرك ممنوع قوله (وبعبارة اخرى الخ) اشار بذلك الى ان مآل الوجهين واحد وهو انها غير مجتمع الاجزاء فلا يمكن وجودها قوله (فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الاول ايضا بادنى تغير بان يقال اللازم من ذلك الوجه ان لاتكون موجودة بين الحصول فى الحيز الاول والثانى لا ان لاتكون موجودة اصلا لجواز ان تكون موجودة حين الحصولين حصول الشئ الواحد فى نفسه بخلاف ما اذا كان مركبا من اجزاء واحد بالاعتبار فانه باعتبار حصوله منه فى زمان واحد آخر فى زمان يكون حصول جزء منه بالتدريج وان كان فى الحقيقة حصول اشياء متعددة قوله (لان الحاصل فى الجزء الخ) هذا انما يتم لو كان للزمان اجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلا واحدا فهناك حصول واحد غير قار بالذات والزمان اذا فرض العقل

قوله وليس هناك توسط) بهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الحركة انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط اصلا لا انه لايتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على تقدير ثبوت الحركة يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يتصور عدة اجزاء مسافة و يعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى

قوله والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزى) لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال التتالى على ثبوت النقطة مثلا اذ لايلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالى كما اشرنا اليه فى مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالى النقطة مثلا اذا وصل الى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلابد ان يقطع من الجوهر ايضا جزأ غير منقسم دفعا للتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالى ان لايكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذى المقدار بمثله لايكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

قوله فلا يوجد هناك امر ممتد الخ) اذ لو وجد لوجد نسبته فى زمان وجوده

قوله و بعبارة اخرى الخ) قد يناقش بان الظاهر من قوله و بعبارة اخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول بطلت عند حصوله فى الجزء الثانى

قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل الحركة بمعنى القطع يوجد فى زمان يحده آنان آن الحصول فى المبدأ وآن الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لاتتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفا ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها يتصف بالوجود فى زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته وانت خبير بان قول الشارح قلت حصول الشئ الواحد دفعة

عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لايتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لاتدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع فى الخارج (نعم) لها وجود فى الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) اى نسبة المتحرك (الى الجزء الثانى) الذى ادركه (فى الخيال قبل ان تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذى تركه (عنه) اى عن الخيال (يتخيل امر ممتد) يعنى ان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) امر ممتد (فى الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا ودائرة) كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال لا فى الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذى ذكرناه فى تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصورها (ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لايمتنع ان يكون) هى امرا (وهميا) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها فى التوهم فقط وذلك لايمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا فى مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لاينقسم فى امتداد المسافة وانهما يرتسمان فى الخيال الحركة والزمان المنقسمين فى ذلك الامتداد فارجع اليه ﴿ المقصد الثالث ﴾ فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة فى ذات السواد بل فى صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها فى مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ماهو قار ومنه ماهو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل) اذ لامعنى للحركة الا تغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدريج ولاشك ان التغير

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله انقسامه حصل حصولان يحكم العقل بامتناع اجتماعهما اووجدا فى الخارج كما فى الزمان **قوله** فيشعر الذهن الخ) بحسب اتصال احدى الصورتين بالاخرى ويجوز ان يكون حصول الصورة الثانية بدون زوال معدن الفيضان امر ممتد فصل واحد فى نفسه **قوله** (هى الموضوع الحقيق) اى المتصف به بالذات فتكون الظرفية فى قولهم الحركة فى كذا كما فى قولهم السواد فى الجسم ظرفية المحل للحال **قوله** (لان ذلك السواد الخ) اى السواد الذى متحرك سواء كان الحركة من نوع الى نوع او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه والنوع باق وهو يشتد والمعدوم فرده فوهم لامتناع بقاء حصته الجنس او النوع مع انعدام الفرد **قوله** (بل فى صفته الخ) اى بل التبدل فى صفته بان حدثت بعد مالم تكن حادثة فيه اوحدث صفة مالم يكن ليس حركة **قوله** (ان تلك المقولة) فاظرفيه ظرفية العام للخاص

قوله فانه لما ارتسم نسبته الخ) قال الشارح فى حواشى حكمة العين يتصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى آخرها فى الذهن بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالاخرى فيحصل امر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما امرا ممتدا واحدا والثانى ان يقال حصولهما معا صار معدا للذهن لحصول امر ممتد فيه

قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا) قيل عليه الاشتداد فى جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذ لاشك فى لزوم بقاء الموضوع بعينه فى الحالين فى جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل انواعه مناف له قطعا

قوله والمفروض خلافه) قيل لانم لزوم خلاف المفروض اذ معنى الحركة فى المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعنى متحقق فى الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة فى الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة فى الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافى هذا الفرض

ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل فى الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد (وهى) اى المقولات التى تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (* الاولى الكم وهو) اى وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة فى الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شئ اولا والثانى اما ان يكون بانفصال شئ اولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبته) اى يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) اى ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وايضا فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) اصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لايتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء و (احدث فى الهواء الباقى) (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم وجد فيه) اى فى ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذى فى الماء (تكاثفا فصغر حجمه) اوعاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص (فدخل فيه) اى فى ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا (فهذا) الذى ذكرناه فى اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (انيته) وتحققه ولايفيد العلم بعلته (واما لميته) اى لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار) ومالامقدار له فى حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهيولى (فى بعض الاشياء) كما فى العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب مايعدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ماهو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لامقدار لها فى ذاتها (ان يكون الكل كذلك) اى ان يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز ان يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لايتعداه الى غيره (لاسباب منفصلة) تقتضى اختصاصه بذلك المقدار (او) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لاتقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم فى الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة فى الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لاتقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لاتقبل الا مقدارا معينا ينافى القول بان الهيولى لامقدار لها فى نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذى ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية **قوله** (ليس لها فى ذاتها مقدار) بناء على ما تقرر فى محله ان الهيولى فى نفسها ليس بمتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهرى اعنى الصورة الجسمية فى نفسها ليس له مقدار اصلا فما قيل بانه يجوز ان لايكون لها مقدار شخصى فى نفسها فلا ينافى ان يختص بدرجة من المقادير واجيب بانه لايضر لان الهيولى اذا لم تقتض مقدارا شخصيا يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم كله ناش من عدم الاطلاع على مقالتهم ان مادة الفلك لاتقبل الا مقدارا معينا بناء على انها لاتقبل الا صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضى مقدارا معينا فلا منافات

قوله والصواب ان معنى وقوعها الخ) سيأتى تحقيق هذا فى بحث الحركة فى الاين وسنتكلم عليه هنالك ان شاء الله تعالى

قوله وايضا فالقارورة الخ) وايضا فالآنية اذا ملئت وسد رأسها واغليت فعند الغليان يتصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا فى الماء وازديادا فى حجمه بحيث لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق قوله اوعاد بطبعه الخ دفعا للسؤال عن اصل المسئلة

قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها) ان قيل مرادهم بان الهيولى لامقدار لها فى نفسها انه لامقدار لها شخصيا فى نفسها فلا ينافى ان يختص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لايضر اذ الهيولى اذا لم يقتض مقدارا شخصيا فى نفسها يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان صورته النوعية مانعة

اى من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف فى جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية فى الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية فى الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزأ يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر * الوجه (الثانى التكاثف وهو ضد التخلخل) يعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقدمر مايدل على انيته ولميته (واعلم انهما) اى التخلخل والتكاثف المذكورين فى الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويداخلها الهواء) اوجسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها مابينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اى يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اى رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) اى المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتى الكيف والوضع وواحد منها حركة فى مقولة الكم * الوجه (الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فانه على ماقيل ليس فى جميع الاقطار اذ لايزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اى عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ماينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازى قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان المتزايد فى النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ فى الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لاتتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فى اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها فى اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس

قوله فيتجه عليهم الخ) ولا يدفعه مايقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتفاء الجسم عن مقداره يكون لامحالة لقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لايمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالتها لا اتصافها بالفعل بذلك المقدار ولا يقدح فى هذه القابلية التى ادعى بطلانها وجود المانع عن نفس الاتصاف هذا وقد يقال فى الجواب بجواز ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لايتجاوزه وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما اشرنا اليه آنفا

قوله اذ لايزداد به الطول) رد هذا بان السمن قد يعم جميع الاجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد فى الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التى هى العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد فى الاجزاء اللحمية وحينئذ يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر فى السمن ازدياد الاجزاء فى الطول ايضا ام لا اذ ليس الازدياد به فى اقطار الاجزاء الاصلية اعنى العظام فتأمل

﴿ سيالكوتى ﴾

بين القولين قوله (قابلة لمقدار كلية البحر) قالوا استحالة فى ذلك اوافاته البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمى لاينفع قوله (على ما قيل اشارة) الى ان الزيادة فى الطول متحققة الا انها غير محسوسة قوله (لايزداد به الطول) اى زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فالسمن يزيد فى جانب الرأس والقدم قليلا غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة فى جميع اقطار الاجزاء الاصلية والسمن لايزيد فى اقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النمو مع الزوال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد الجمع اذ السمن لايزيد فى قطرين اقطار الاجزاء الاصلية قوله (ان الزيادة) اى الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر مايتحلل قوله (اذا حدثت المنافذ) بسبب كثرة الرطوبة فى الجسم المعين والحرارة قوله (فى اينه او وضعه او كيفه) فان الحركة الاينية يستلزم تبدل اوفيها لان الاجزاء القوامية تشبهت بطبيعة الاجزاء الاصلية فى القوام واللون

حركة فى الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ماكانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فى منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا فى نفسه فالصواب ماقاله المجيب والا فالقول ماقاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا ﴿ الثانية ﴾ من المقولات التى تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يسود العنب ويسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلابد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لايكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا (ومن الناس من انكر ذلك) اى انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لايصير باردا ولا البارد حارا (وزعم ان ذلك) الذى يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا فى الكيفية بل هو (كمون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) اى هذان القسمان من الاجزاء اعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) اى فى ذلك الجسم (دائما الا ان مايبرز منها) اى من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيتها (وماكمن) منها (لايحس بها) وبكيفيتها وهؤلاء اعنى اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لايوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه مايكون الغالب عليه من جنس ماكان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد) جدا (بل وفى الجمد) ايضا (وانه ضرورى البطلان ومع ذلك) ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة فى الماء البارد (فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره) اى بحر باطنه (او بقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا) مشاهدة (ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذى نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامنا فيه) كيف ولو كان فى ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط

قوله فالصواب ما قاله المجيب) فيه نظر لان المجموع الثانى المتقدر بعينه متقدر بمقدارين فى زمانين اولا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصير ان شيئا واحدا مع انهما متقدران بالمقدارين فى الحالتين فلم يكن هناك حركة المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار الثانى غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتعدد متصلا فى نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة فى المقدار اصلا

قوله اوبقل برده) فى بعض النسخ يقل على صيغة المضارع وبرده فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف اى عنده وفى بعضها بقل على ان القل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحره ثم ان ماذكره تنبيه على حكم ضرورى فلا يقدح مايقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة فى الباردة التى غلبت على الحارة بحيث لايدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

﴿ سيالكوتى ﴾

تحركت فى الكيف ايضا فكلمة او لمنع الخلو قوله (فالصواب ماقاله المجيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية فى المقدار تدريجا والمتحرك فى باقى الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير معتبر فى التشخص والا لزم انعدام الشخص آنا فآنا فليس هذا من قبيل انضمام ماء بماء وصيرورتهما متصلا واحدا مع عدم الحركة فى الكم على ما وهم بخلاف ما اذا لم يصر المجموع متصلا واحدا فى نفسه بل اذا كان انضمام اجزاء باجزاء مع ربوط المفاصل قوله (فالوجه ان يعد الخ) فعده العلامة فى شرح القانون منها وعبارة النجاة ايضا تشير الى ذلك ولعل القوم انما تركوا ذكرهما لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحصر العقلى فى الكمية لا تعداد افرادها قوله (بل كون واستتار) اشار بالعطف الى ان معنى الكمون انحصار الاجزاء فى باطن الجسم لا بمداخلة لان تداخل الجوهرين باطل قوله (ان الاجسام) اى العنصرية قوله (من جميع الطبائع المختلفة) اى الطبائع الاربعة قوله (وذهب جماعة الخ) ووجه الضبط ان ما نرى خارجا بعد ان لم يكن اما لمخالطة اجزاء نارية اولمخالطتها فتلك النارية اما ان يرد عليه من خارج فاما ان حدثت الآن او كانت موجودة كامنة فظهرت والاستحالة مذهب

الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا و يختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا ﴿ الثالثة ﴾ من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهى الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابى قال فى عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفى حركة كل جزء منه) اى من الفلك حركة مكانية (نظر وتأمل (فمنهم من قال لا جزء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) فى الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) اى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (امر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) الحاوية او المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها واينها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شئ مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنته بلا شبهة ﴿ الرابعة ﴾ من تلك المقولات (الاين وهو) اى التحرك فى الاين (النقلة التى يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان فى الحركة شبهة عامة هى ان يقال المتحرك فى الاين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون فى اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون فى كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد فى ذلك الزمان شئ من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا تخلص عنها الا بان يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته الى حدود المسافة و يتعدد بحسب تعددها وكما ان

﴿ سيالكوتى ﴾

جمهور الحكماء وباقى الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من اصحاب الخليط اى القائلين بان كل جسم يختلط من جميع الطبائع الاربعة وليس المراد ان ههنا ما سيجئ وهو الخليط من كل شئ جسم وحيز وغير ذلك **قوله** (الى ان الحار مثلا اذا صار باردا الخ) وكذلك انما يصير باردا بدخول اجزاء باردة فيه من خارج **قوله** (وهذه الاقوال ايضا باطلة) اما الاول فلانه يلزم من ذلك ان لا يصير الجسم الذى صار باردا بعد ذلك حارا لان الاجزاء النارية قد فارقته سابقا واما الثانى فلان شررا اذا صادف جبلا من كبريت يصير باردا مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره واما الثالث فلان اجزاء الكل اطلق عليه تسامحا والاولى ما فى عبارة الشفاء اختصاص الجزء المفروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيما سيأتى صريحة فى اثبات الحيز للحيز

قوله وهذه الاقوال ايضا باطلة) يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثانى بلزوم اطفاء الماء للاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته اومفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه فى بحث الكون والفساد وحينئذ يتصعد بطريق البخار

قوله اما حاوية واما محوية)على سبيل منع الخلو

قوله فعليك بالتأمل) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات فى نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها فى نفس الامر يكفى فى اتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعيين استدلوا على ان فى الفلك مبدأ ميل مستديرها بان اجزاءه الفرضية متساوية فى الماهية فلا يكون اختصاص البعض بحيز اولى من العكس فيتبدل احيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتى تفصيله

قوله فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى) لا نزاع فى ان القطبين لا يتحركان اصلا وعدم الاستثناء لشهرة امرها

قوله واما الكواكب) وكذا افلاك التدويرات

قوله وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر آه) وايضا تلك الايون اما غير متناهية و يبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية و يبطله لزوم تناهى اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم

حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض فى المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فى ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالى الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة ففى كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض فى تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض فى الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات (وباقى المقولات لا تقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه تتبدل صورته) بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعى لا تدريجى كما سيأتى فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة فى الجوهر (ومنعه) اى منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين) وقال لا كون ولا فساد فى الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو فى كيفياتها دون صورها فانكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) اى ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية) من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (اوالارض والباقية) تكونت منها (بالتخلخل) اى برقة القوام (اوهو) اى ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء والهواء (والبواقى) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذى هو الاصل (محفوظة) ثابتة (فى الاحوال كلها) اى فى جميع مراتب التكاثف والتخلخل ولا تبدل فى الصور اصلا بل فى الكيفيات (وابطله) اى قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) انه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعنى تبدل الصورة بصورة اخرى (تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد) فثبت صحة تبدل الصور فى بعض الاجسام و بطل القول بكونه محالا * الوجه (الثانى اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصرى كالماء مثلا (بحيز طبعا) اى بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعى لذلك الجسم انما يكون (لصورته) اى صورة ذلك الجزء (وهذا) اعنى استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هى لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية فى الصورة حاصلة فى احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة فى احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان فى ابتداء تكونه حاصلا فى حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان فى ابتداء التكون حاصلا فى ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له (وجواب الاول

﴿ سيالكوتى ﴾

فلذا ان لفظ الجوهر ههنا تصحيف لفظ الجزء **قوله** (وهذا ايضا الخ) نقل عنه قدس سره لو كان لفظة ايضا متقدما على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا لا يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت

قوله وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة) فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان الواحدة النوعية لم يفد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان اراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه رحمه الله تعالى فمما يأباه العقل اذ القوة بان للمتحرك فى الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى آخرها مما يأباه الضرورة الحسية الا يرى انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اتفاقى بل ضرورى وايضا كيف يدعى هذا فى الحركة فى المبادى التى هى من باب الحركة فى الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهى عين ذاتها فى الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما فى سائر الكيفيات مما لا يعقل اصلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة فى المبادى ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة فى الكيفيات النفسانية فمن باب التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل من الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية وانه لا شك فى تجنب العقل عن قبول هذا الكلام

قوله ففى كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة) اى نوع من الكيفية كما صرح به الشارح فى حواشى حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل النوعيات ولو فرضا لان اختلاف نسب الشخص لا يجعله مختلفا نوعا واعلم انه لا يلزم من هذا التبدل الآنى ان يكون كونا وفسادا لانهما حصول صورة جوهرية وزوال اخرى لا حصول عرض وزوال آخر

قوله وهذا ايضا انما يتصور الخ) نقل عنه انه لو كان كلمة ايضا مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا انما يتصور اذا كان الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت حادثة

قوله لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة) اى لكون الجزء من ٢

ان الاصل) ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اى حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا (صدقه خارجيا لانه) اى الموجب الجزئى الخارجى (اخص) من الموجب الجزئى الحقيقى ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) اى فلا يفيد البيان المذكوران فى الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التى تدعيها (و) جواب (الثانى منع وجوب الحدوث) لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضى ذلك الاختصاص فى تلك الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هذين الوجهين (بل المعتمد) فى ابطال نفى الكون والفساد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض (كما سيأتى) فى الموقف الرابع (ثم نقول) فى بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولا التنقص) بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التى تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجى مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية (لان فى الوسط) اى فى وسط الاشتداد او التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى (ان بقى نوعه) اى نوع الجوهر المنتقل منه (لم يكن التغير فى الصورة) اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل فى لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة

﴿ سيالكوتى ﴾

الصورة حادثة قوله (ان اخذ خارجيا) اى يكون الحكم على الافراد المحققة فى الخارج قوله (عندنا) هم اهل الكون والفساد قوله (وان اخذ حقيقيا) اى يكون الحكم على الافراد المقدرة سواء كانت محققة فى الخارج اولا قوله (فلا يفيد البيان الخ) فيه ان المطلوب امكان الكون والفساد واذا صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الامكان لان الحكم فى القضايا الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقية كلية على بين فى محله قوله (لجواز ان تصدق الموجبة الخ) اى بعض الافراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة موجودة وهى العناصر فلا تصدق السالبة الكلية الخارجية اعنى لا شئ مما يصدق عليه الحركة المستقيمة يصح الكون والفساد ثم ان عبارة الشفا هكذا ان الاجسام التى فى طباعها ان يقبل الكون والفساد فى طباعها ان تتحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن احسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى على من له اطف قريحة انه لا معنى للترديد المذكور فى المتن على هذا البيان ولعمرى انه يطلب التفسير بتغيير عبارته ومفاسده اكثر من انه يحصى قوله (هو التجربة الخ) اى بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لا بد للآثار المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والمشاهدة لا ينبغى ان تكون جوهرا واحدا باقيا على صورة نوعية تستحيل فى الكيفيات قوله ([illegible] واء كان مخالفا بالنوع للمستقبل اليه او موافقا له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرد ايضا قوله (لكان اشمل) اى لكان البيان اشمل ولعل وجه الاقتصار على النوع ان الانتقال التدريجى انما يتصور فى الصور النوعية وهو انتقال من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انما هو فى الصورة الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وذلك الاستمال دفعى لانه لا يكون الا بالفصل والوصل وهما آنيان قوله (ان بقى نوعه) الضمير راجع الى الصورة بتأويل الجوهر اى بقى النوع الذى حصل بتلك الصورة قوله (لم يكن التغير فى الصورة لان تغير) الصورة يتبع تغير النوع قوله (وان لم يبق نوعه) ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة

٢ الجسم متصورا بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومتحيزا فى جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فكلما تبدل صورة المائية صورة الهوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذى من حيز الهواء فان سئل لما ذا كان فى ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه متصورا بصورة مائية اجيب بانه قبل ذلك متصور بصورة اخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجيا لان الكاذب جاز ان يستلزم الصادق

قوله ينقلب بعضها الى بعض) بان ينتفى صورة بعضها ويوجد بدلها صورة اخرى

قوله بحسب ذاتها بل فى لوازمها) المفروض فى كلام المصنف بقاء النوع لا بقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى

قوله لكان اشمل) لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وايضا لو قيل ذلك لم يحتج فى ترتب الجزاء الى التقييد كما احتيج فى كلام المص

قوله وان لم يبق نوعه او شخصه الخ) فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكائنة وقبول صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لا ينافى ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية اشد يمنع انه استحالة فى التحقيق ولم يستقم قوله فى الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل فى لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل الخ

لاشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصورة المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد فى اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة فى الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشئ منها خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفى بانتفاء المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها

﴿ سيالكوتى ﴾

لامتناع النوع مع بقاء الصورة فحينئذ يلزم عدم الصورة فى الوسط فلا تكون حركة لامتناع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود النقض وعبارة المتن منطبقة عليه من غير تكلف وتم مقدمات خارجية والشارح ارجع الضمير الى الجوهر المنتقل من المذكور معنى فيما وقع وحينئذ يكون قوله فى الصورة من وضع المظهر موضع المضمر قوله (اذ لا بد الخ) يحقق الانتقال فى الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دليل على قوله ولا حركة فيها كما يظهر بالتأمل قوله (زمان خال الخ) فيه ان بقى احتمال اسم بالابطال او وجوده فى الحركة الواقعة فى المقولات الاربع هو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بان يكون فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان صورة من غير تتال وابطاله بانه يلزم ان يكون بين جوهرين وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا قوله (كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها فى ذلك الخالى عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال قوله (ونقض الخ) وتقرير النقض ظاهر لا يحتاج الى البيان قوله (واجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لا لاجل ان الحركة غير موجودة فى الزمان الخالى عن الصور فان الانتقال التدريجى فى الصور موجودة ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجى متخلل الزمان الخالى قوله (بان بقاء الموضوع) يعنى ان الحركة فى الكيف مثلا حركة فى امر خارج عن المتحرك بسيال فى نفسه او بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمية وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوه عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها مقومة لمحلها فى الخارج فلو فرض الحركة فيها لكان الموجود فى اثناء الحركة صورا متعددة فى الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال الموجود فى الخارج امر واحد سيال قابل للقسمة الى غير النهاية بين كل صورتين اثنين صورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل اليه انواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه فى الشفاء ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم ايضا على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى فيما نحن فيه محتاجة فى قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا محصلا ليس بالفرض ولا كذلك فى الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين مثلا فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع وعلى هذا

قوله واجيب عنه بان بقاء الموضوع) حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفى هذا الجواب نظر لانه رجوع فى المآل الى الدليل الثانى اعنى قوله وايضا فمبدأ الحركة والنقض ليس الا على الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة فى الدليل الثانى مبنى على انتفاء الصورة المعينة وفى الاول على انتفاء الصور كلها على ان فى الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله وايضا وجها آخر فتأمل

قوله وسائر الاعراض) فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثانى فظاهر واما الثالث فلان حصول الجسم فى المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن امر لازم الجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم المجردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذى كلامنا فيه فكلا

ولايحبص عن ذلك الامام من ان المتحرك فى الكيف مثلا فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء لمحل بشخصه لابد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الصور المقومة لمحالها (وايضا فمبدأ الحركة) اى ماتقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لامحالة فى زمان كونه متحركا (والمادة وحدها لاوجود لها) فان المادة لاتحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تتحرك فى الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بتشخصها انما يكون بصور متعاقبة لابصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الاشيئا بالقوة لاتحصل موجودة الابصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال (واما المضاف فصيغة غير مستقلة) بنفسها فى المفهومية (بل) هى (تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلهما) المضاف

﴿ سيالكوتى ﴾

التقدير لايرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله ولايحبص الخ ويندفع ماقيل انا لانسلم جواز بقاء لموضوع بدون الكيفيات سيما الاين والكم وكونهما غير مقولة له لايستلزم ذلك لانه لايمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال بحال المنتقل فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثانى وهم **قوله** (انما يكون بصور متعاقبة) كالبيت فانه متحصل بدعائم متعاقبة لابدعائم معينة **قوله** (وهذا الجواب الخ) لو قرر الجواب ان الهيولى ليس متحصلة الا بالصور المعينة اما لو قرر بان الهيولى مع احدى الصور نوع متحصلة وبالصورة الاخرى نوع آخر وليس فى شئ من تلك لانواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة ومخصوصة الفعل وههنا اما مخصوصة القوة ومخصوصة الفعل فلما بنا على تلك المقدمة فان الهيولى مع كونها متحصلة فى نفسها بتوارد الصور لابدالها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال تدريجيا **قوله** (لما كانت كذلك) اى لما كانت وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لايستلزم ان يكون متحصلة فى نفسها فانهم قالوا انها متحصلة فى نفسها بتوارد الصور والتعدد والانفصال الطارى لايقدح فى تشخصها حتى ذهبوا الى ان العناصر والمواليد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثرها بتعدد تلك الاجسام والهيولى بالنسبة اليها كخشبة ملون بالوان متعددة فان تجزيتها بتلك الالوان لايصير وحدتها الشخصية **قوله** (غير مستقلة بالمفهومية) اى لايعقل الا عارضة لمقولة اخرى فالمعروض لمقولة اخرى معتبر فى ذاتها فلا يعرض لها حكم من الاحكام بالذات فضلا عن الحركة لان اول درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فارتفع النقض والمنع قوله الآتى فى الشفاء ان التضاد لايعرض الاضافة فان لاضافات طبايع مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فاما كون الآخر ضد الا براد كالحارج والبارد فلان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان تكون فى الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا الكنه فى طبيعيانه واما مقولة المضاف فيشبه ان يكون الانتقال فيها اى هو من حال الى حال دفعة وان اختلف فى بعض المواضع فيكون التغير فى الحقيقة واقعا فى مقولة اخرى عرضت لها الاضافة والاضافة من شأنها ان تلحق مقولات اخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما تقبل الاشد والاضعف عرض الاضافة مثل ذلك فبين كلاميه تدافع فان الاول ان لايقع الانتقال مطلقا فى الاضافة

قوله ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده الخ) فيه بحث لان الافراد المتبدلة هى الافراد الفرضية لاالحقيقية والا يرد الترديد السابق كما تحققته هناك فكما ان المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفاء المحل

قوله وللبحث فيه مجال) اذ يجوز ان يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كانت الهيولى تابعة للصورة فى التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لابالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولى للصورة النوعية لاللصورة الشخصية كما يشعر به قوله لاتحصل موجودة الابصورة معينة ويدل عليه ايضا اطباقهم على قدم الهيولى شخصا مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فحينئذ لايتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز ان تتحرك فى الصور الشخصية وههنا بحث آخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى فى الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم فى الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى فى الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة فى الجوهر مطلقا

ايضا (والافلا) يعنى ان الاضافة تابعة لمعروضها فى الحركة بل فى التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير فى معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك فى الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك فى الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته فى معروضها وكما لايتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها فى انفسها لايتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار فى سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ وحينئذ نقول لم لايجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لاينافى ذلك (واما متى فقال) ابن سينا (فى النجاة ان وجوده للجسم بتوسط الحركة) اى ثبوته له بتوسط الحركة فان مالاحركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفى النجاة ايضا ان كل حركة فهى فى متى فلو كان فى متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لالزمان آخر كعروض القبلية والبعدية (و) قال (فى الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال فى متى دفعيا اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان فى آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثانى وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثانى فلا تدريج فى الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال فى الانتقال من زمان

﴿ سيالكوتى ﴾

الا تبعا لمقولة اخرى والثانى يدل على الانتقال واونفى فيها بالذات بعدم كونها عارضة للموضوع بتوسط مقولة اخرى واذا كانت عارضة بتوسط مقولة اخرى كانت الانتقال فيها تبع تلك المقولة فالحكم بانها غير مستقلة حكم اكثرى لان عروضها بتوسط المقولات اكثر **قوله** (ان وجوده للجسم) خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته فى الوجود واذا مالا حركة له لامتى له فلو وقع حركة بجسم فى متى كانت تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متبوعة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان معا وحينئذ اندفع الاعتراض كما لايخفى **قوله** (كل حركة فهى فى متى الخ) يعنى ان لها متى لان كل حركة حاصلة فى زمان فلو كان فى متى حركة لكان المتى الذى فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه اى يكون حصول هذه الحركة فى زمان واقعا فى حصول شئ ما فى زمان فيكون للزمان زمان لان الزمان الثانى تابع للحركة الواقعة فى متى يزيد بزيادتها وينقص بانتقاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطوئها فى الطول والقصر بخلاف زمان المتى الذى وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذى هو متاه وعلى هذا لااتجاه الاعتراض

قوله ومنقوض بالاين والوضع) وقد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها فى الاحكام وانت خبير بان الكلام فى ثبوت هذه التبعية

الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لادفعيا ثم قال فى الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فى ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال فى شئ آخر من كم او كيف فيقع التغير فى ذلك الشئ اولا و يكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله (وهو) اى متى (كالاضافة) فى قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والبدل وقد عرفت مافيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار (واما) مقولتا (ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل) قول هذا المثبت (بان المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلا (لايكون تسخنه باقيا والالزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لايوجد الابعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة

❊ سيالكوتى ❊

المذكور كالايخفى **قوله** (ثم قال فى الشفاء يشبه ان يكون الخ) يريد ان الانتقال الحاصل فى متى بطريقين احدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعى لان الزمان متصل واحد فى نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لاتكثر فيه فضلا عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل فى الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعيا وعلى هذا الدفع الايراد المذكور بقوله و يرد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه آنيا فالانتقال من متى آنى وان كان تدريجيا فتدريجى فلخص كلام الشيخ فى النجاة انه لايقع الحركة فى متى بالذات و فى الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعى والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه تبع لما فيه التغير انه لاشتباه من كلام الشيخ وانه غير معتبر فى وقوع الحركة فى متى كما يوهمه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين **قوله** (فلا يستقل بالمفهومية) اى لايعقل عروض شئ الابعد اعتبار التغير فى شئ فلا يكون مستقلا بالحركة **قوله** (وقد عرفت مافيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه **قوله** (وكذا الملك فانه الخ) هذا البيان غير تام لورود النقض بالمنع المذكور سابقا وفى الشفاء اما قوله الجدة فانى الى هذه الغاية لم احققها والذى يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمل و يلزمه فى الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو فى بضم الحاوى وفى المكان فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها والا حركة واورد عليه ان تبدل السطح الحاوى حركة اينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى احدها بالذات والى الآخر بالعرض والجواب ان ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ماهو المشهور بل الحركة الواقعة فى نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الاخرى وان كانت ذاتية **قوله** (فاثبت بعضهم الخ) قالوا ان الشئ قد لايفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل و ينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية لذلك القدر حينئذ مثل السواد فان غاية السواد كون الشئ قد يتغير من ان لايكون ينفعل بالحيز و ينفعله الى ان ينفعل بالحيز او يفعله و يكون ذلك قليلا وان الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يشرع و يشتد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست فى الفعل والانفعال بل فى اكتساب الهيئة التى بها يصح ان يفعل وان ينفعل وعن الثانى ماسيأتى من انه لابد فى ذلك الانتقال تخلل سكون والالزم التوجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيرا يسيرا ولا فى ان يفعل ان ينفعل **قوله** (ومن المحال ان يكون الشئ الواحد الخ) لايخفى ان اللازم بما ذكره الشارح اجتماع التوجه الى السخونة مع اجتماع التوجه الى البرودة ولا تضاد بين التوجه الى شئ

من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة فى القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة فى اثنائها بل عند انتهائها (والحق انهما) اى الحركة فيهما (تبع الحركة) فى غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان فى الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (اما فى القوة ارادة كانت اوطبيعة اوفى الآلة واما فى القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففى جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما فى الارادة اوفى الطبيعة اوفى الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه اولا وتتبعها الحركة فى الفاعلية وانت خبير بان التبدل فى التأثير يستلزم التبدل فى التأثر فتقع الحركة فى المقولتين تبعا ❊ المقصد الرابع ❊ العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية والادامت الحركة بدوامها) اى بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشئ وحدها يبقى ببقائها (وايضا فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ماهو ساكن دائما (وايضا فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها فى الجهة) اى اتحاد الاجسام كلها فى جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق و بعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتى الكلام عليه (وايضا فلانها) اى الحركة التى علتها الجسمية (اما لمطلوب فتنقطع) الحركة (عنده) اى عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التى هى علتها (فيلزم التخلف) اى تخلف المعلول عن علته (واما لا لمطلوب فيتحرك) الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح لامرجح

❊ سيالكوتى ❊

و بين التوجيه الى ضده فالصواب مافى الشفاء نه لوكان التسخن باقيا حين الانتقال الى التبرد ومعلوم ان الانتقال الى التبرد من طبيعة التبرد و ابرد اخذ من طبيعة التبرد لزم ان يكون عند فصر الخ بقصد الرد معا وهذا محال **قوله** (ولقائل ان يقول) يعنى ان هذا البيان انما يتم فى صورة الانتقال من التسخن الى التبرد اما فى صورة الانتقال من شديد الى التسخن ضعيف فلا توجه حينئذ الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة و الضعف يوجب الاختلاف بالنوع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لايجتمعان فى محل واحد فالتوجه اليهما توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجها الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما **قوله** (لانهما ايضا الخ) الصواب لانهما لايعقلان الا تابعين لقوله فهما تابعان لتلك المقولة فى الانتقال الدفعى والتدريجى **قوله** (العلة للحركة الطبيعية الخ) الحركة الطبيعية الموجودة فى الاجسام اى حركة كانت لما سيجئ من قوله وهكذا نقول فى الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لابد من علة تامة يقتضى وجودها اقتضاء تاما فتلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعة فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وماقيل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة لتخلف فى مثل الحجر المسكن فى الهواء فندفع لان الكلام فى الحركة الموجودة **قوله** (والادامت بدوامها) دواما ضروريا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتنعا مع ان كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله فى حيزه الطبيعى فاندفع البحث الذى اورده بعض الناظرين مع انه يمنع بطلان التالى فى الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى فى جميع المواضع **قوله** (وهذان الدليلان الخ) بخلاف الاول فانه غير مبنى عليه كما عرفت **قوله** (وسيأتى الكلام عليه) اى على اشتراك الجسمية **قوله** (فتنقطع عنده) اى يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة التامة وهو يستلزم امكان تخلف

قوله ولقائل ان يقول الخ) وايضا الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لايكون سخونته باقية والالزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لاتكون الابعد وقوف الحركة فى السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

قوله ليست هى الجسمية) اى ليست نفس علة تامة الحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو الظاهر من الدليل و به صرح فى حواشى حكمة العين وفيه بحث لان العلية باى معنى نفى عن الجسمية هى المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والاخرج الكلام عن سنن الانتظام وانت خبير بان الطبيعة مع تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة لانخلاف فى مثل الحجر المسكن فى الهواء قسرا وادراك انتفاء المانع فى الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف فتدبر

قوله والا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث اذ يمنع بطلان التالى فى الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى فى جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك ليس الجسمية والالزم من اشتراكها فى الجسمية اشتراكها فى الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثانى فى التحقيق على ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثانى والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان لابتناء فى الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان تكون مستديرة والالزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فتعين ان تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فتتناهى الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فينقطع الحركة عنده وفيه بحث لجواز ان يكون الجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر لابد لابطالهما من دليل فان قلت الكلام فى الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه ٢

وايست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة منقضية و يلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شئ من الامكنة طبيعيا (بل هي حالة غير ملائمة) اى بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائم) اما في الاين فكالحجر المرمى الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (الا في الحركة الارادية) اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى الجهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبعه الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (و يعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا ايضا هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هي) اى علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج

﴿ سيالكوتي ﴾

المعلول عن العلة التامة فاندفع ماتوهم من انه يجوز ان لا يصل اليه وعلى تقدير وصوله انما يستلزم سكون الجسم عند حصوله اولم يكن له مطلوب آخر لابد لابطالهما من دليل على ان تجدد المطلوب انما يكون من علة له مشعور **قوله** (لانها ثابتة) اما في نفسها او باعتبار الاولى الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة الى حدد المسافة **قوله** (هي الطبيعة الخ) وانما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لان الآثار المختصة لكل جسم لابد لها من علة مختصة **قوله** (اذ لابد من الشعور الخ) وانتم ايها الحكماء لا تثبتون الشعور للطبيعة على ما تقرر عندكم من قسمة الحركة **قوله** (تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور فانا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج على ما تقرر عندهم من ان الصور الخيالية قد تجئ من خارج وقد تجئ من داخل كما في المقامات **قوله** (فالمتحرك الخ)

(بعد)

٢ والمطلوب بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد اشرنا الى ان الحركة الطبيعية لا يلزم ان تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

قوله لانها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى آخرها والمتغير نسبتها الى حدود المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها باحواله من وضعه واينه وغير ذلك فهو ممنوع لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لابد لها من مقتض البتة فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار ننقل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجبا والتسلسل محال فيلزم الانتهاء الى شئ غير قار يكون مقتضيه قارا فتأمل

قوله هي الطبيعة مع مقارنتها لخ) اعترض الامام في الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة الحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاتبي مجيبا عنه ولقائل ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه ان يبين ان المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة اياها كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وانت خبير بانه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوا اللهم الا ان يقال اعتبارها اولى لخصوصها وعموم الجسمية واذا اسند اليها لا بطريق الوجوب بقي ههنا بحث وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل ان تكون علة مستلزمة لها فليفهم

قوله اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام ان للطبائع شعورا ٢

بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة والحركة فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك ﴿ المقصد الخامس ﴾ الحركة تقتضي امورا ستة * الاول مابه) الحركة (اى سببها الفاعلي) فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية (الثاني ماله) الحركة (اى محلها) فانها عرض فلابد لها من محل تقوم به (الثالث ما فيه) الحركة (اى المقولة من المقولات) الاربع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (اى المبدأ الخامس ما اليه) الحركة (اى المنتهى وذلك) اى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (في الحركة المستقيمة واما في) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتهما (الا بالعرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر (السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا ﴿ المقصد السادس ﴾ قد علمت) آنفا (ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) اى بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها (ضرورة ووحدتها) اى وحدة الحركة (كما قدمر) في مباحث الوحدة (اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه) اى في بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث * احدها في وحدتها الشخصية ولابد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان العرض (الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) ايضا (ضرورة انه لا يقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولابد) ايضا في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة اعني المقولة (اذ الشئ) الواحد (قد يستحيل و ينمو معا) في زمان كونه قاطعا لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده (من حيث اختلف ما فيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) اى للشئ الواحد (انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح) في الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا (و يتبع ذلك) اى وحدة ما فيه الحركة (وحدة مامنه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة مامنه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد و) تارة (منه) اى من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد و) تارة (منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان تفرض

﴿ سيالكوتي ﴾

وما اورده عليه من ان هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا ان نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه انا لا ننكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعينة عنه لا يكفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لابد من تخيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه صادر تلك التخيل والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التخيل والارادة في اثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطلب يطلب من شرح الاشارات والمحاكمات **قوله** (اذ ليس هناك الخ) لكون الحركة الفلكية ازلية ابدية عندهم

٢ لمقتضاها غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف منهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا كذا في المحاكمات

قوله بل انما هي تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدورها عن المختار

قوله فالمتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في اثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك الاسباب اجزاء ثابتة واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها

على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد مافيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لايغنى عن اعتبار وحدة مافيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما * ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف مافيه فان جسما واحدا قد يتحرك فى مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا (ولابد) فى وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لايعاد بعينه) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان تكون الحركة فى زمان عين الحركة فى زمان آخر فظهر انه لابد للحركة فى وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة مافيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة فى جسم واحد فى زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة مافيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لابد فى تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لايخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) فى كون الحركة واحدة شخصية (فان المحرك بمحرك مافقد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز) فى تلك الحركة (يوجب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى) محرك (آخر ولا تجرى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لايبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصى وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعنى الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (واحدة شخصية الخ) فى الشفاء ان الشرط فى وحدة الحركة هو ان لايكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل لا ان يكون بحيث لاينقسمان ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وان كان منقسمة بالفرض بالنسبة الى المحركين كقسمة الحركة الفلكية بالشروق والغروب كما فى الشرح الجديد للتجريد من ان مجموع الحركة الذى بعضها مستند الى محرك وبعضها الى محرك آخر لاتعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناش من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعضة فى الوهم باعتبار النسبة الى المحركين مجموعا مركبا من بعضين منسوب احدهما الى محرك والآخر الى محرك آخر قال والصواب فى تعليل هذا المطلب ان يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر فى مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهى معين فى زمان معين لاتختلف حركته هذه بان راميه زيد اوعمرو اوغير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل فى تشخص الاثر ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيل البدل انتهى ان اللازم مما ذكر ان لايكون وحدة المحرك المعين بخصوصه معتبرا فى وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين اى معين كان معتبرا فى وحدتها فتدبر قوله (ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) اى لافصل فى الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل الوحدة الشخصية للحركة فان هذا التبعض وهمى محض بوصل الحركة بالقياس الى المحركين قوله (ان الاثرين متغايران الخ) بنفسها فى الحركة بمعنى القطع وباعتبار النسبة

قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية) فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التى بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك فى انه لاتعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذى هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب فى تعليل هذا المطلوب ان يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر فى مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معين فى زمان معين لايختلف حركته هذه بان راميه زيد اوعمرو اوغيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل له فى تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل

قوله قلنا نختار ان الاثرين متغايران الخ) سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التى حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لاتبعض للحركة بمعنى التوسط فيتعدد الاثر باعتبار ان اتصاف بعض الامتداد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التى يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه فى المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق فى الاعيان كما صرح به فى المقصد الثانى من هذا الفصل ولايحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله فى المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون مراده ههنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح فى حواشى معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل فى نفس الوجود ولادخل له فى لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقى ههنا اشكال ٢

وذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (ثانيها) اى ثانى الابحاث (فى وحدتها النوعية ولايخفى ان مايعتبر فى الوحدة النوعية بعض مايعتبر فى الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهى) اى مايعتبر من الوحدات فى الوحدة النوعية هى وحدة (مافيه و) وحدة (مامنه و) وحدة (ماليه) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف مافيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة فى تلك الانواع المختلفة (نوعا من الحركة) وان اتحد مامنه وماليه اما فى الكيف فمثل ان يأخذ الجسم فى الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما فى الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف مافيه منضما الى اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك مامنه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة) فى الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) فى الحركة الكيفية فان الحركتين فى كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد مافيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى فى المثال الثانى ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه فى المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لايوجب اختلافا فى الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف فى اختلاف الحركة بالماهية كذا فى المباحث المشرقية (ولا عبرة) فى الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك فى نوع واحد من الاثر و (لما مر) من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لايوجب تعددا فى الحركة بحسب الشخص (واذا لايوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص) فى الحركة (فالنوع اولى) بان لايوجبه ذلك الاختلاف لان كل مايوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (كحركة الحجر الى العلو قسرا او) حركة (النار اليه طبعا لايختلف بالنوع من حيث هما كذلك) اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى

﴿ سيالكوتى ﴾

الى حدود المسافة بمعنى التوسط ولايستلزم ذلك التغاير الوهمى تعدد الوهم والحركة فى الخارج لان وحدتها الشخصية لاتبطل بدون الفصل بالفعل باعتبار المسافة او باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين قوله (كانت الحركة الخ) لايخفى ان هذا البيان لايصحح عبارة المتن فان الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالمثال الآتى والتقرير الذى ذكره الشارح انه لادلالة فى المتن عليه قوله (الى بيان) ان الاختلاف النوعى فيما اختلف فيه الامور الثلثة اولى والحق انه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما هو كلام الشارح وكذا التسخن عند اختلاف طرفه فهما مثالان التقابل التضاد وتصدق المتضادين عليها فيكون الموصوف بواحد منها معناه للموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض قوله (وهذا القدر كاف) اى كون موصوف كل واحد منها مخالفا بالآخر كاف لاختلاف الحركة فى الماهية الواجب فى تضاد الحركات ان يكون مبداه ومنتهاه مخالفا بالنوع الاخرى ولو بالفرض كما سيجىء فى بحث التضاد قوله (كذا فى المباحث المشرقية) لعل

٢ اشرنا اليه فى المقصد الثانى من هذا الفصل فليراجع اليه على ان الكلام فى تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام محل الكلام

قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسخن لايصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف مافيه والكل مختلف ههنا والاوضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المفهوم هذا

قوله لكنهما اختلفا بالبدائية والمنتهائية الخ) فان قلت هذا جار فى كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا فى الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لايتبدل لان اصلا فلا يصير العلو سفلا و بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لايمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمنة و يسرة وسيشير الشارح فى اثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفية واما المصطفوى فقد قيل من الا[illegible] المشهورة كالمرتضوى

القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان فى الماهية (ولا) عبرة ايضا (بوحدة ماله) الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الحجار نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك مافيه ومامنه وماالیه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقته) فلا فائدة فى اعتبار وحدته النوعية فى وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية فى وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (واختلاف العوارض) بالنوع (لا يوجب التنوع) فى المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها (ثالثها) الوحدة (الجنسية ومايعتبر فيها) من الوحدات (بعض مايعتبر فى) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له (وانما هو) وحدة (مافيه فقط فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة) فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) اجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التى تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة فى الكيف جنس هو فوق الحركة فى الكيفيات المحسوسة وهى جنس فوق الحركة فى المبصرات وهى جنس فوق الحركة فى الالوان وهكذا الى ان تنتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ❊ المقصد السابع ❊ الحركات منها) ماهى غير متضادة ومنها (ماهى متضادة وقد علمت) فى مباحث التقابل (ان لا تضاد الا بين الانواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لانها اجناس تجتمع فى موضوع واحد فى زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حينا) من الاحيان (فلا لماهياتها) اى ليس امتناعها من الاجتماع فى ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المختلفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المشاركة

❊ سيالكوتى ❊

الحوالة للاشارة الى انه غير مرضى عندنا سيجئ ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحققة فى كل حركة مستقيمة يخلف حركة اخرى فى المبدأ والمنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لا تضاد بينهما والاتصاف بالمبدأية والمنتهية فكيف يكون موجبا للتضاد وسيجئ تحقيقه **قوله** (بل هاتان الخ) اشار الى ان الحيثية تعليلية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالنوع من حيثية اخرى **قوله** (وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى مافيه ومامنه وما اليه امر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجيا كان مافيه وما اليه ومافيه مقوم ماهيتها فاختلافها يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف المحرك والمتحرك فانها تحتاج اليهما فى الوجود فى الشفاء فى الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الامور التى تقوم ماهيتها وبه ماهى فيه وايضا مامنه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة فى النوع **قوله** (فهو عارض للحركة ومقدار لها) اى يقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة اوساعتين فلا يرد ماقيل ان الحركة التى اعتبر فى اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدارا لها فانها حركة الفلك الاعظم **قوله** (فالحركة الواقعة فى كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون الحركات مقولة برأسها اوتكون داخلة فى احدى المقولات اوتكون الحركة فى كل مقولة عين تلك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه **قوله** (متحدة فى الجنس العالى) اراد بالعالى ما لا يكون فوقه جنس لا ما هو المشهور حتى يرد انه انما يثبت الاتحاد فى الجنس العالى اذا كانت تحت الاين اجناس ولم يثبت انما الثابت ان تحته انواعا بناء على الخط المستقيم والمستدير مختلفات بالماهية كما اشار اليه الشارح سابقا وبينه الشيخ فى الشفاء بكلام طويل فكذا الحركتان الواقعتان عليها ولذا لم يتعرض

قوله بل هاتان الحركتان متفقتان) فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفى الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعى باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك

قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضا لها فانها انما هى حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا خفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم واما اجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح فى بحث الزمان ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقا كما سيأتى وهذا التقدر هو المراد بالعروض ههنا

قوله فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية الخ) لا خفاء ان القول بان الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة مافيه جنسها انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما بان يكون مقوليتها على الاربع بالاشتراك اللفظى فلا يتحقق مطلق شامل اوبالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل بمثل مامر فى الوجود والثانى ذهب اليه الاكثرون متمسكا بان الحركة كمال اى وجود شئ لشئ من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة اولى او اقدم او اشد فى كونه حركة بل لو امكن ففى الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا عاليا لانا لا نم ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل مثلا هذا ثم ان فى الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالى وهو الحركة فى الاين غير ظاهر فليتأمل

قوله وان امتنع اجتماعهما حينا فلا لماهياتها) كالوقوف فى النمو فان الجسم حينئذ او تحرك فى الكيف او الوضع ولم يتحرك فى النمو لا يكون لاجل التضاد

فى الجنس الاخير (منها) اى من الحركات (فى الاستحالة كالتسود والتبيض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة فى الالوان ومتشاركان فى الموضوع وبينهما من الخلاف ماهو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك (وفى الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا فى الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال فى التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوز (وفى النقلة كالصاعدة والهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله (اذ لها) اى للحركة فى هذه المقولات الثلاث (فى كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها ❊ المقصد الثامن ❊ تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فان الصاعدة والهابطة ضدان) بلا شبهة (وان اتحد مافيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعنى وحدة مافيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل فى حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل فى حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر فى التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام فى الملخص والمذكور فى السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على مافى المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فى هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هى ان تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد فى الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة الحجر

❊ سيالكوتى ❊

الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الاين **قوله** (من ان الحركة المستديرة الخ) سواء كانت وضعية اواينية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مصادرة **قوله** (تضاد الحركات الخ) اى تضاد كل حركة مع اخرى ليس لاجل تضاد مافيه فقط لانه يوجد فى الصور بدون تضاد مافيه وكذا الحال فى المتحرك والمحرك بل تضاد كل حركة مع اخرى لاجل مافيه وما اليه واما كونه فى بعض المواد لاجل مامنه وما اليه وفى بعضها تضاد امور اخر فمجرد احتمال عقل لا يضر المقصود نعم لو تحقق التضاد فى مادة ما بدون تضاد ما فيه وما اليه يضر فما اورده صاحب التجريد من انه يجوز تعليل الواحد النوعى بعلل متعددة فيجوز ان يكون التضاد فى بعض الصور لتضاد مافيه وما اليه وفى بعض التضاد مافيه او المحرك او المتحرك انما يرد ان لو كان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لاجل الامور المذكورة فى بعض الصور على ثبوته فى جميع الصور لاجل تضاد مافيه وما اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد ما منه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر اولا **قوله** (وان فرض وحدة الطريق) بان يكون الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة وبالجملة هى المتوسطات باعيانها كما ان المسافة فى النزول هى المسافة فى الصعود كذا فى الشفاء **قوله** (تنتهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى ولا بد فى تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى **قوله** (فلا تكون حركة الحجر الخ) فيه ان كلا الحركتين

قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها) بيان لما الذى هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما الذى هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فالاستدارة هى التى بسببها لم يجر فى الوصفية تضاد كما سيظهر

قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد مافيه) اعترض عليه بانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها فتحقق المعلول فى صورة بدون مايدعى عليته لا يدل على المدعى وهو عدم عليته مطلقا لجواز تحققه فى تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا ظهر ما فى تعليل انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفى تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس تضاد مافيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلى لا يستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر فى الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتأمل

قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هى العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءا من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها ههنا وان كانت جزءا من العلة التامة

قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولالتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان) مع ان المحرك واحد (ولالتضاد الزمان فانه لاتضاد فيه) اى فى الزمان (اذلاتنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية فى الماهية (ولايمكن توارده) اى توارد الزمان (على موضوع) واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل ولالتضاد الزمان لانه لاتضاد فيه ولكونه (عارضا) للحركة (وتضاد العوارض لايوجب تضاد المعروضات) فلوفرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات (ولاللحصول) اى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هى مبادى الحركات ونهاياتها (لانه) اى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل قبلها) ويعدم عندها (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلوكان تضادها لاجل الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من الاطراف واليها اعنى (بحسب ما منه و) ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) اى من حيث انهما متضادان اعنى ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدائين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لاتضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لاتضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذلابد من اعتباره (فانهما) اى ما منه وما اليه فى الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهياهما (اودونه) اى دون التضاد (كالسواد والحمرة) فانهما متخالفان بالماهية بلاتضاد لعدم التباعد فى الغاية فلاتضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها (او بالعرض) اى يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا (كالمركز والمحيط لانهما جزآن) اى نقطتان (من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللآخر انه غاية البعد عنه) وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين (مع تساويهما فى الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد وبينهما

❊ سيالكوتى ❊

متوجهان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فبينهما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف الصعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط **قوله** (بين الحركات الموجودة تضاد) اى حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان الحركات حال الوصول الى المنتهى موجودة فى ازمنتها متصفة بالتضاد فى تلك الحال نعم انها غير موصوفة بالتضاد فى اثناء المسافة لعدم وجودها بتمامها فالصواب ان يعلل عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف بانه لاتعلق الحركات بذلك الحصول فكيف يعلل تضادها **قوله** (اعنى بحسب ما منه الخ) ليس التضاد لاجل التوجه من الاطراف واليها من حيث انها اطراف ونهايات لبعد اذليس ذلك مما لايتعلق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة وما اليه ولاكونها ما منه كيف ما اتفق بل من حيث انها متضادان مثلا بعد المركز والمحيط ليست من حيث كونهما طرفين لبعد اومن حيث كون احدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة والهابطة اذلاتعلق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله كذلك ظرف مستقر وقع حالا اى التوجه من الاطراف واليها من حيث اتوجه فى الضدين فقول الشارح من حيث انهما متضادان بيان لحاصل المعنى **قوله** (وصار تضادهما بالعرض سببا الخ) ولا استبعاد فى كون التضاد بين الشيئين بالعرض موجبا للتضاد بين الشيئين

قوله مع انهم صرحوا بخلافه) اى صرحوا بالتضاد الحقيق وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والافيجوز ان يحمل على التضاد المشهورى ولامنافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذلا حركة حينئذ من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل

قوله لان حركة الحجر الخ) لان المحرك جسم ولاتضاد فيه بالذات اذلاموضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو

قوله ولايمكن توارده) لانه اما على سبيل التعاقب اوعلى سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زمانا ولايتصور للزمان زمان

قوله من جسم بسيط) اى يحددهما جسم بسيط لانهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته

قوله وباعتبار هذين العارضين الخ) فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لايوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لايوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض اوما يتعلق به فلااستبعاد وههنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين اعنى الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين فى جهتين متقابلتين وقد يقال لاتضاد فى الحركة المستقيمة الابين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لايختلفان اصلا) اى لايختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولابحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار احدهما مبدأ) لحركة (والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة الاولى اذلاتضاد بين المبدائين ولابين المنتهيين لابالذات ولابالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما ننبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس مامر فى الصاعدة والهابطة قلت لاشك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلايكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى اتصاف

❊ سيالكوتى ❊

بالذات اذلايجوز ان يكون العارض امرا داخلا فى جوهر هذين الشيئين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعليهما وهو الاسخان والتبريد الصادر ان منهما يتضاعدان بالذات وكذا الحال فى الحركة فانها تتعلق بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها مفارقة وقصد فحقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل وان كان المبدئية والمنتهية عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء **قوله** (وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار وبالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدأيهما ومنتهاهما فان الجهتين وان كانت مبدئين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهم بينهما غاية الخلاف بحيث لايمكن ان يصير احداهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانهما قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تبدل اليمين الى اليسار **قوله** (بين مفهومى المبدأ والمنتهى الخ) قال فى الشفاء فى بيان الحركة التى من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتى بالعكس والقوس واحد بعينها لاتكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لاجل المبدئية والمنتهية بل لاجل انهما مبدأ ومنتهى حركة ولاكيف ما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لاتكون مبدأ هما هو بعينه منتهاها فى استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولاالمنتهى مبدأ فذلك هو الذى لايجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان اللتين على القوس الواحدة لاتتضادان لان الحركة على تلك القوس لايعرض لها من حيث الحركة قوسية ان يكون مبدؤها غير منتهاها مغايرة ذاتية بل يعرض ذلك لقطع العرض ووقوف يتفق ولولاذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهى حركة واحدة متصلة لارجوع فيها الى المنتهى ويعلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين فى مسافة واحدة فان حصول المبدأ منتهى فيها بحسب الفرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والهابطة فان تغاير المبدأ فيها ذاتية لايجعل الاستمرار فيهما المبدأ منتهى ولاالمبدأ منتهى **قوله** (يتأخر عنه الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهى له **قوله** (فلايكون تضاد هذين العارضين الى آخره) لان المتأخر لايكون علة المتقدم ولكن الكلام فى تقدم التضاد على هذين العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال الوصول الى الطرف وهو حال الاتصاف بالمبدئية والمنتهية وهذا المعنى ما فى الشرح الجديد للتجريد من ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولااستبعاد فى ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر **قوله** (بخلاف القرب الخ) هذا مخالف لما فى الشفاء من ان الحركات المتضادة هى التى تقابل اطرافها وانما يتصور على وجهين احدهما ان يكون اطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقى فى ذواتها مثل السواد والبياض والثانى ان لايتقابل اطرافها فى ذواتها وماهياتها بل لامر خارج . هذا يتصور

قوله ولا بحسب عارض لازم) لفظ اللازم يشعر بان التضاد فى القسم الثانى انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لاتضاد فى الحركة المستقيمة الابين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لاشك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذى يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يكفى فى تضاد الحركة ولوكان مفارقا اللهم الا ان يبنى كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء

قوله قلت لاشك الخ) قيل عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد فى ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر وجوابه ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية للمنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه فى تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول فى الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الابالذات ولايعقل علية المتأخر للمتقدم فتأمل

احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قديكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل واما منتهى كذلك (و) قديكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما فى الحركة المستديرة فان اى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هى بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) اى فى الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بعرض من موازاة اوفرض اوغير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفى لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم فى الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض فى المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلابد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ﴿ تنبيه ﴾ (المبدأ والمنتهى) اى هذان المفهومان العارضان لا ذاتا هما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره (واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه) اى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له و بالعكس) لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية اونهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف (فان قيل

﴿ سيالكوتى ﴾

من جهتين احداهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفى المسافة المتصلة بين السماء والارض هما قطبان او مكانان وطباع النقطين ومكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لامر خارج وذلك الامر اما غير متعلق النسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الى الحركة فبان يكون احد الطرفين فى غاية القرب والطرف الثانى فى غاية البعد فيكون طرفا منه لزمه ان كان علوا وآخر لزمه ان كان سفلا واما المتعلق بالنسبة الى الحركات فمثل ان يكون احد الطرفين عرض له مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فانه صريح فى ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه وما اليه فيهما مضادا ومخالفا للآخر فى المبدئية والمنتهية لا باعتبار انه فى غاية القرب اوفى غاية البعد فانه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلا عن ان يكون موجبا للتضاد **قوله** (وههنا بحث الخ) مقصودا لقائل انه اذا فرض ابتداء المستديرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدأ والمنتهى بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدأها ومنتهاها النقطة حتى يرد ماذكره الشارح **قوله** (اذا نسب احدهما الى آخر بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيجئ انه لا يتصور فى حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا وقدمر منقولا فى الشفاء انه لم يكن تضاد بين المبدأ

قوله كانا متضايفين له) ظاهر العبارة ان يقول متضايفين له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

قد يكون جسم واحد (مبدأ) لحركة (ومنتهى) لها ايضا (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما فى موضوع واحد (قلت هما) اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة فى الاجسام (ولا يكون طرف) واحد (مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض وفى زمانين) اذ لا يتصور فى حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين فى آن واحد فهى وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان فى الاعتبار وذلك كاف لها فى كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التأمل فى مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه ﴿ فرع ﴾ على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة لا تضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وتر لقسى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع هى المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدائها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر فى مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسى ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشئ منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة فى المستديرات فتكون هى من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود فى الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم

﴿ سيالكوتى ﴾

والمنتهى لاجل المبدئية والمنتهية الخ **قوله** (قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهاها فى جسم واحد كذا فى الشفاء **قوله** (قلت هما الخ) خلاصته ان الاضداد لا تجتمع فى موضعها القريب والجسم ليس قريبا للمبدأ والمنتهى بل موضوعه الطرف كما ان السواد والبياض يجتمعان فى جسم ولا يجتمعان فى الموضوع القريب **قوله** (لا تضاد الحركة المستديرة) اى اللغوية اعنى المنحنية واما المستديرة الاصطلاحية اعنى الوضعية فقد عرفت انه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل وبعد الفرض يكون المبدأ والمنتهى متحدا فلا يوصف بالتضاد اصلا **قوله** (سبب الخ) بان يكون مبدأ احدى الحركتين منتهى لآخر وبالعكس لتحقق الخلاف بينهما كما فى الصاعدة والهابطة بخلاف ما اذا كان مبدأهما ومنتهاهما متغايرين فانهما كانا متعددتين بدون الخلاف **قوله** (وذلك باطل الخ) اى التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع انه لا تضاد بينهما **قوله** (وايضا كل قوس) قيل القوس الذى يفرض على محدب الفلك الاعلى لا يمكن فرض ما هو اعظم منها فيكون الحركة عليها ضدا للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ما هو اعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى اعظم مما هو عليه كما مر فى مبحث الحركة لا بد ان يكون احدى الجهتين فى غاية البعد من الاخرى لان كل منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى اعظم مما عليه **قوله** (فتكون هى من حيث طبيعتها الخ) فلا يلزم ان يكون لشئ واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون ما هو اكثر تحدبا اولى بالضدية **قوله** (للاستدارة المجردة) اى المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل فى المبدأ والمنتهى المخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهاها وكل ما هو يفرض ضدا كان ما هو اكثر تحدبا اولى به فلا يكون شئ منها اولى **قوله** (ولما امتنع الخ) وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضدا للمستقيمة اذ لابد فى الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد واذا لم يقع المستديرة

قوله وايضا كل قوس تفرض الخ) فيه بحث لان القوس التى يوترها المستقيم المذكور من القطعة التى هى على محدب الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان يوجد فى الخارج من القسى المذكورة فهى فى غاية الخلاف فهى بالمضادة اولى من غيرها

قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ) هذا رد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة

فى الموضوع فلا يكون ضداله (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذى ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلوكان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان (طرفى مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اى لقسى (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسى غير متناهية فى طرفين فلوكانت المستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هى المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن فى النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى لا على التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما فى الانحدار مثل فعل الآخر اعنى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ما ذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما فى نصفين متباداين كانتا متماثلتين متحدتين فى المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضادين المبدائين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان لا اختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر فى الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات ❁ المقصد التاسع ❁ الحركة ليست كما بالذات) فانها

❁ سيالكوتى ❁

موجودا على موضوع المستقيمة **قوله** (لان طرفى مستديرة الخ) هذا الدليل اخص من المدعى لانه لا يجرى فى المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهى معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولا من الشفاء **قوله** (واما الحركة الى التوالى الخ) دفع لما يتراءى من كون هاتين الحركتين متضادتين **قوله** (لا يخفى الخ) مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يفعل كل منهما فعل الآخر ويتحد غايتهما وانما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدئهما ومنتهاه مخالفا للاخرى وذلك مغايرة اعتبارية لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولا من الشفاء **قوله** (وان كانا مفروضين) قد عرفت ان تغاير المبدأ والمنتهى بالعرض لا يصحح التضاد بينهما ولا بد فى تضاد الحركات من تضادهما بالذات او باعتبار عارض لازم كما فى الصاعدة والهابطة **قوله** (وذكر فى الملخص الخ) فيه بحث لان الكلام فى التضاد الحقيقى المعتبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون فى الحركات بسبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع فى انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة والمستديرة وبين المستديرات ام لا فالنزاع معنوى **قوله** (امورا موجودة الخ)

قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها) فان قلت الاطراف متحدة فى المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوى مبنى على المغايرة الاعتبارية

قوله للتضاد بين المبدأين والمنتهيين) اى باعتبار المبدئية والمنتهية وان كان ذاتاهما متحدين بالماهية

قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات) فيه بحث لان ما منه وما اليه فى المستديرة المذكورة فى تقدم موجودان متضادان باعتبار العرض كما فى المستقيمة اللهم الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن فحينئذ يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهى فى هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشاؤه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات ايضا وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتأمل

من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هى كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام ❁ الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها ❁ الثانى بحسب الزمان لانه عارض لها) فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما فى المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة فى انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كمحلها (فاذا عرض له) اى للجسم (انفصال) خارجى (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضى والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور فى الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهى اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هى اجزاء لمكان الكل فهى غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة ❁ المقصد العاشر ❁ ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) اى تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر (اولا) بل تكون الحركة حاصلة فى شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ (والثانى) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبى فى هذا المثال نظر لان الحركة هى الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه فى الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة فى الاجسام المتنقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن (الاول) يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية

❁ سيالكوتى ❁

فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لهما بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما **قوله** (انما يتصور فى الحركة الاينية) بناء على ان الاين لكونه عبارة عن الحصول فى المكان يستدعى المسافة بخلاف الحركة فى المقولات الاخر فانها لا تقتضى الا وجود المقولة التى تقع فيها الحركة واما المبدأ الذى ينطبق بهذه الحركة عليه فلا **قوله** (اما متصلة) اى فى الاجسام البسيطة او متماسة اى فى الاجسام المركبة **قوله** (فهى اما ان لا تفارق امكنتها اصلا) اى على تقدير كونهما متماسة **قوله** (فلا تكون متحركة) بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض امكنتها **قوله** (اذ لا توجه فى الراكب) ان اريد بالتوجه ميل الكل الى جهة وقصدها فهو متحقق فى الراكب وان اريد به مبدأ التغيير فليس بمتحقق فيه والظاهر هو الثانى لان انتقال المكان بدون ان يكون مبدأ التغيير فى المتمكن ليست بحركة **قوله** (فى الاجسام المتنقلة) اى من مكان الى مكان او من وضع الى وضع او من كيف الى كيف او من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها

قوله انما يتصور فى الحركة الاينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلو اريد بالمسافة ما فيه الحركة يجرى الانقسام بحسبها فى الاقسام الاربعة

قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق فى مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه

قوله وقد لا يكون كالصور) اى كالصور النوعية كما دل عليه كلامه فى حاشية التجريد حيث قال لا شك ان المعروض الحقيقى للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر ممتد فى الجهات الثلاث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهى متحركة بهاتين الحركتين تبعا او بالعرض والمعروض الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهى متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بهما على سبيل التبع وبالعرض

وتقسيم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (امّا ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهى الحركة القسرية او) يكون مبدأ الحركة (فيه امام الشعور) اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهى) الحركة (الارادية اولا) مع الشعور (وهى) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة) اى حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كامر في مباحث الميل والحركة النباتية (او) جعل الحركة الطبيعية هى (التى على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان تكون بارادة وهى الحركة الفلكية اولا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهى الحركة الارادية الحيوانية اولا مع شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض ﴿ المقصد الحادى عشر الحركة ﴾ اذا قيست الى حركة آخر فهى (اما سريعة وهى التى تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (فى زمان اقل من زمانها ، يلزمها) اى الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اى المسافة التى مقدارها اكثر (فى الزمان (المساوى) يعنى انه اذا فرض تساوى الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة والذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها المسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهى التى بالعكس فتقطع المساوى) من المسافة (فى) زمان (الاكثر او) تقطع (الاقل) من المسافة (فى الزمان (المساوى) ومن بما قطعت مسافة اقل فى الزمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) اى ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (والا لم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سريعة جدا (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) فى القلة والكثرة (فاذا عدا الفرس اشد عدو) كما اذا قدر انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت فى المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به

﴿ سيالكوتى ﴾

كما وهم فان المقدار انما يحصل الصورة الجسمية اولا وبالذات كما حقق فى محله **قوله** (اما ان يكون) فى غيره هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة القسرية هو القاسر واما على التحقيق فيقال مبدأ الحركة ما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن ان يقال معنى كونه مبدأ الحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما يحصل الصورة الجسمية اولا بالذات كما حقق فى محله **قوله** (اوان يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة فيه انه مستفادا منه تلك الحركة كالانسان الساقط من العلو طبيعة لان مبدأ الحركة فى الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة **قوله** (على نهج واحد) لا يختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر الى المبدأ **قوله** (اذا قيست الخ) اشارة الى ان الحركة فى نفسها لا تتصف بالسرعة والبطء **قوله** (فخاصة قاصرة الخ) قيل فيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة و يلزمها قطعها فى زمانه اقصر مسافة ثم لان الزيادة على اصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة ولا لزم الجزء وقطعها فى زمان اقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التى اعتبر فى مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلا شبهة **قوله** (بنسبة غير قليلة) اى بنسبة لا يمكن توصيفها بالقلة

قوله اما ان يكون مبدأ الحركة فى غيره الخ) فان قيل فعلى رأى من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا

قوله ومنهم من قسم الخ) بناء على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة النبض منها

قوله فهى اما سريعة واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهى المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتى والمساواة صفة للمقدار اولا وبالذات

قوله فخاصة قاصرة) لان السريعة التى تقطع المسافة المساوية فى زمان اقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها فى زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطئ التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها فى زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا يتجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء فحينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة فى الزمان المساوى اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل فى الزمان المساوى خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها الا بطيئة لا يتصور ابطأ منها حتى يكون هى اسرع بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع فى جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطئ يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقصر فليفرض انها نصف مسافة السريعة فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وانت خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم اصول الفلاسفة ٢

(ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) اى سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لان عدد سكناته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) اى زيادة حركة المحدد على حركاته (الف الف مرة) فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة القاهرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين) المتخالفتين بالسرعة والبطء وهى ستة (كما ستنتهى النوبة اليه) اى الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصرا فى تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا ومنها) اى من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كانت الشمس فى افقها الشرقى وقع الظل فى الجانب الغربى) طويلا (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) اى اذا ارتفع (الشمس) مقدارا (ان وقف الظل) ولم ينتقص اصلا (جاز) ذلك (فى الثانى والثالث فيجوز) حينئذ (ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كما تحركت الشمس جزأ لم يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين فى المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (اقل) من الحركة الارتفاعية فى المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون (فثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن) المضايقة فى قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز فى الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هى الفاضية بعدمها) اى عدم هذه الحالة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها عندنا وهى) اى حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فحكمهم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اى ومما ذكرنا فى دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها وكذا الحركة) يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون فى بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر فى حيز ويسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون (تنبيه * الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و بطيئة) بالنسبة (الى اخرى) مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) اى السرعة والبطء (قابلان للاشتداد والتنقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطء

﴿ سيالكوتى ﴾

لان فرع احاطة الوهم بتلك النسبة **قوله** (اذا ارتفع) اشارة الى ان كلما غير واقع فى موقعه لانه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا **قوله** (لان جميع الممكنات الخ) اخذ ما الايعنى وهو بلا وجوب ولا ايجاب وترك ما يعنى وهو قيد ابتداء من غير توقف على شئ فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبنى عليه **قوله** (والعادة هى الفاضية الخ) بيان لمنشاء توهم الاستحالة بانه ناش من جريان العادة بدون حركتين مع الاخرى وباقى كلام المتن والشرح اعادة لما سبق لا حاجة اليه فى اتمام

٢ كما مرت اليه الاشارة من الشارح فى بحث الخلاء

قوله لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته) قد يجاب بان السكون عندنا عدمى فلا نحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمى زيد واقطعيته وليس ابعد منه ان يدرك حينئذ سكون الفرس التى يعدو اشد عدو فى الزمان المتطاول فى مكان واحد

قوله مبنى على بحث الجزء) فمن اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه

قوله اى اذا ارتفع) فسر سور الكلية اعنى كلما باداة الاهمال وهى اذا لئلا يستدرك قوله جاز ذلك فى الثانى والثالث اذ لو ابقى على ظاهره لدخل الوقوف فى الثانى والثالث فى الفرض المذكور

قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق

قوله ويمكن المضايقة الخ) اى المضايقة فى بطلان التالى لا فى الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة فى الدليل الشرطى بتمامه

فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لاتقبل الاشتداد والتنقص ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ قال الحكماء علة البطء امافى) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذى فى المسافة (فكلما كان قوامه اغلظ كان اشدممانعة) للطبيعة واقوى فى اقتضاء بطء الحركة (كالماءمع الهواء) فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء (واما فى) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة) اما وحدها (و) ذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقدارا (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (اكبر واعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (اشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطء (وان اتحد المخروق) والقاسر والمحرك الارادى ومن ثمه كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق احدهما كثيرا والآخر اقل فتعادلا) يعنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة الاكبر ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ ذهب بعض الحكماء) كارسطو واتباعه (والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا) فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما (و) محصول ماذكروه (ان كل حركة مستقيمة تنتهى) البتة (الى سكون) وذلك (لانها لاتذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى) اذ لو كان زمانيا فى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لاكله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الثانى و يعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لايكون منقسما فى ذلك الامتداد والالم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آنى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) اى هو ايضا موجود

﴿ سيالكوتى ﴾

الجواب الا انه تركه لتألف النفس به و يزول عنه الاستبعاد الوهمى الناشى من جريان العادة **قوله** (كالسهم المرمى الخ) مثال ممانعة المخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والمخروق معا كما وهم واعترض بان ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المتحرك والمحرك فى المثالين فان مثال الممانعتين يحصل من جمع المثالين **قوله** (بين كل حركتين مستقيمتين) اى الاثنتين سواء كانتا على الخط المستقيم او المنحنى والتخصيص بالاثنتين بناء على ان اتفاق الجبائى انما هو فيهما كما يدل عليه دليله واما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق اليه الدليل فى الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شئ عنه واليه الحركة فيكون لاحداهما غاية وللاخرى مبدأ كنقطة هى طرف مسافة وكيفية هى نهاية حركة ومقدارا وغيرذلك فان قوما جوزوا هذا لا بل قوما لم يجوزوا **قوله** (ومحصول ماذكروه الخ) لايخفى ان هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسئلة تناهى الابعاد من التأويل بان يقال ان المقصود مماذكروه ثبوت هذه الكلية بضم تناهى الابعاد يتوسل بتلك الكلية الى ان الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية **قوله** (والاظهر ان يقال الخ)

قوله لان الفصول لاتقابل الاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من ان الذاتى لايكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر منا الاشارة اليه فى بحث الوجود

قوله فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب فى البطء نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جسما فى الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء فان علة البطء ههنا لاتعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ماذكرناه وهو الارادة

قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته) فى هذين المثالين نظر لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم اكبر رمى فى الماء واصغر رمى فى الهواء فان الاول ابطأ من الثانى وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان فى حركة السهم المرمى تارة فى الماء لا على صوب المركز بطأ بالقياس الى المرمى فى الخلاء على صوبه وكذا القياس فى المرمى فى الهواء وعلة هذا البطء ممانعة المخروق والطبيعة واما فى المرمى فى الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة بطئية المرمى فى الماء بالقياس الى المرمى فى الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ماذكر ثم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرمى فى الخلاء باطل وايضا يلغو فرض رميهما بقوة واحدة

قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا) قد اشير فى اوائل المقصد الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لايختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل يعم غيرها و بهذا ابطل المصنف وقوع الحركة فى مقولة ان ينفعل كما مر هناك

قوله واكثر المتكلمين من المعتزلة) سياق كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفى بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتى ولهذا قيد ههنا اكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة ٢

فى ذلك الآن مع حدوثه فى آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آنى) كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آنى) اى حادث فى آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لاتتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لاحركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول فى آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع فى آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلم لايجوز ان يكون) آن واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء زمان لاينقسم) ذلك الجزء (فانتم لاتقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (فولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هى ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له فى آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه و بين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع فى جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما فى آن مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التى اوردها ابن سينا

﴿ سيالكوتى ﴾

لان السابق يرد عليه ان الوصول اذا فرض زمانيا يكون حاصلا فى مجموع النصفين لا فى كل واحد منهما فالترديد لامعنى له فلا بد من التعرض بعد انقسام الحد الذى اليه الوصول حتى لايكون الوصول فى مجموع النصفين و بعد التعرض لذلك لاحاجة الى الترديد المذكور **قوله** (والرجوع) لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الاين وفيه مافيه **قوله** (فيلزم تركب المسافة) وتفصيله فى حواشى الشارح على شرح حكمة العين **قوله** (فهو سكون) وعلة السكون لكونه عدميا يكفيه انتفاء علة الحركة اذ علة امتناع تتالى الآنين وما قيل ان علته الميل القسرى فانه كما افاد قوة التحريك الى حد معين افاد قوة التسكين وفيه بحث لان الميل الذى هو المدافعة او مبدأ المدافعة كيف يكون علة للسكون **قوله** (وابطلها الخ) ونقض بان هذه الحجة بعينها جارية فى الحدود المفروضة فى المسافة التى تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع اوسببها **قوله** (يكون بينه و بين الخ) بناء على ان الحركة ليس له اول حدوث اذ لايوجد الا فى زمان والا بعد زمان اذ هى مقتضية لاين كم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدما وتأخرا زمانيا **قوله** (فوجب ان يكون كل منهما فى آن) فيه بحث لان الموجب لحركة المفارقة لايمكن ان يكون آنيا والا لزم وقوع الحركة فى الآن وان اراد بايجابه لها انها تحصيل بعد فلا تخلف فلا نسلم ان اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات

٢ **قوله** والاظهر ان يقال الخ) واما ماذكره اولا فيرد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثانى ومنعنا ان الوصول فى الزمان الثانى بل فى مجموعه وان اردت الوصول الناقص او اعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذى كلامنا فيه

قوله لزم تتالى الآنات) اجاب عنه الكاتبى بما حاصله ان لزوم تتالى الآنات فى الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الآن موجودا فى الخارج وهو ممنوع ولزومه فى الذهن مسلم لكن استحالته ممنوعة انما المستحيل تتالى الآنات فى الخارج ورده الشارح بانه اذا تتالى آنان فى الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لاينقسمان اصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون الجزآن فى المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة الانقسام فى الخارج ممنوع فكذا تركبه منها فى الذهن لايقال اذا لم يكن الآن موجودا فى الخارج لايكون مجموع الآنين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ماذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالى الآنين يكون ذلك المجموع زمانا و الزمان سواء كان موجودا او موهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعا

قوله فيلزم تركب المسافة ايضا منها) واما اذا تحقق الآن ولم تتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا لان ثبوت النقطة لايستلزم الجزء وكون الخط متألفا من النقاط يستلزمه

قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضى الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لايلائمها لانه فى الحيز القريب بل الميل القسرى كما افاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين فى ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون فى ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلا ومدافعة الى جهة السفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخارى الاشبه ان هذا السكون قسرى والقاسر امتناع تتالى الآنات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة ٢

واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تتالى الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لاشك ان الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب ٢ الاعتماد (اللازم) اذ الحادث اقوى من الباقى (فيصعد) الاعتماد المجتلب فى الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (.لاشك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبية الى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والالزم الترجيح بلا مرجح) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر فى مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا فى انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) فى الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف فى الجو بمصادمة الخردلة (وقد يجاب بان الخردلة

﴿ سيالكوتى ﴾

للايصال والنجدة فى زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة واخذ الميل فى الاستدلال فيما يفيد لدفع الشبهة مالم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميلين فى آن واحد والتحقيق ان العلة الموصولة الى الحد ليس ميل موجودة حال الايصال فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يوجد الا آنا فاذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لا يكفى انتفاء الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثانى يوجد فى انه اول حدوث وهيولى ذلك الاول موجودة اذ ليس وجودا متعلقا بالزمان كالحركة حتى لا يكون له اول حدوث والآن الذى فيه آخر وجود الميل الاول ليس عين الاول الذى فيه اول وجود الميل الثانى لان الشئ لا يكون فى طبيعة ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه تقتضى ان تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذن ان آخر الميل الاول غير اول الميل الثانى فهما سكون هذا خلاصة ما فى الشفاء تعدية من النظرية ولا يخفى انه لا حاجة فى هذا البيان الى اثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى انه لا توجد الا فى آن وان اجتماع الميلين محال وان المعنى المراد اعنى العلة الموجدة لا يمكن ان تكون ... ا وانه لا يمكن ان يكون زمانيا بمعنى ان يكون وجوده متعلقا بالزمان وان كان زمانيا بمعنى ان يوجد فى الآن فاندفع جميع الاجوبة فخذ ما اعطينا وكن من الشاكرين **قوله** (وعند التعادل يجب السكون) وهو كون ثان فى مكان اول لان اعتماد المجتلب حال غلبة احدث له كونا فى مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين فحصل فى ذلك المكان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح فما قيل لو سلم التعادل فهو حاصل فى آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ **قوله** (فلاشك انه ينزل الحجر الخ) يمكن ان يقال ان الخردلة بعد الملاقات ترجع بحركة عرضية فانها ملاصقة للجبل ينزل بالجبر بمتابعة الميل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيين كما يرشد اليه الدليل **قوله** (لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الخردلة فى الجبل من غير التداخل بتكاثف الجبل بتخلخله فلا يلزم سكون الجبل فى الجو واما ما قيل انه يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذى تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاثف الجسم وتخلخله لا يقتضى لحركة

٢ الخلاء وغيرها كثيرا ما تقتضى امورا استبعدها العقل

قوله وابطلها ابن سينا الخ) قيل ويرد عليه ايضا انه يلزم على هذا تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى فى المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون فى الفلكيات

قوله ثم انه تام الحجة الخ) وقد يجاب عنها بان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدى كثير نفع لتوجه الاستدلال حينئذ بالنظر الى آنى حدوث الشرطين نعم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فليتأمل

قوله فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين) بل هو واقع كما فى الحجر المرمى الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وميلا قسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى فى حركة الكم والكيف فان الحركة التى فيهما غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الابهرى فى شرحه

قوله والجواب عنه ان الجبائى الخ) وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزوم التعادل فليكن فى آن الوصول لا فى زمان بين آنى الوصول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى

قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذى يدفع بالخردلة فى حيز سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة فى ضمن حركة الكل فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل فى هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المفروض الجزئية وايضا قلنا ان نفرض الجبل من مركب له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل فى الاستحالة

لانصادم الجبل) ولا يماسه فى الصورة المفروضة (بل ترجع بريحه) فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذى ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذى هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لا سكون) بين الحركتين (اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتلب فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائى على اصله) فيقول (لا نسلم انه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (فى) مباحث (الاعتماد)

﴿ المرصد الخامس فى الاضافة ﴾

جعل المرصد الرابع فى المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبى المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة فى مرصد على حدة واكتفى فى سائر النسب بما مضى فى صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وفيه مقاصد) خمسة ﴿ الاول الابوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) اى ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر (وهى الاضافة التى تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ﴿ تنبيه ﴾ قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك) اى هى بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم فى تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير ولا يتم تعقله الا بتعقل الغير)

﴿ سيالكوتى ﴾

اجزئه **قوله** (بل ترجع بريحه الخ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رمى سهم الى الجبل الساقط فانه يلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التخمين لا دليل على وقوعه **قوله** (جعل المرصد الرابع الخ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فان اللائق ادراج الاضافة فى المرصد الرابع او جعله منعقدا لمباحث الاين والامر بين لانه لا يجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها واذا لم يتعرض لسوء الترتيب جرى بالقياس الى نسبة اخرى والمراد بالغير الغير المخصوص كما مر فى تعريفها **قوله** (العارض وحده) اى من غير اعتبار المعروض شطرا وكذا الثانى والقرينة مقابلتها للمجموع المركب منهما **قوله** (اى هى بحيث الخ) فعبارة المتن اما على حذف المضاف اى لمزوما للوازم البينة مثل الغير فى لزوم تعلقها لتعلق الملزومات **قوله** (من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان اراد انه بعض حقيقته فتعقل الغير على ان من تبعيضه يلزم توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان اراد انه ناش من تعقل حقيقة الغير يرد عليه ان لوازم الماهية كذلك وكذا فى قوله لا يتم تعقله الا بتعقل حمل الباء على السببية يلزم التقدم وان حمل على الملابسة والملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة فالعبارة غير وافية ببيان المراد والجواب ان المراد من تتمة تعقل الغير معه يكون ذلك بازائه وان الباقى قوله الا بتعقل الغير بمعنى مع وتفصيله ما فى المباحث المشرقية موافقا للشفاء ان معنى كون الماهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية بحيث تخرج تعقلها الى تعقل شئ خارج عنها ولا كيف كان فان الملزومات اذا تصورات تصور معها ان ماهية الملزومات غير معقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التى هى الموضوعات او الملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على اللوازم وامتناع كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول المحتاج الى تعقل غيره

قوله بل ترجع بريحه) فان قلت قد يشاهد ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل فى حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل

قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه ايماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله ان يجعل المرصد الرابع فصلين الاول فى مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثانى فى الاضافة

قوله ولا حقيقة لها الخ) اى ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقى حقيقة الا ما ذكر والا فلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

قوله ويقال لذات الاب المفروضة الخ) قال الشارح فى حواشى حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض والفرق بينه وبين المشهورى الآخر ان العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهنالك بالعكس فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والالم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهورى هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه وتمام تحقيقه فى تلك الحواشى

قوله وهذان يسميان مضافا مشهوريا) قال فى شرح المقاصد ما وقع فى المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ما هو قانون اللغة

قوله اى هى بحيث يلزم الخ) مقتضى السياق ان يقال فان الملزومات البينة اللوازم كذلك فاشار الشارح الى التوجيه بما ذكره الابهرى من ان لفظة ذلك اشارة الى تعقل الغير لا الى المجموع ولك ان تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف اى لمزومات اللوازم

اى هو فى حد نفسه بحيث لايتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) بقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقى والقسم الثانى من المشهورى اعنى المركب) واما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة (فلواردنا تخصيصه بالحقيقى قلنا ما لامفهوم له الامعقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذى تحققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا ﴿ المقصد الثانى للمضاف خواص) اى خاصتان (الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن اوفى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) احدهما فى احدهما (عدم الآخر فيه (فان قيل فاقولك فى المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزمانى لاوجودله بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتأخر الزمانى وكذا المتأخر لاوجودله مع وجود المتقدم (قلنا لاوجود للحقيقى منهما الافى الذهن) فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن (وهما معافيه) فالتكافؤ بين الحقيقين وكذا بين المشهورين المعتبرين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا اخذا وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه ٭ الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ فى النسبة و يعبر عنه) اى عن التكافؤ فى النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو ان يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هومضافا اليه) يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا (فكما ان الاب ابو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى اعنى المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلانسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذلامعنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذالم يكن له) اى للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذا مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولايقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اى المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط فى معرفة طريق الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاى وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو

﴿ سيالكوتى ﴾

لايتقرر فى الذهن ولافى الخارج الالاجل وجود ذلك الغير بازائه **قوله** (اى هو فى حد نفسه الخ) بخلاف القسم الاول من المضاف المشهورى فانه ليس فى حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه واذا قيد ذلك الغير الخ وانما يقصد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معنى كونه معقولا بالقياس الى الغير **قوله** (على الوجه الذى تحققته) وهو ان يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه **قوله** (من حيث كان الخ) اى من حيث كان كل واحد منها مضافا الى صاحبه فلاوجه لابراز الضمير **قوله** (اشارة الى ذلك) لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية اخرى سوى كونه مضافا الى صاحبه وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقى فانه لاماهية له سوى

قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة) وانما لم يقيد المصنف ههنا اعتمادا على مامر فى المرصد الاول من هذا الموقف

قوله فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الاعراض لاكلا ولابعضا فلاضير فى عدم صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

قوله وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه) هذا يشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهورى بالمعنى الآخر وهو مقتضى السوق ايضا لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانفكاك فى التعقل ههنا ايضا ظاهر بل فى الخارج ايضا اذا كان عاله وجود فيه اللهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هى والتنبيه على ماذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاول فتأمل

قوله وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك) اى الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان فى قيد الحيثية اشارة الى ان فى كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير حيثية الاضافة والالغا هذا القيد وهذا انما يظهر فى المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقى فلاشئ فيه غير جهة الاضافة اذلاحقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه) مثلا اذا رفعت من الابن كونه حيوانا وانسانا اوماشئت من الاوصاف واثبت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هى بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد اوعلى اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين عايدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا اومركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا ﴿ المقصد الثالث ﴾ الاضافة لاتستقل بوجودها) اى ليس لها وجود منفرد اى تصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء (فيكون تحصلها) وتخصصها (بتخصص لحوقها للغير) وتخصصه (و يفهم ذلك) اى تحصلها تبعا للحوق (فتارة يؤخذ الملحوق والاضافة معا) فتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة تؤخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشئ واحد مفيد) عارض اذلك للحوق (وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة (فى الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فهذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة) لطابقة تحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة (ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان اونوعيا (و يلزمه) بسبب استلزام نقض اللازم نقيض الملزوم (انها اذا كانت فى طرف مطلقة) اى غير محصلة (ففى) الطرف (الآخر مطلقة) ايضا (فالنصف) المطلق (فى مقابلة الضعف المطلق (وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف) فظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا رأسا لايوجب تعيين من له رأس) يعنى ان الرأسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذوالرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التى هى الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة فى الطرف الآخر فيكون الرأس وذوالرأس متعينين حينئذ ﴿ المقصد الرابع ﴾ يلحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان فى الماهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضعفية شئ واحد تكون القياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية (او لا) محدودا (كالاقل والاكثر) فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية (الثانى انه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية تثبت فى محلها

﴿ سيالكوتى ﴾

الاضافة لانه النسبة المتكررة **قوله** (اى ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد مايتوهم من ظاهره انه ليس له وجود فى الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجى لادخل له فى تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول فى نفسه و يعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجى هو وجوده فى الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون امرا لاحقا للموضوع يعنى اللحوق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الاخر فانها عبارة عن الهيئة المسببة للنسبة على امر واو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة ايضا كانت تلك الاضافة فى التحصيل والنسبة فى الهيات الشفاء فى فصل المضاف ان المضاف امر لايعقل بذاته انما يعقل دائما بشئ اى شئ **قوله** (ليتصور تعينها) اى تحصلها نوعا اوصنفا اوشخصا **قوله** (لتحصل لحوقها) لاتحصل لحوقها المتميزة عن الاضافة فى الوجود وان كان تحصيل اللحوق بتحصيل الملحوق **قوله** (على حسب تعين الخ) ان نوعا فنوعا وان صنفا فصنفا وان شخصا فشخصا **قوله** (اللحوق الخاص كشئ واحد) يعنى يعتبر

بواسطة صفة موجودة فيه (اولصفة فى احدهما) فقط (كالعالمية فانها لصفة) موجودة (فى العالم وهو العلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها (والا فالمعدوم يكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لاتكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا) اى فى شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان ذلك لايضبط تقديره ولايلتبس عليك انه لو بدل فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالاحر والابرد

﴿ سيالكوتى ﴾

اللحوق الخاص من حيث الاجمال والوحدة من حيث التفصيل والتعدد بان يعتبر انه لحوق خاص لامن حيث انه لحوق هذه الاضافة لهذا الموضوع وذلك فصل محصل للاضافة التى هى امر مبهم **قوله** (المعادلة) وهى ان يكون كل منهما عديلا ونظيرا للآخر فى التاج المعادلة باخرى برابر بودن ويدخل فيها كل اضافة تكون لامرين نظرا للآخر وعديلا له كالمساواة والمشابهة والمماثلة والمخالفة والمضادة والمقابلة حتى مطلق الزيادة والنقصان **قوله** (ومصدرها) بالجر وبافراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لفظ التى وفى بعضها بتثنية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى المصدر والمعنى والتى سبب صدورهما من القوة الى مبدأ التغير والتغير فيكون عطفه قريبا من العطف التفسيرى ويؤيده عدم ايراد مثال له واما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتى بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالاشد تأثيرا وتأثرا فانه سبب القوة التى هى سبب التأثير والتأثر **قوله** (والتى بالمحاكاة) فى التاج المحاكات خبرى راحكايت كردن واصل المحاكات المشابهة التى تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ **قوله** (فاما من الكم) بكسر اما **قوله** (وهو ظاهر) كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير وغير ذلك وفى الشفاء بدل وهو ظاهر يرد مستقيم **قوله** (واما من القوة) بل اما من الكم فالفاء فى قوله فكالغالب عاطفة او زائدة لاجزائه وفى بعض النسخ فهو ظاهر فحينئذ كلمة اما فى الموضعين شرطية والفاء جزائية **قوله** (كالغالب الخ) فان الغالبية والمغلوبية والقاهرية والمانعية اضافة بسبب زيادة فى القوة اى مبدأ التأثير والتأثر ونقصانها **قوله** (فكالاب والابن) فانهما حاصلتان بسبب القاء النطفة فى الرحم وقبوله اياها **قوله** (والقاطع والمنقطع) فان القطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الاضافات **قوله** (فكالعلم والمعلوم) اى العالمية والمعلومية فان هاتين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم **قوله** (على ان ذلك لايضبط تقديره) اشارة الى كونها منحصرة فى اقسام فى الشفاء على ان هذا لايضبط تقديره او تحديده اشارة الى المحاكات هو المذكور عن قريب ففيه منه على كال انتشار وعلى التقديرين متعلق بقوله تكاد اى انما قلنا تكاد ينحصر وما خبر هنا بالحصر بناء على انه لايمكن ايراده بوجه الضبط **قوله** (لتطابق المنقولان) اى منقول المتن

قوله على ان ذلك لايضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه فى المقاصد ومبناه ان ذلك الحصر لايضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله يكاد تكون الاضافات منحصرة

(والمضاف)

والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * الخامس قد يكون لهما من الطرفين اسم) اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة (اومن احدهما) فقط كالمبدائية (اولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالاخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح ﴿ المقصد الخامس ﴾ ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضئ على الضوء الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لايصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والالزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع فى زمان وكان الخاتم فى ذلك الزمان باقيا فى حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع (اتم) واكمل (فى نفسه فاوجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوى الكامل يوجب ضوأ ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت اذ لك بينهما ترتب عقلى هو التقدم بالعلية (الثانى التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لاتعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد) معا (ولايتم له) اى للاثنين (ذات الابد نهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هى (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية فى نفسها وقد ظهر بما ذكره ان التقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور فى كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى فى وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى

﴿ سيالكوتى ﴾

ومنقول المباحث المشرقية او المنقول والمقول عنه اعنى كلامه فى الشفاء **قوله** (كالمبدئية) اى بالقياس الى ذى المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لانتفاء الاضافة بينهما ولكون الاسم المفرد لكل واحد منهما **قوله** (كتقدم المضئ) اى تقدم الشئ الموجب او وجود شئ بحيث لايتخلف عنه اوهو الفاعل التام ايجاده فقط او بانضمام امر آخر فى الشفاء ما حاصله اذا كان وجود الثانى من الاول على تجويز ان يكون الاول منهما لزم ان يكون علة او وجوب وجود الثانى فان الاول يكون متقدما لوجود هذا الثانى **قوله** (تداخل الجسمين) اى بعض الاصبع وحلقة الخاتم **قوله** (باعتبار ذاته وحقيقته الخ) فان كان فى الوجود الخارجى والذهنى ففرق بين الحكم للشئ باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات فى الوجود **قوله** (مخصوص الخ) وهو الموافق لما فى الشفاء والمباحث المشرقية واما تقدم العلل الناقصة فليس تقدما على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده انهم حصروا العلة فى الاقسام الاربعة وجعلوا الشرائط من تتمة الفاعل ولذا لم يتعرض له فى الشفاء وفى المباحث بان يكون المتقدم الخ اعتبر فى الشفاء القرب الى المبدأ محذوف فى جميع اقسام التقدم ففى التقدم فى الرتبة ظاهر وفى التقدم بالزمان لان الحاضر او اى ان يفرض وفى التقدم بالشرف نفس المعنى والذى بالشرف كالمبدأ

قوله كالمبدئية) اى بالنسبة الى ذى المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لاتضايف بين المبدأ والمنتهى كما سلف

قوله دون سائر علله الناقصة) لما اخرج المصنف تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتى لزم ان يدرجه فى التقدم العلى والالم ينحصر الاقسام فى الخمسة مع ان ما سيذكره من ان التقدم العلى موجد ينفى اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا ان يأول بما له مدخل فى الوجود

عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشئ من عوارضه الا لزمان فمعناه ان موسى وجد فى زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان) آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثانى باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كالابى بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والمرتب اما عقلى كما فى الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة وقع فى مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه فى غيرها اووضعى) وهو ان يمكن وقوع المتقدم فى مرتبة المتأخر (كما فى صفوف المسجد وبخلاف ذلك) اى التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما تجعله) انت (مبدأ فقد يبتدئ من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد يبتدئ من الباب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (قال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كالاجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر فى هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان فى الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلى ولا وضعى بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا فى نفى هذه الاربعة (ولا بالزمان والا لزم التسلسل) فى الازمنة بان يكون كل زمان فى زمان آخر (وقد ابطلنا ذلك) بوجهين فى مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذى بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعنى التقدم الذى لايجامع فيه المتقدم المتأخر (وانه) اى هذا التقدم الذى سميناه التقدم الزمانى (لا يعرض) اولا وبالذات (الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققناه فى تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر فى مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذى ذكرناه اعنى القسم السادس من التقدم (مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اى فى هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك فى تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) اى حصر التقدم فى الانواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفى والاثبات

قوله الرابع التقدم بالشرف) الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم فى المجالس غالبا وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسى فلا يكون قسما برأسه

قوله يجوز اجتماعهما بل يجب) فيه بحث اشرنا اليه فى مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم فى التقدم الذاتى كما فى سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا سبق ذاتى اى طبيعى عندهم وان استقر كلام المصنف بانه تقدم زمانى ليس الا فالاولى التمسك فى نفى هذين التقدمين بتساوى اجزاء الزمان فى الحقيقة كما ذكره الشارح فى مباحث الزمان

قوله ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح فى مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر مافيه فليتذكر

﴿ سيالكوتى ﴾

المحدود فان السابق فى بابه له ماليس للثانى وللثانى منه فهو للسابق وزيادة وفى التقدم بالطبع والعلية الوجود فالمتقدم له وجود وان لم يكن الثانى والثانى لايكون له اى وقد كان للاول وجود قوله (يجوز اجتماعهما) اى على المشهور بل يجب اى على ماذهب اليه المصنف واما المعد فقد عرفت انه ليس مقدما على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجودا وعدما ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فمن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زمانى لايجوز اجتماعه قوله (لايجامع فيه المتقدم والمتأخر) اى لايجوز اجتماعهما قوله (لا يعرض اولا وبالذات الخ) وان كانت الحركة واسطة فى الثبوت وقد تقدم تحقيقه فى بحث الزمان قوله (فيلزم وجود الزمان الخ)

بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائى (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لابد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقى قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما فى الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون (مع اشتراطه) اى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) اى على المتقدم (ام لا) فالاول هو التقدم الزمانى لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها مالم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثانى وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول (والثانى) اعنى التقدم الاعتبارى (لابد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (ام لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم فى المراتب الكائنة او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزمانى اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان ● الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضى فكل ماكان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ماهو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضى والمستقبل فقد قيل (الماضى مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتيهما) فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل (منهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما) فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا ● الثانى جميع انواع التقدم مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففى) التقدم (الذاتى كونه مقوما) اى جزأ داخلا فى قوام المتأخر (وفى) التقدم (العلى كونه موجدا وفى الزمانى كونه مضى له زمان لم يمض للمتأخر وفى الشرفى زيادة كمال وفى الرتبى وصول اليه من المبدأ اولا) واذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا

قوله كونه مضى له زمان الخ) لو قال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان اكثر ليظهر شموله لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان اولى

﴿ سيالكوتى ﴾

لان كل ماهو غير الزمان انما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه فى الزمان قوله (حقيقيا) لا يتبدل بالاعتبار قوله (اذ لو لم يتوقف الخ) لايخفى مافيه من المصادرة الا ان يقال المدعى اورد بعبارة اظهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور قوله (لان وجود المتأخر الخ) فيه ان الزمان متصل واحد لاجزء له بالفعل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية مايقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء يحكم الوهم بانه لو كانت الاجزاء موجودة فى الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان اما التوقف وان اعتبر التشخص الوهمى فكلا والوجه ان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شئ بعد شئ مترتبا عليه سواء وجد الاحتياج اولا قوله (وتقدم العلل الناقصة) هذا على المشهور قوله (لان صاحب الفضيلة الخ) فيه ان كون احد التقدمين مستتبعا للآخر لا يقتضى اتحادهما وكذا فى الثانى قوله (ان التقدم الخ) اى من حيث انه تقدم امر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر فى الشفاء امرا آخر وهو لا يكون شئ من ذلك الامر للمتأخر الا وهو حاصل للمتقدم ولابد منه ليظهر معنى التقدم والتأخر قوله (فالمعية الزمانية ظاهرة) اما عند المتكلمين فانها عبارة عن وقوع الشيئين فى زمان واحد واما على رأى الحكماء

المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة فى مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطئ او التشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله اعلم

﴿ الموقف الرابع فى الجواهر ﴾

وفيه مقدمة ومراصد) اربعة ﴿ المقدمة اما تعريفه ﴾ اى تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور فى صدر الموقف الثانى وهوانه ممكن موجود لافى موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهوانه عند الحكيم ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلا نعيده) اعتمادا على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) فى جوهر آخر (فصورة) اما جسمية اونوعية (وان كان محلا لها) اى للصورة (فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم) اما مطلق اونوع منه (والا) اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحريك (فنفس والا فعقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذى ذكروه (بناء) اى مبنى (على نفى الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لاصورة ولا هيولى ولا مايتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا مايتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان يبين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر (لايتركب من جزئين احدهما حال فى الآخر) والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شئ منهما) اى من هذين اى من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثانى مما لاجزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو اردنا ايراده) اى ايراد التقسيم (على وجه لايتوجه عليه هذا الاشكال) يعنى الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره

﴿ سيالكوتى ﴾

فانها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشيئين وهو عارض الزمانيات دون اجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين فانهما عارضان للزمان وللزمانيات فما وقع فى الشرح الجديد للتجريد من ان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر فى المعنى الذى له التقدم والتأخر محل نظر قوله (من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقق المعية فان مجرد كون العلتين لمعلولين شخصيا لا يوجب كونهما معان فى شئ قوله (فى الجواهر) حجر يستخرج منه شئ ينتفع به على فى القاموس نقل فى الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التى ينتفع بها وقيل مشتق من الجوهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره قوله (ماهية اذا وجدت) قد تحقق هذا التعريف بما لامزيد فيه فتذكر قوله (والتحريك) اشار بالعطف الى ان المراد التصرف الخاص على ما نص عليه فى الشفاء فانه المميز للنفس عن العقل لامطلق التصرف ولذا اكتفى عليه فى قوله وانما قيدوا التعلق الخ قوله (مبنى على نفى الجواهر الفردة) على نفى تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعى احتياج الحال الى المحل فى تقومه ووجوده فى نفسه قوله (مما لاجزم به) واوظنا قوله (يعنى الاشكال المذكور الخ)

قوله من نوع واحد) الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك

قوله الموقف الرابع فى الجواهر) قال الامام الرازى الجوهر مشتق من الجهر سمى الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض اوسلم لايستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد فى وجه التسمية كما تقرر

قوله ممكن موجود لا فى موضوع) ليس مرادهم بالموجود فى تعريف الجوهر الموجود بالفعل والالكان الشك فى وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا فى جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع كذا فى حاشية التجريد ورده الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية او جود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشئ فى الذهن حتى يمكن وجود الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشئ جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل والشك فى الوجود شك فى الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا وجدت كانت جوهرا والجواب منع ان الجوهرية ليست مما يتصف به الشئ فى الذهن كيف والتحقيق عندهم ان اصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها فى الذهن بناء على ان الحاصل فى الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل

قوله وعند المتكلم موجود متحيز بالذات) هذا التعريف لايصدق على ماهية الجوهر اللهم الا ان يقال مرادهم اووجد لكان متحيزا بالذات على قياس ماقيل فى تعريف الحكماء او يمنع جوهرية الماهية

قوله واما تقسيمه فقال الحكماء) قال فى شرح المقاصد هذا التقسيم على رأى المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لاغير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهو العقل والنفس ٢

(قلنا الجوهر اماله الابعاد الثلاثة فجسم) والمراد ان الجوهر اما جسم (اولا) واذا لم يكن جسما (فاما جزؤه) واماليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) اى بذلك الجزء حاصلا (بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزأ) منه (فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر فى شئ ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة و بعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها و يتجه عليه ان ماليس جسما ولا جزأ له ولا متصرفا فيه لايجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزأ للنفس اوالعقل (وقال المتكلمون لاجوهر الا المتحيز) اى القابل بالذات للاشارة الحسية (كمامر) من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاماان يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت فى جهة واحدة او اكثر (وهو الجسم)عند الاشاعرة (اولايقبلها) اصلا (وهوالجوهر الفرد) فعندهم ان الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان اقل مايتركب منه الجسم جوهر ان من الجواهر الفردة ﴿ تنبيهان ﴾ الاول الجسم عند الجمهور) من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لاكل واحد منهما (وعند القاضى) واتباعه ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اى الجسم هو (الذى قام به التأليف (اتفاقا منا) والتأليف عرض لايقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصى (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لاجسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظى) راجع الى ان الجسم يطلق على ماهو مؤلف فى نفسه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدى (بل) هو نزاع (فى) امر معنوى هو (انه هل يوجد ثمه) اى فى الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة) اولا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين

﴿ سيالكوتى ﴾

واما ابتناؤه على نفى الجوهر الفرد وما فى حكمه صادق على ما يجئ قوله (والمراد ان الجوهر الخ) يعنى ان الترديد وان كان فى الظاهر فى ماله الابعاد الثلاثة اولا لكن المراد به الترديد فيما يترتب عليه فكأنه قيل الجوهر اما جسم اولا وعلى الثانى اما جزؤه اولا وذلك لان المقصود بيان الانحصار فى الاقسام الخمسة لافى ماله ابعاد ثلاثة اولا قوله (والافادة) اى ان لم يكن حاصلا له بالفعل وان كان معه فلابد ان الجسم حاصل بالمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة قوله (اتفاقا منا) الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا منا لانه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة فى الهيولى قوله (عرض) زاده لما مر فى بحث الكم ان الاعتبارى على مامر منقسم كالوحدة القائمة بذاته قوله (لايقوم بجزئين) لابكل واحد منهما و هو متفق عليه بين اصحابى والحكماء ولا بمجموعهما لما مر فى المقصد الخامس من مراصد الكم من انكار المتكلمين الحلول السريانى من قولهم لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التأليف قوله (لامتناع قيام العرض الواحد الخ) اى الذى لاينقسم بالكسر لابكل واحد من اجزائه ولا بمجموعها قوله (فهما جسمان) لانه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم قوله (اى فيما بين اجزائه) فسر فى نفسه بذلك اذ لايمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء المؤلفة بعضها مع بعض او يطلق على مايكون مؤلفا مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثانى القاضى قوله (موجود) زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه انما الاختلاف فى انه موجود او اعتبارى قوله (والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى ان المراد بالاتصال الاتصال فى نفسه اذ لا يمكن ذلك بالقول بالاجزاء قوله (كما يثبته المعتزلة) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الاجزاء كما مر قوله (فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع الكون جميع اجزائه

٢ قوله فصورة ان كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظى او الحقيقة والمجاز فليحمل قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معنيى المشترك اوالحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار

قوله اونوعية) ومحلها الهيولى ايضا

قوله وان كان محلا لها فهيولى) يمكن ان يعتبر قيد البساطة فى الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى و يمكن درجه فى الهيولى لانها هيولى ثانية فالامتياز فى الاقسام حينئذ باعتبار الحيثية

قوله بناء على نفى الجوهر) وعلى نفى تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه

قوله اذ على تقدير ثبوته الخ) وذلك ان نقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا فى جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد

قوله والثانى مما لاجزم به) لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق آخر والثانى مما لاجزم به

قوله والافادة) فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجئ قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لايكون الابالقوة و بالنظر الى الصورة بالفعل حتى لوجاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة

قوله بل جاز ان يكون جزأ للنفس) نعم لوتم دليل ابساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم فى قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المحقق الوجود فلا يتجه شئ مما اورده الشارح قلت لايتجه الاشكال على التقسيم الاول حينئذ ايضا فلا يلايم المتن

قوله لانه هو الذى قام به التأليف) تلخيص استدلال القاضى ان كل واحد من الجزئين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر فى حقيقة الجسمية هو التأليف فى نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا يكون الواسطة

قوله هو الاتصال والتأليف) عطف التأليف على الاتصال عطفا تفسيريا اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدى المنافى لاثبات الجوهر الفرد

والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولايخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لاشكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) اى الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولايتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولاتعقل) النهاية (الابالنسبة الى ذى نهاية) فيكون هناك لامحالة جزآن (ثم قال القاضي ولايشبه) الجوهر الفرد (شيئا من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فلاشكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه (واماغيره) اى غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اى قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذلايختلف جوانبه) كما ان الكرة لايختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما (و) من (المربع) اى قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات ومايشبهها لايتأتى فيها ذلك الابفرج (و) من (المثلث) اى قال بعضهم يشبه المثلث (لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدى) ماوقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضى منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على

❊ سيالكوتى ❊

من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا **قوله** (والقاضي الى الثاني) اى ليس التأليف عرضا بل اعتباري فلايمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتباريا فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لحصوله **قوله** (ولايخفى الخ) لان عرضية التأليف وكونه قائما بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كامر وقد فصل في شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لايتوقف على كون التأليف موجودا انما الموقوف عليه كون التأليف جزأله فيجوز ان يكون التأليف شرطا له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المفروضين للتأليف فالحق ماقاله الآمدى والقول بانه توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشئ لان الجسم عند القاضي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لايستلزم مجموعية الجسم اذا القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤتلفين كامر **قوله** (اى الشكل) اى شكل الجوهر لانهم لايثبتون المقدار فيصح الحصر في قوله وهو الكرة **قوله** (هو النهاية) اى جزئه الذى ينتهى به الشئ لانهم لايثبتون الاطراف وكونهما نهايات **قوله** (جزآن) كل منهما نهاية المجموع **قوله** (لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ في الاشكال فما لاشكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضي ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة لشئ من الاشكال في وصف فكان النفي والاثبات راجعا الى شئ واحد **قوله** (اى قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة بيان لما والعائد محذوف اى ما يشبهه وليس حاصله ليشبه **قوله** (اذلايختلف الخ) فالجزء مشارك لها في هذا الوصف **قوله** (اذ يتركب منه الخ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم باى جزء ركب مع آخر بلاخلو فرجة فهو شبيه بالمربع في حصول التركيب منه بلافرجة على اى جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لايحصل التركيب بينهما بلافرجة على اى جزء ركب بخلاف بل ببعض الاتحاد هكذا ينبغى ان يفهم **قوله** (لانه ابسط الخ) يعنى انه يجوز ان يكون شبيها بالكرة لعدم حصول التركيب بلافرجة فيكون شبيها بالمضلع واسطة المثلث ان يحيطه النهاية بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاحاطة ولذا نفوا عنه الشكل

قوله ولايخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف) قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لايستلزم مجموعية الجسم الابالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم وايضا آخر الكلام ينفى ثبوت التأليف عند القاضي مطلقا واول الكلام يثبته فلاوجه لجعل احد الكلامين محصل الآخر

قوله هيئة احاطة حد واحد الخ) فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فللخط المتناهى شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة

قوله ولاتعقل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق اى احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطا غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلايرد ان كون الجوهر ذانهاية لايستلزم انقسامه في نفسه واذا قالوا بكونه ذانهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث المجيب على ماهو المشهور

قوله ولايشبه شيئا من الاشكال الخ) لوقال ولايشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان اظهر لان المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقا واما المشاكلة فهى الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة

قوله واماغيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص القاضي بنفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربمايشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التى نفاها القاضي ولايخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لاوجه لهذا الكلام ظاهرا فقيل معنى هذا الاختلاف انه لوتشكل كان الاليق ان يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف ان معناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة في امر مخصوص لابيان المشاكلة نعم عدم اتحاد ٢

ان له حظا من المساحة فله نهاية) اى حد يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كرى وان كان متعددا فمضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لانا لانسلم ان له) اى الجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلايلزم من كونه ذانهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا او مضلعا (والا انفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اى وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما الافعلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لامحالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمى وهو خلاف مذهبهم

❊ المرصد الاول في الجسم وفيه فصول ❊

اى فصلان ❊ الفصل الاول في ❊ بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية ❊ الاول ❊ في حده ومعرفه (و يطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظى (على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعى منسوبا الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار) اى هى علة فاعلية لآثار ماهى فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعى (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذلايجب ان يوجد فيه) اى في الجسم الطبيعى (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلاوجود له) في كثير من الاجسام (سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهى) في الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب (ولايكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولاتصورا لجسم لاجسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة

❊ سيالكوتى ❊

قوله (والا انفرض فيه الخ) لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التى هى نهايات بالبعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لاباحاطة المقدار الذى هو طرف لمقدار لانكارهم المقدار كامر **قوله** (في بيان) اى في كشف الماهية الموجودة في الخارج امابذاتياته او بلوازمه فيتناول الحد والرسم **قوله** (الخارجية) اى مايتركب منه في الخارج **قوله** (ومعرفه) المراد بالحد مطلق المعرف **قوله** (بالاشتراك اللفظى) اى لم يستعمل في الاصطلاح المعنى الاعم لانه لا يوجد قدر مشترك بينهما فلاينافي ماسيجئ فلو اردنا ان نخصهما برسم واحد قلنا القابل للابعاد **قوله** (لانه يبحث الخ) في الشفاء اما الطبيعى فكل منسوب الى الطبيعة والمنسوب الى الطبيعة اما مافيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعى مايبحث فيه عما من الطبيعة من الآثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعى مايبحث عن احواله في العلم الطبيعى فيحتاج الى ان يقال كان اصله بياءين مشددتين حذف احدهما للتحقيق كما في شافعى على ما هو القاعدة ولعله اختار لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمى كما سيجئ **قوله** (منسوبا الى الطبيعة) حال عن العلم واشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعى **قوله** (اما الخط الخ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النهايتين بحيث يمكن ان يفرض فيه من جنس تلك النهايتين وهو خط او سطح او جسم تعليمى ولاشك انه لايمكن ان يراد ههنا الجسم التعليمى فهو اما الخط او السطح والخط ليس لازما للجسم الطبيعى لاوجودا ولالماهيته والسطح وان كان لازما للماهية فلايصح التعريف بشئ منهما **قوله** (في الكرة) اى الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور **قوله** (لوجوب التناهى في الابعاد) وانما الانقطاع في الامتداد **قوله** (ولايكون الخ) فلايكون الابعاد لازما لثبوت الجسمية ولالازما لتصورها **قوله** (وتلخيص الكلام الخ) اشارة الى ان كلام المتن غير ملخص اذ بين فائدة قيد الامكان بالقياس الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض

٢ موردالنفي والاثبات بين القاضي وغيره لازم البتة

قوله وسائر المضلعات) الظاهر انه يتأتى ماذكر في المثلثات والمسدسات ايضا الا اذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر فحينئذ لايتأتى التركيب منها بلاخلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعا وان كانت متساوية في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات فانما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية في المقادير

قوله لانا لانسلم ان له نهاية) هذا مخالف لما اشتهر بين المتكلمين حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحجر بان تلاقى الطرفين بالنهاية لابنفس الجزء فلايلزم انقسامه

قوله ان تحيط به النهاية) اولايرى ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست محيطة به واذ لم يثبتوا له الشكل

قوله والا انفرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لاباعتبار ان احد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذى هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لايكون الا ماله جزء كما ذكرنا سابقا

قوله فلعلهم ارادوا به ان له حجما) ولك ان تقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مدخلا في حصول مساحة الجسم لان له في نفسه مساحة ما

قوله ومعرفه) اشارة الى ان المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور للجسم غير متعين

قوله لانه يبحث عنه في العلم الطبيعى) اى عن احواله اذ موضوع العلم الطبيعى لايبحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف في مثله اعتمادا على الفهم شايع في عبارات القوم

قوله اذلايجب ان يوجد فيه ابعاد بالفعل) فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض لاعلى نفس الابعاد فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وماذكره لايدل على ذلك فكأن قوله وتلخيص الكلام اشارة الى ماذكر من اختلال كلام المصنف ٢

اولاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما فى المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قدتزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجردا مكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذاقام خط على خط عمودا عليه لاميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة / منفرجة

﴿ سيالكوتى ﴾

بالقياس الى وجود الابعاد بان وجودها غير واجب فى الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذلولم يفرض فارض فالجسمية باقية بحالها ولك ان تقول المراد بامكان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض التجويز لا التقدير ولايصدق على المجردات اذالعقل تقدير كل شئ وليس لناجسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالا حتى يكون اعتبار امكانه الفرض دون المفروض مفيدا وماقيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لاشكالها فليس بشئ لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة فى اثخانها من غير الشكل ويؤيد ما ذكرنا فى طبيعيات الشفاء ان الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهاجميع على قوائم وليس الجسم جسما بانه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وماقيل سيجئ ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة **قوله** (كما فى المكعب مثلا) وهى الاطراف اعنى السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض **قوله** (سواء فرض اولم يفرض) اشارة الى انه المراد بالامكان وماذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه مايكون الابعاد حاصلة بالفعل اماوجوبا كما فى الافلاك اوجواز كما فى العناصر وما لايكون شئ منهما حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة مما لاطائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا وغير واجب وبعدمه مع امكانه وذلك امر كما ترى فاسد وليس فى الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما القاطع مجاورها فان ما هو على حادة ومنفرجة لان البعد فى الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ماتقرر فى الهيئة كذاذكره الشارح فى حواشى شرح التجريد وايضاان اريد بالابعاد الخطوط والسطوح فى وسط السوح فليست حاصلة فى شئ من الاجسام وان اريد بالنهايات هى الكرة المصمتة حاصل واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما فسر الجسم بانه الذى يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول مايكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك ومايكون حاصلة لاعلى الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية ومالايكون شئ منهما حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فاناحملنا هذا الامكان على المقارن للعدم لكان العطف متوجها عليه كثير بان يقال انك لماجعلت هذا الامكان جزء حد الجسم اوجزء رسمه فالجسم الذى يعترض عليه بعض هذا الابعاد اوثلثها بالفعل قد بطل جزء حده اورسمه لان القوة لاتبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى ولايخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض فى هذا التعريف وكذا الثانى لان مقصوده ان الامكان المقارن للعدم ينافى الوجوب فيلزم ان يكون الجسم الذى فيه واحد منهما كالفلك وما فيه الثلثة كالمكعب خارجان عن التعريف وانما قال ليس فى الكرة المصمتة بعد لانه لابد فى البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه ان الامكان المقابل للامكان اعنى الامكان الخاص يجامع الوجود انما لايجامع الامكان الاستعداد فلايلزم خروج

٢ **قوله** سيما فى الكرة) اذلاخط فيه لامستقيما ولامستديرالعدم تناهيه فى الوضع اللازم فى وجود الخط

قوله اوجوب التناهى) قدسبق ان التناهى قسمان تناه فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض فيه مقدار محدود تقدره وهوالذى دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذاوجب ان ينتهى بالفعل فى المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا ان تناهيه فى المقدار يستلزم تناهيه فى الوضع ام لا واما السطح والخط فربما لايكون لهمانهاية بالفعل لعدم تناهيهما فى الوضع وان تناهيا فى المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة وماضاهاها ومماينبغى ان ينبه له ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلى اذ قد ينتهى الى النقطة كالمخروط المستدير

قوله لانها قدتزول الخ) فان قلت الواقع فى التعريف مطلق الابعاد والزائل انماهو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذلايخلو من بعدماقلت اذاجعل المكعب جسما كريالايتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق ايضا

قوله واكتفى بامكان الفرض) قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غيرمفيد بل مخل لانه يدخل حينئذ ماقصد اخراجه اعنى الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث الاخلال فيدفعه ما فى شرح المقاصد من ان فى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التى لايمكن فرضها واماما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهومع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفى الامكان اوالقابلية ولاحاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لايمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التى تستلزم اشكالها استلزاما ذاتيا

(وتصوير فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة فى الجسم (ان نفرض فيه بعداما) سواء كان خطا اوسطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اى لايتعين لفرضه جهة (وهوالطول ثم) نفرض (بعدا آخر فى اى جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعاله بقائمة وهوالعرض ثم) نفرض (بعدا ثالثا مقاطعالهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اى على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لايتصورغيرواحد) اذقدتعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثانى اذيمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العمق وهذاالقيد) اعنى كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتميز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لايكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذى يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لاعلى هذا الوجه انماهو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان متقاطعان على قوائم ولايمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الاعلى حادة ومنفرجة (والجوهر لايتناوله) فلايكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذرله بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولمالم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) اى على كونه معرفا (شكان الاول الحد صادق على الهيولى) التى هى جزء للجسم المطلق اذيمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيولى فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هى تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلايتناول مايكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لاباس بذلك لان الجسم فى بادئ الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية وان هذا الجوهر

﴿ سيالكوتى ﴾

شئ من الاجسام المذكورة **قوله** (لكن تعريفه للقائمة الخ) فى شرح المقاصد كلامهم تارة يميل الى ان المراد بالابعاد الخطوط التى لاتوجد فى الكرة الساكنة الا بالقوة المختصة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التى هى النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهى ولاخفاء فى انها ليست هى التى تتقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحا على ان المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير المتناهى ان البعد باى معنى يراد لازم لماهية الجسم فلايصح التعريف بوجوده لان التعريف يحتمل ذلك فتدبر **قوله** (لتحقيق ماهيته) اى ماهية الجسم اى ليكون الفصل اخص من الجنس مطلق فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا اطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق فى موضعه **قوله** (واعتذر)المعتذرله صاحب المحاكمات **قوله** (فتأمل) حتى تعلم ماذكر من مذهب المعتزلة فى الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهرى ليس مجرد احتمال عقلى بل امر ممكن فى نفس الامر فى بادى الرأى ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد ان القيود فى التعريف مبنيا على مذهب الغير بينهما اذاكان متأخرا مما لامعنى له لان التعريف تصوير لماهية المحدود على ماهو عليه فى نفس الامر عندمن يعرفه **قوله** (وامكان فرضها الخ) واواريد بلاواسطة لايصدق التعريف على الجسم لان قبوله بواسطة الصورة ايضا وان قبولها بواسطة الجسم التعليمى **قوله** (ليست الهيولى الخ) يعنى ان الهيولى لايفرض وذلك الفرض فى ذاته لكونها غيرمتصلة فى نفسها **قوله** (بل هى تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض كحركة راكب السفينة **قوله** (والمتبادر الخ)

قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة) بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غيرمتناهية

قوله واعتذرله) لمعتذر صاحب المحاكمات والامر بالتأمل ليظهر ما فى الاعتذار بالاحتراز على التنزل من البعد الظاهر وقديقال وجه الامر به ان هذا التعريف من الحكماء قدتقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل وانت خبير بان الاحتراز على التنزل لايستدعى وجود القابل بالمحترز عنه حين الاحتراز

قوله قلنالاباس بذلك)قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودى وفيه مافيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجى ولايحصل الالمجموعها ويمكن ان يجاب عنه بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لاالجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودى لايضر وانما يضر ان لوكان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المباين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلايصدق على الجسم لانه جوهران واماالقول بان القبول الخارجى ليس الاللمجموع ممنوع نعم هى فى تحققها الخارجى مقارنة للهيولى البتة وهذا لايستلزم ان يكون القبول الخارجى للمجموع الا ترى ان المقدار مفتقر فى الوجود الخارجى الى العلة ومع هذا قديكون للقبول الخارجى له فقط

قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * الشك (الثانى) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخيلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعليمى قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (فى الوجود الخارجى) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا و يندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة (وعلى كونه حدا) مقابلا للرسم (شكان) ايضا (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته فى المقولات ور بما يقال ليس) الجوهر (جنسا) لما تحته (والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول) لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية (كامر) ذلك (فى الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (ور بما قيل الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ففيه قيدان) ليس شئ منهما ذاتيا لشئ من الحقائق * الاول (الوجود وانه عارض للوجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التى لا يمكن كونها جزأ للامور العينية (و) الثانى (كونه لا فى موضوع وانه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصورلها حد اصلا فذكر فى تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها * الشك (الثانى مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عدمى) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حداله (والا) اى وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا (فعرض) اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التى هى من الاعراض (قائم بالذات) اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم (فتكون)

﴿ سيالكوتى ﴾

فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور فى ذاته لا ان يكون حاصلا فيما يقارنه سواء كان لذاته اولامر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة اى فى الفرض **قوله** (تعريفه) اى تعريفها الجوهر الممتد وهو عين المجموع فى بادى الرأى فلا انتقاض للحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تخبط وما قيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القبول الخارجى كما سيجئ والصورة الجسمية لا تقبل الخارجى اذ لا وجود لهما بدون الهيولى فليس بشئ لان وجود الواسطة فى الثبوت لا ينافى انتفاءها فى العروض فان الامر الممتد قابل لفرض الابعاد فى ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى وكذا ما قيل المقصود تعريف لصورة الجسمية والتنوين للوحدة فلا يصدق على المجموع ما موصوف بالوحدة الجنسية والنوعية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لا ينافى الوحدة وارادة البساطة من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد **قوله** (جسما تعليميا) ولذلك يبحث فى الهندسية من الاشكال المجسمة **قوله** (قبوله اياه فى الوجود الخارجى) بان يتعلق الفرض بحسب وجوده فى الذهن **قوله** (على ان هذا الشك الخ) انما اورده فى المباحث المشرقية على تعريف الجسم بالذى يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة **قوله** (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض) اما بالعرض القائم فلا يلزم ان يكون متقدما على الجوهر اما بالمواطأة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب **قوله** (فيلزم امتناع الخ) قد يمنع بطلان التالى بناء على عدم ثبوت تعقل شئ من الحقائق بالكنه التفصيلى **قوله** (كما ان سائر الاجناس الخ) اى ليس اجناسا

قوله قبوله اياه فى الوجود الخارجى) اى قبول فرض تلك الابعاد فيه والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة الخارجية فيه وفى تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل

قوله اذا كان الوهم جوهرا) والحق انه عرض وذكره فى موقف الجوهر باعتبار انه آلة الجوهر اعنى النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره فى السند الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعى المتوهم واما الاعتراض بالجسم التعليمى المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظرا الى اطراد ذكره فى مباحث الجوهر

قوله فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية) قد يمنع بطلان التالى لما مر غير مرة من انه لا دليل على كون شئ من الحقايق معقولا بالكنه

قوله فتكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور انه باطل كما اشار اليه فى الشكل ا

تلك الذات (قابلة له و ينقل الكلام الى قابليتها له و يتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا فى الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات) اى العلل لوجوب انتهائها الى الواجب (وهذا تسلسل فى الآثار) اى المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا (لانا قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو ان تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) اى عن الشك الثانى (بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعنى ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور فى التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور فى الشك الاول و يتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثانى فقال (والآن اوان ان تتذكر) وتتنبه (لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا فى الذهن وان الجنس امر مبهم) لا تعين ولا تحصل له فى نفسه بل انما يتعين (و يتحصل) فى الذهن (بالفصل) الذى ينضم اليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذى هو الجنس (نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل فى الفصول كما ذكروه (ولا هو نفس المفهوم) اى ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد (الذى هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذى هو قابل) الابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه فى الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور فى كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية

﴿ سيالكوتى ﴾

لفصولها والا لزم تكرر الذاتى بل اعراض عامة لها **قوله** (فتكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلا وهو باطل **قوله** (والحاصل الخ) يعنى انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة بناء على ان موجودية مفهوم القابل يستلزم موجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم موجودية قابلية القابلية لان ما من شانه الوجود الخارجى يكون الاتصاف به فرع وجوده على حققه الفاضل الدوانى **قوله** (للقابلية الاولى) فالتسلسل فى المعلومات وان اريد به الاستعداد فالتسلسل فى العلل **قوله** (ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما فى شرح المقاصد من انه اورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة قبل الجدول جدا **قوله** (الا فى الذهن) واما فى الخارج فيتحدان فى الجعل والوجود **قوله** (امر مبهم) اى يصلح لانواع كثيرة **قوله** (لا تعين الخ) اى لا يصير مطابقا للنوع **قوله** (ينضم اليه) بان يعتبر مقارنته معه فانه يوجب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه يصير متحدا معه ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقدمر فى بحث الماهية **قوله** (وتصور الفصل) اى من حيث انه فصل لا من حيث ذاته **قوله** (والفصل ليس مبهما) اى ليس يحمل انواعا كثيرة والا لم يحصل الجنس بها لان ضم المبهم الى المبهم لا يفيد التحصل وقد ينقض بالخاصة المركبة وتحقيقه فى موضع آخر **قوله** (هو خصوصية الخ) اى الامر الخاص هو الذى مفهوم قابل الابعاد لازم قريب له **قوله** (بل تلك الخصوصية) اى ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم

قوله والفصل ليس الخ) فيه بحث لانه ان اراد انه لا ابهام فى نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدى لان اللازم منه ان لا يحتاج الفصل فى تحصله الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل آخر داخل فى مفهومه يحصل جزءه الآخر وهو جنسه المبهم وان اراد انه لا ابهام له لا فى نفس مفهومه ولا فى جزئه فممنوع وما ذكره لا يدل عليه

المجهولة هنا تصوير ماذكره وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا (وثانيهما) اى ثانى المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم والرياضة (فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لاينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلايقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ماينبغى ولاشك ان الاحسن والاولى فى التعليم ان يبتدئ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ماهو اصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائلها ايضا يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكة ان لاتقنع) فى ادراك الاشياء (دونه) اى دون اليقين فان امكن هنالك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما فى العلوم الظنية اجتهدت فى تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم (ولو اردنا ان نجمعهما) اى المعنى الاول والثانى (فى رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعى والتعليمى (فهذا) الذى ذكرناه فى تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولاشك فى ان (الجسم ليس جسما بمافيه من الابعاد بالفعل لما مر) من ان الخط قد لايوجد فى الجسم بالفعل كما فى الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته (وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ماكان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلاتكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذى ذكروه فى الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلا واحدا فى نفسه لامفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) فى الشمعة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة

❁ سيالكوتى ❁

القابل بالذات وصدقه على الجسم وافراده بواسطة **قوله** (وهو انه اذا اقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض فى التعريف لايكون حدا حقيقيا وان جعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة ذلك الخصوصية كان حدا حقيقيا **قوله** (فى العلوم التعليمية) الظاهر فى العلم التعليمى لانه يبحث عنه فى الهندسة والبحث فى الحساب من المساحة وان كان بحثا عن الجسم التعليمى لكن من عروض العدد له **قوله** (منسوبة) حال عن العلوم اشارة الى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية **قوله** (متسقة) الاتساق الانتظام فقوله منتظمة تأكيد جمع بينهما التقرير عدم الاحتمال فى تلك العلوم **قوله** (لاينازع الخ) صفة معللة للاتساق **قوله** (وقالت المعتزلة الخ) اى اختارت المعتزلة هذا التعريف للاوائل كما فى المحاكمات والاعتراض للحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيات الشفاء فلايرد انه لامعنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم **قوله** (فلاتكون الخ) وان اريد جنس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف مايتصف بجنس الابعاد الثلاثة فى ضمن اى فرد كان مآ له الى قبوله الابعاد الثلاثة كما لايخفى بناء على اثبات الكمية اى هذه الشبهة ترد على الاوائل القائلين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها **قوله** (بل انتقلت لاجزاء الخ) فيما قبل الطول والعرض والعمق باق مادام الجسمية باقية

قوله وقالت المعتزلة الخ) هم لايقولون بالجسم التعليمى فلاينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جمع المعنيين فى رسم واحد كما فى قول الحكما هو القابل الخ

قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد) اجيب بان ليس المراد مما ذكر فى تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بان الجسم قد لايوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب فى الجهات الثلث ولاشك ان ذهاب الجسم فى الجهات الثلث غير لازم له يصح تعريفه به فان قلت لوكان عبارة التعريف ماله الابعاد الثلثة لاستقام ما ذكرته لكن العبارة هى الطويل العريض العميق والظاهر لاطول فى الكرة قلت قد سبق ان الطول قد قال للامتداد المفروض اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا والعمق للامتداد المفروض ثالثا ولاشك فى تحقق هذه المعانى فى الكرة

قوله وايضا فاذا اخذنا الخ) اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بتبدل ما فى الشمع من الابعاد وبقاء جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق اعنى الذهاب فى الجهات الثلث ولايلزم منه تبدل الابعاد المعينة

فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (اونقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله القسمة) لاوقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذى ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذى اوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (فى اقل مايتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لايتألف) الجسم الامن اجزاء غير متناهية وسيأتى) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائى يتألف الجسم ويحصل (من ثمانية اجزاء) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن) آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) تحصيل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما جزء ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين اوثلاثة ليس جوهرا فردا ولاجسما عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اى من جزئين منفردين اومن ثلاثة منفردة (ام لا) وبالجملة فالمنقسم فى جهة واحدة يسمونه خطا وفى جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان فى الجسم عندنا (والنزاع لفظى) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو فى جهة واحدة او على المؤلف المنقسم فى الجهات الثلاث (فنعده الى مايجدى) من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وماهو كقول الصالحية) من المعتزلة فى تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشيء باطل) لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثانى بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان فى هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه اقوال لاتساعد عليها اللغة) بل تخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس فى هذه الاقوال انباء عن ذلك ❁ (المقصد الثانى) ❁ ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار

❁ سيالكوتى ❁

والقبول انما هو فى اوضاع الاجزاء الزائدة على اصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام **قوله** (اونقول هذا) ماذكره الشيخ فى الشفاء جوابا للحكماء والمعترضين على الاوائل ولايتم ذلك على رأى المعتزلة لان عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة موجودة عندهم فى الجسم لايمكن وجوده بدونهما فيصح التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم لوجود الثلاثة فى الكرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة اعنى الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم **قوله** (ثم اشارة الخ) فاشار الى ان قوله وماهو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقا بماقبله معطوف على قوله قالت المعتزلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ماذكر **قوله** (خلافا للنظام) هذا موافق لما هو المذكور فى كتب المعتزلة من ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فقيل فى الجمع بين هذا القول منه والقول منه بتركبه من الاجزاء الغير المتناهية ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض وان له قولين لكن المذكور فى شرح المقاصد ان انحصار من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتمادات والآلام واللذات ومااشبه ذلك اعراض لادخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف واذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف وعند الجمهور كذلك اعراض لان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض

قوله اونقول الخ) قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لاينافى هذه الارادة لان امكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والمنفى على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لاامكان فرضها

قوله فقال النظام) فان قلت سيجيء فى المقصد الثانى ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجوهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبا كل منها من الاعراض المجتمعة

قوله والنزاع لفظى) والقول بان النزاع فى انه هل يكفى فى حقيقة الجسم التركيب مطلقا ام لا يفيد معنويته لامحالة ايضا على ان الجسم على ماذا يطلق كما لايخفى

قوله وما هو كقول الصالحية) عطف اما على مايجدى كما هو الملايم لكلام الشارح واقرب دراية اى نعده الى مايدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب فى قوله فنعده اى نعد التعريف الذى هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ وباطل خبره وكقول الصالحية معترض اوخبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة للموصول

قوله لانتقاض الاول بالبارى تعالى) فان قلت لعلهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور فى الالهيات قلت الكلام تحقيق لا الزامى فالزامهم لايضر كما سبق مثله

من المعتزلة) فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لايقوم بذاته) سواء كان واحدا اومتعددا (بالغا ما بلغ فلابد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلايكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (و بالجملة فبطلانه ضرورى) اذكل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لايكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به) وماذكرناه تنبيه على الحكم البديهى فلايتجه عليه ان الكل من حيث هوكل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقديستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلوكان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر و يلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلايكون جوهرا فردا ولايكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لايتحيز الى ما لايتحيز لايوجب التحيز وزيفه الآمدى بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز (احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هى جواهر متجانسة) لاشتراكها فى صفات نفس الجوهر وهى التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة والاكانت متماثلة فتكون اعراضا مجتمعة (قلنا) لانسلم ان الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وماذكر من اشتراك الجواهر فى الصفات المذكورة لايدل على تماثلها فى الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلاحاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض فى حقائق الجواهر (ولذلك) اى ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا ان الاعراض لاتبقى) لماسياتى (والجواهر باقية لماسيأتى) ولايخفى انه يمكن ان تجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلاتكون

﴿ سيالكوتى ﴾

وعند الاخيرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع فى المواقف خلافا للنظام ليس على ما ينبغى والصواب مكان النظام ضرار فعلى هذا لايتم الحجة عليه بان الامر المجموع من امور غير قائمة بذاتها يمتنع ان يكون قائما بالذات كما لايخفى **قوله** (مطلقا) جسما كان اوجزأ لايتجزى **قوله** (فلايكون جوهرا فردا) لكونه مركبا من اموركل واحد منها متحيز بالذات فتنقسم فى الحجم **قوله** (ان الجواهر من حيث هى جواهر) اى مع قطع النظر عن عوارضها **قوله** (والاكانت الخ) اشارة الى ان الدليل قياس استثنائى وليس قياسا اقترانيا على هيئة الشكل الثانى كما يتبادر من ظاهر العبارة لان النتيجة حينئذ لايتحصل شئ من الاجسام من الجواهر الفردة لانه ليس مركبا وتقريره انه لوكان الاجسام عبارة عن الجواهر المؤتلفة لكانت متماثلة والتالى باطل اما الملازمة فان الجواهر متماثلة واما بطلان التالى فلان الاجسام مختلفة فالمقدمة الاولى لاثبات الملازمة والثانية لابطال التالى **قوله** (فتكون اعراضا) اى اذا لم يكن الاجسام جواهر مؤتلفة تكون اعراضا مجتمعة اذ الممكن الموجود منحصر فى الجوهر والعرض و يرد عليه انه يجوز ان يكون مركبا من الجواهر والاعراض **قوله** (لانسلم ان الجوهر الخ) فى شرح المقاصد هذا الجواب لايتم على مذهب المانعين و يتم الزاما لان النظام قائل بتماثل الجواهر الفردة الاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وفيه ان بعض المعتزلة لايقولون بتماثل الجواهر و يتم الجواب على مذهبهم وان القول بتماثل الاجسام كلها بان تكون صفات النفس بين التحيز والقيام بالذات وقبول الاعراض وغيرها مما يشترك فيه الاجسام وماعداها من الصفات المعللة مكابرة **قوله** (الى دخول الاعراض) وتركبها منها **قوله** (ان تجعل معارضة) اى دليلكما وان دل على ان الاجسام اعراض مجتمعة لكن عندنا ينفيه وهو انه لوكانت الاجسام اعراضا مجتمعة لكانت الاجسام غير باقية لان الاعراض غير باقية وهى اجزاء الاجسام وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ثم هذه المعارضة لاتتم على النظام على ما

قوله اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر) اذ لامعنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلايرد ان الاتفاق على كل جوهر متحيز لايستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوف عليه

قوله فلايكون جوهرا فردا) فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لاينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لاينافى ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة الجسمية

قوله ومن المعلوم ان ضم ما لايتحيز الخ) فيه بحث لان قوله اولايكون متحيزا رفع الايجاب الكلى فيجوز ان يكون بعضها متحيزا بالذات فلايلزم ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من محض الاعراض وانما لم يقتصر على الشق الثانى مع انه كاف فى المقصود توسيعا للدائرة فلايضر عدم تصريحه بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض

قوله الاول ان الجواهر الخ) هذا الوجه على تقدير تمامه لايثبت مذهبهما اعنى كون الجسم محض الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وفى قول الشارح فلاحاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض فى حقائق الجواهر اشارة الى هذا

قوله معارضة بان يقال الخ) فيه ان هذه المعارضة لاتصح على مذهب النظام لان الاجسام غير باقية عنده كالاعراض و يمكن ان يقال الكلام تحقيقى لاالزامى و بقاء الاجسام ضرورى فلايضر عدم قبول الخصم وفيه مافيه

داخلة فى الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لامحيص لمن اعترف بتجانس الجواهر) الافراد وتماثلها فى الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذ لوكانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة فى الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهى مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهى متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه (الثانى انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا انتفى) الجوهر (انتفت و بالعكس) اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى (قلنا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لايفيد الوحدة ولا دخول احدهما فى الآخر كالمتضايفين) ﴿ المقصد الثالث الجسم ﴾ اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلاشك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو مالايكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لاشك انه (يقبل القسمة والتجزئة بان يفرض فيه شئ غير شئ) (فاما ان الاجزاء) التى يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا) توجد كذلك (واياما كان فاما متناهية اوغير متناهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التى يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التى لاتتجزى) اصلا لاقطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء (اذ لوكانت الاجزاء متجزئة) اى قابلة للانقسام ولو فرضا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الاجزاء التى يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر (وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس بممكن) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه (الثانى الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسا فراطيس من الاوائل (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية و ينسب الى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية اوغير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لايكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا فى نفسه لامفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اى واصلا الى حد يقف عنده ولايمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لاتتجزى وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستانى و يقرب منه مانقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهى الى ان ينعدم فيعود هيولى واما غير متناه لابمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولاينتهى انقسامه الى جزء لايمكن فرض انقسامه وهذا مثل ماذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على مالايتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لاتنتهى الى حد لايمكن تجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال

﴿ سيالكوتى ﴾

لخصه شارح المقاصد بقوله بتجدد الاجسام ايضا فيكون الجسم عندهم الخ وما فى الملخص من لزوم عدم بقاء الاجسام ضرورة ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فانما يلزم او قيل بدخوله جملة معينة لابخصوصها بل اى جملة من الاعراض المتماثلة المتجددة كما قال الحكماء فى بقاء الهيولى بالصورة الجسمية والا فلا **قوله** (لايفيد الوحدة) بل يفيد الاثنينية لان التلازم لايكون الابين شيئين **قوله** (الى ان ينعدم) اى ينعدم الاتصال والامتداد التى هو حقيقة الجسم عنده فيعود اجزاء الامتداد لها قابلة للاتصال كالماء اذا جزء ثم يعاد فى اناء

قوله عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم) وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض فى التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم المصير الى ان القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعرى وهو لايقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقايق مختلفة واما الاشاعرة فهم قائلون ببقائها وانت خبير بان هذا مخالف لما سبق فى مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة قائلون بعدم البقا والحق ان يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد تماثل الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتهما

قوله واذا انتفت انتفى) تمامه فى غير السكون محل بحث

قوله ولا فرضا عقليا) اى فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شئ غير شئ فى نفس الامر وان عجز الوهم عن تمييز الشيئين بناء على ان هذا التمييز معنى جزئى متفرع على الاحساس ولا احساس بهما لغاية الصغر فلا تمييز للوهم بينهما

قوله ينتهى الى ان ينعدم فيعود هيولى) واعلم انك قد نبهت فى اول الموقف على مذهبه وانه لايقول بالهيولى المصطلحة وحينئذ فلامعنى لقوله بانعدام الجسم وعوده هيولى الا ان يريد بالهيولى ماهو فى حكم الجوهر الفرد او نفسه كذا قيل ولك ان تقول مراده انه يعود معدوما كما ان الهيولى عنده كذلك و يشعر به لفظ الانعدام كما عرفت معناه

قد تم الجزء الاول من حاشية حسن چلبى و يليه الجزء الثانى اوله من بحث الالهيات

الفاعلية واذاعهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لاتنقسم بالفعل بل بالفرض فلاتكون الاحتمالات المذكورة منحصرة فى المذاهب الاربعة وذلك لانه اذالم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لايكون شئ منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذاجعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذى لايتركب من اجزاء هى اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة فى انفسها قابلة للانقسام فى الجهات كلها اوفى جهتين اوفى جهة واحدة اومختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهى احتمالات عقلية لامذاهب ❊ المقصد الرابع فى حجة ❊ جمهور (المتكلمين) على مذهبهم (وهى نوعان ❊ النوع الاول ان نبين اولا ان كل منقسم) اى قابل للانقسام (له اجزاء بالفعل) اى يكون جميع مايقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انها) اى تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثانى تناهيها (اما الاول) وهو ان كل مايقبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لوكان واحدا) فى نفسه غير منقسم بالفعل (لزم انقسام الوحدة والتالى باطل فالشرطية) اى استلزام المقدم للتالى (لانه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بمايقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال فى احد الجزئين غير الحال) فى الجزء (الآخر والاستثنائية) اى بطلان التالى (بينة اذلامعنى للوحدة الا كونها لاتنقسم) يعنى ان وحدة الشئ عبارة عن عدم انقسامه فلابد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذلوانقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة فى ذلك الشئ وهذا الوجه مبنى على ان الوحدة صفة وجودية سارية فى محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذاورد عليه القسمة زالت الوحدة ❊ الوجه (الثانى لوكان القابل

❊ سيالكوتى ❊

واحد **قوله** (فهى احتمالات عقلية الخ) والتقسيم الحاصر للاحتمالات العقلية ان يقال الجسم اما مركب من اجسام مختلفة اوليس بمركب منها فاما ان لايكون مركبا اومركبا فامامن اعراض اوجواهر امااجسام متفقة اوسطوح اواجزاء لاتتجزى فهذه هى الاحتمالات بعضها مذاهب و بعضها لا **قوله** (وانقسام المحل الخ) الانقسام الى اجزاء غير متناهية فى الوضع لايوجب انقسام شئ منها انقسام الآخر سواء كانت الاجزاء خارجية كالهيولى والصورة اوعقلية كالجنس والفصل والى اجزاء متباينة فى الوضع وتسمى مقدارية انقسام المحل بالاتفاق ضرورة ان الاجزاء المتباينة فى الوضع بان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه فى الحال يستلزم تباينها فى المحل واما انقسام المحل الى الاجزاء المتباينة فهوموجب لانقسام الحال الى تلك الاجزاء اختلفوا فيه فنهم من قال بالاستلزام وادعى الامام فى الملخص البداهة فيه واستدل عليه البعض بما فى المتن وتفصيله ان الحال فى المحل المنقسم اما ان يكون بتمامه حاصلا فى كل جزء منه وهو باطل اوفى بعض الاجزاء وهوخلاف المفروض او ببعضه وهو الانقسام اولايكون شئ من اجزائه فلاحلول اصلا والشبهة انما هو فى بطلان هذا القسم فانه يجوز ان يكون حالا فى شئ من اجزائه وقال بعضهم الحلول فى التقسيم ان كان من حيث ذاته يوجب انقسام الحال انقسام المحل وان كان لامن حيث ذاته بل من حيث انه غيرمنقسم فلا وجود للاطراف والاضافات من هذا القبيل وسموا حالاسريانيا **قوله** (صفة وجودية سارية الخ) فى شرح المقاصد واجيب بالوحدة من الاعتبارات العقلية ولوسلم فليست من الاعراض التى تنقسم بانقسام المحل فعلى هذا مافى الشرح فى الحقيقة جوابان منع الوجودية ومنع السراية لكن التحقيق بان كونها

للانقسام واحدا) فى نفسه متصلا فى حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعداماله واجادا لغيره (والتالى باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هى متصلة فى حد ذاتها (واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين فى تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقدوجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا (فان من المحال ان الشئ المعين يكون تارة هوية) واحدة لاانفصال فيها اصلا (وتارة هويتين) متفاصلتين (واما بطلان اللازم فلانه) اى اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه) وقداجيب عنه بانه استبعاد لايفيد اليقين ودعوى الضرورة فى محل الخلاف غيرمسموعة ❊ الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) فى الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا مابلغ) فان مقاطعها متمايزة باسرها (وذلك) اى تمايز مقاطع الاجزاء التى يمكن فرضها (يوجب التمايز) فى تلك الاجزاء (بالفعل) اذلولم تكن الاجزاء متمايزة فى الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لايوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثانى) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلوجوه) ثلاثة ايضا (الاول لوكانت المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لامتنع قطعها فى زمان متناه) اذلايمكن قطعها الابعد قطع نصفها ولاقطع نصفها الا بعدقطع نصف نصفها وهكذا الى مالانهاية له فامتنع قطعها الا فى زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطئ) اذاتوسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لايمكن للسريع قطعها فى زمان متناه فلايلحق البطئ قطعا (و بطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية فى زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطئ (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء

❊ سيالكوتى ❊

وجودية يستلزم كونها سارية فهى صفة معللة وذلك لانها اذا كانت موجودة فى الخارج كان قيامها فى الخارج بالمحل الموجود فى الخارج فهومنقسم فيلزم انقسامها اما اذا كانت اعتبارية كانت قيامها فى الذهن بمجموع المحل من حيث انه مجموع اما اذا لم يعتبره العقل زالت عنه الوحدة ولم يلزم انقسامها وبهذا اندفع مافى الشرح الجديد بان البديهة لاتفرق بين الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فلما جاء فى الاعتبارى مستقل كل الحل لابطريق السريان جاز فى الخارج ايضا ذلك وانما قلنا اندفع لان الامور الاعتبارية عارضة للمجموع من حيث المجموع فاذازالت الحيثية زالت تلك الامور الاعتبارية بخلاف الامور الموجودة فانها عارضة من حيث ذاته المنقسمة لاباعتبار حيثية الاجتماع **قوله** (وقدوجب كون التفريق على ذلك التقدير الخ) اى على تقدير كون التفريق اعداما لهوية اتصالية واحدا واحداثا لهويتين وكما كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره فهواشارة الى كبرى القياس المطوية المدللة بقوله فان من المحال الخ وتقريره ان التفريق على تقدير كون الجسم متصلا فى نفسه اعدام لهوية اتصالية واحداث للهويتين وكلما كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره لان من المحال الخ ولايخفى مافيه من البعد والتكلف والاظهر ان يقال واذا كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره **قوله** (واجيب بانه استبعاد الخ) والتحقيق انه ان اريد الجزء المانع للاتصال فلاشك فى انعدامه كما اذا كان التركيب من الاجزاء بالفعل وان اريد بالجزء المانع التركيب وان اريد نفس الماء فهو يجتمع مع الاتصال والتفريق فقوله واجيب الخ اى لانسلم ان المقاطع متمايزة فى الخارج بل تمايزها فى الذهن بعد فرض القسمة **قوله** (وهو كون تلك المسافة الخ) فان قيل بطلان اللازم المذكور انما يستلزم بطلان تركب المسافة من اجزاء

موجودة بالفعل غير متناهية و يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض ولاحاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذى لايتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لايدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لاتتناهى لكنه لم يفرق بين ماهو موجود فى الشئ بالقوة و بين ماهو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التى لاتتناهى حاصلة فى الجسم بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمه نقل عنه انه لما عيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزموه ● الوجه (الثانى انه) اى الجسم الذى نحن بصدده متناهى الحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما (وانحصار مالايتناهى بين الحاصرين محال) فاستحال ان تكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه ● الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة فى الجسم الى بعض (لابدان يفيد زيادة حجم والالكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد فى الجهات ولاشك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف

﴿ سيالكوتى ﴾

غير متناهية وكل مسافة متركبة من اجزاء غير متناهية قلت تناهى الاجزاء فى الامتدادات الثلاثة يستلزم تناهى الشكل بناء على ان الاجزاء التى وسط المسافة المتناهية للاجزاء التى فى الامتدادات الثلاثة المتصلة بعضها ببعض لايزيد عليها فى العدد انه لايجوز ان يتصل بجزء واحد جزآن او نقول المراد كون المسافة من حيث هى مسافة اى من حيث وقع فيها الحركة متناهية والنظام يقول بعدم التناهى بالفعل فى كل امتدادات غير متناهية اذ لو تناهت فى امتداد بناء على ان جميع الانقسامات الممكنة عنده حاصلة بالفعل والانقسامات فى كل امتداد غير متناهية اذ لو تناهت فى امتداد لزم الجزء وما فى حكمه **قوله** (ولاحاجة له) اى للنظام الى هذه المكابرة وهى القول بالطفرة ومما يدل على كونه مكابرة انما هذا القلم فيحصل خط السواد من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس كذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لاامتياز فى الحس لان الاجزاء مصلقون عنها كثير بل لانسبة لها الاجزاء بالسواد لكونها غير متناهية **قوله** (ومن ثمه) اى ومن اجل انه غير مقترن بالجزء اجاب بمعنى الجزء بهذا الجواب فان قوله لزمكم يدل على انه غير مقترن والا لزمه ايضا **قوله** (وكذا اجزاؤه الخ) ان اريد انحصارها مقدارا فمسلم وان اراد انحصارها عددا ففيه النزاع **قوله** (الا ان يلتزم التداخل) لاينفعه لانه يلزم تناهى الاجزاء المتناهية فى الوضع لانه يقول ان جميع الانقسامات الممكنة الى الاجزاء المقدارية حاصلة بالفعل **قوله** (مما يشهد الخ) اى مداخل له حجم اومقدار فياله حجم اومقدار شبهه البديهة ببطلانه لانه يستلزم بطلان الحكم البديهى الاول وهو كون الكل المقدارى اعظم من جزئه المقدارى **قوله** (وان كانت غير متناهية الخ) له ان يقول قياس غير المتناهى باطل فالاجزاء المتداخلة اذا كانت متناهية لايفيد التأليف زيادة فى الحجم واذا كانت غير متناهية يفيدها لعدم انقطاع التداخل فلا يمكن ان يقال

يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات) كلها (وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا اوغير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لاواحد فلو لم يوجد فى العدد الا ماهو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلاشك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذت تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من اجزاء لاتتناهى) فبطل الكلية التى ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وماذهب اليه انما هو فى الاجسام المخلوقة قلت ماذكرناه تصويرله مع كونه موجودا فى ضمن تلك الاجسام اذ لابد ان ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهى الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه (ولاشك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى هذا خلف) فلا يكون شئ من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولامهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لايجب حينئذ ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلاثة لاتبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لاتقف على حد لاتتجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التى يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر ﴿ النوع الثانى ﴾ من حجج جمهور المتكلمين على ماذهبوا اليه (ان تبين تركب الجسم منها) اى من الاجزاء التى لاتتجزأ (بتدئ) اى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما فى النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر اومعلوم مما مر آنفا (وهو وجوه) سبعة ﴿ الاول النقطة ﴾ وهى ذات وضع لاتنقسم (موجودة ذ بهاتماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى

﴿ سيالكوتى ﴾

جميع الاجزاء المتداخلة ليس حجما زائدا على حجم الواحد اذ لاجميع **قوله** (اى غير منقسمة الخ) لابمعنى لايمكن انقسامه فان وجوده غير لازم فى العدد اذ اللازم وجودما يتقوم به العدد وهو الواحد بالفعل **قوله** (وتوضيحه الخ) المقصود منه دفع ما قيل ان النظام لايقول بوجود الجزء على الانفراد وانما يكون فى ضمن الجسم وحاصل الدفع انه لابد من وجود الواحد فى تلك الكثرة التى ركب الجسم فاذا اخذ الآحاد المتناهية واعتبر انضمام بعضها ببعض حصل الجسم المتناهى الاجزاء فى ضمن ذلك الجسم المتناهى مع كونه موجودا فى ضمن الاجسام المخلوقة لاصنع له فهو ايضا جسم مخارق الا انه مخلوق فى ضمنها **قوله** (لان حجم المؤلف الخ) اندفع بهذا ما قيل ان ازدياد الحجم بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التى توجد فى المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها فى الآحاد لان نسبتها عددية وخلاصة الدفع انه ليس حجم المؤلف على تقدير التركيب من الاجزاء ليس الا مجموع احجام الاجزاء المؤلفة لاتغاير الا بالاعتبار فلابد ان يكون النسبة فى المقدار اى فى العظم والصغر كنسبة اجزائهما وماذكرتم انما يتم اذا كان العظم والصغر غير تابع لكثرة الاجزاء وقلتها وذلك مبنى نفى الاجزاء واثبات الهيولى والصورة **قوله** (ولامهرب له الخ) تجويز التداخل لاينفعه لما عرفت من ان الكلام فى الاجزاء المتباينة فى الوضع وانها متباينة وغير متناهية **قوله** (وتماس الموجودين بالمعدوم الخ)

البطلان) يعني انه لاشبهة في ان الاجسام موجودة وانها تماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والازم التداخل بين المنقسمين في العمق اوكون التماس بجزئين منهما لابهما فينقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولايتسلسل بل ينتهي الى مالاينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين تماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والازم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين تماسان على امر ذي وضع لاينقسم اصلا وهو النقطة (وايضا فانها) اى النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لاتنقسم) اصلا (فلنا في الجسم موجود ذووضع لاينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذي لايقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا (لكان له محل لاينقسم والالانقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولايتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك) اى غير منقسم (وهو الجزء الذي لايتجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ماكان مجاوراله وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة الانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلايلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لاسريان لها فلاانقسام فيها * الوجه ❊ الثاني الحركة موجودة ❊ بالضرورة (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والالم يوجد الماضي) منها (ولا المستقبل لان الماضي ماكان حاضرا والمستقبل ما سيحضر) ولاشك ان الماضي منها الاوجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منهما قطعا فلاوجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لاتنقسم) بوجه واو فرضا (والالكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل و بعضها بعد لانها) اى الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين (فلايكون كلها حاضرا) بل بعضها (هذا خلف) لان المقدر خلافه (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذما من جزء) من اجزائها (الاوكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزأ وكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها ايضا (لانطباقها) اى انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احديهما جزء يفرض

❊ سيالكوتي ❊

لان التماس على مافي الشفاء كون الشيئين بحيث يكون طرفا هما معا في الوضع اى في قبول الاشارة الحسية ولاشك ان المعدوم لايقبل الاشارة الحسية **قوله** (وطرف الموجود موجود) لانه اما جوهر او عرض قائم به **قوله** (بل الاطراف الخ) كلمة بل للترقي بيان فائدة زائدة على المقصود لاللاضراب **قوله** (ولاشك الخ) ههنا تقرير ان الاول ماذكره المصنف رحمه الله وهو انه لولم يوجد الحاضرة لم يوجد الحركة اصلا لان الماضي ماكان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فوجودهما ليس الا بالحضور فاذا لم يكن الحاضرة موجودة لم يكونا موجودتين وثانيهما انه لولم يكن الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد اصلا وهذا التقرير لايحتاج الى اخذ ماذكره المصنف من ان الماضي كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر كما ان تقرير المصنف لايحتاج الى اخذ ان الماضي والمستقبل معدومان والشارح رحمه الله جمع بين المقدمتين لزيادة الايضاح والجواب عن هذه الحجة ظاهر لان الحركة متصلة في نفسها اذا قسمها الوهم باعتبار الزمان حصل فيه جزآن كل منهما واقع في زمانه والآن الحاضر الحد المشترك بين ذينك الزمانين يمنع وقوع الحركة فيه فالقول بكون الحركة

بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (او نقول) يجب ان تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اعني ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازي هذا اقوى مااحتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لاوجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لااجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لاتتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر يمتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لاتقف على حد لايقبل الانقسام * الوجه (الثالث برهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ماتحصل من مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة فهي لاتنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا (ولاتتصور) الزاوية التي لاتنقسم (الا باثبات الجزء) لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزأ وان كانت عرضا فلابد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الحواد * الوجه (الرابع نفرض كرة) حقيقية (تماس سطحا مستويا) حقيقيا (لامكان الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة) على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم (فما به المماسة) بينهما (لاينقسم والافاما) ان ينقسم (في جهة) واحدة (فهو خط او) في (اكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولانطباقه) اى ولانطباق مابه المماسة من الكرة (على السطح المستوى فهو مستو) سواء كان خطا او سطحا (فلاتكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون مابه المماسة فيهما امرا غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوى (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقهما (وهو المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لاتماسه على نقطة اخرى الابحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والاكانت

❊ سيالكوتي ❊

منقسمة الى الحاضرة والمستقبلة وان عدم وجودها في الحاضر يستلزم عدمها مطلقا وان الماضي كان حاضرا الخ والمستقبل لم يوجد فانه لايلزم من عدمها في الحال عدمها مطلقا فانهما موجودان في زمانهما **قوله** (او نقول الخ) فالاول كان اثباتا لتركب المسافة من اجزاء لاتتجزى بطريق الاستقامة وهذا اثبات له بطريق الخلف **قوله** (لانها اصغر الخ)فهي قابلة للقسمة الى غير النهاية و يحصل بالقسمة زاوية بين محيط الدائرة والخط المستقيم اصغر منها **قوله** (لامكان الخ) في الشفاء لايدرى هل يمكن انه يوجد كرة على السطح بهذه الصفة في الوجود او هو في التوهم فقط على نحو ماعليه التعليميات فلايدرى انه ان كان في الوجود هل يصح مدحرجة اولا عليه انتهى ولاخفاء في ان منع امكان وجود الكرة والسطح مكابرة لان الشكل الطبيعي للبسيط الكرة بل واقعة لان الافلاك عندهم كرات حقيقية كذا وجود السطح المستوى لانه لاشك في وجود السطح فان كان مستويا فهو المطلوب وان كان ذوات زوايا فلابد من الانتهاء اليه لامتناع اشتماله على السطوح وزوايا غير متناهية وقدمر في ذلك بحث الخلاء **قوله** (اجاب ابن سينا الخ) نسب اليه ماهو بريء منه فانه قال في الشفاء ليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح في اى حال كان النقطة لاغير بل يكون في حال الثبات والسكون كذلك فاذا تحركت ياسط بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقته بالفعل يماس فيه بالنقطة الا في الوهم وذلك لايتوهم الامع توهم الآن والآن لاوجود له بالفعل انتهى ولايخفى ان هذا الجواب تام يرد عليه للاعتراض الآتي **قوله** (ثم ان النقطة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمات لانه

منطبقة عليها اذلا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتيهما فلابد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال فى سائر النقط التى يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركبا من نقط متتالية لايقال فعلى ماذكرت لاتحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففى حال الحركة لابد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لايكون بين نقطتى التماس واسطة فيلزم تتالى النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة فى آن لكنها باقية فى زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففى آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل فى آن وتبقى زمانا ولاينافى ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالى النقط والآنات * الوجه (الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر) الخط الاول (عليه) اى على الخط الثانى (فانه يماس) الخط المار (فى مروره جميع اجزاء ذلك) الخط الممرور عليه (والمماسة) بينهما (انما تكون بنقطة) لان المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذى هو النقطة وممسوس النقطة لايكون الا نقطة (فالخط الممرور عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب

❊ سيالكوتى ❊

اذا ثبت ان المماسة بالنقطة الاخرى انما هى بعد الحركة المنطبقة على الزمان والمسافة لم يلزم تتالى النقطتين اللهم الا ان يقال هذا اثبات لعدم التتالى بطريق آخر فكأنه قال ثم نقول بعد الاغماض من كون المماسة بالنقطة الاخرى بعد الحركة ان النقطة الخ ومع ذلك يرد عليه ان اتصال النقطتين لايستلزم وجود الخط بينهما فانهما متتاليان لان المتتاليان على ما فى الشفاء هما اللذان ليس بينهما شئ من جنسهما وليستا بمتصلتين لان المتصل يقال للمقدار اذا اتحد طرفه وطرف غيره ولاحد الجسمين المتلازمين فى الحركة ولا يقبل القسمة فى ذاته بحيث يحصل بين القسمين حد مشترك وجميع هذه المعانى منتف ههنا وان اردت بالاتصال سوى المعانى الثلثة المصطلحة حتى ينظر فى انتفائه فى هاتين النقطتين وان انتفاءه يستلزم وجود الخط بينهما **قوله** (فعلى ماذكرت لاتحصل الخ) الصواب من انه يحصل المماسة لانه المذكور سابقا وليس بمترتب عليه **قوله** (كانت الكرة ساكنة) لعدم التغير من الحالة الاولى حال كونها متحركة لان المفروض ان حال الحركة خلاف المقدر لان المقدر ان المماسة على النقطة الثانية **قوله** (ننقل الكلام الخ) لانها ايضا بعد الحركة ففى حال الحركة يكون المماسة على نقطة اخرى يتوسط بين الاولى والمتوسط الاولى وهلم جرا حتى يلزم وجود مماسات ونقاط غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين بل نقول جميع هذه المماسات الغير المتناهية حاصلة بعد الحركة ففى حال الحركة لابد من مماسة اخرى فلم يكن الجميع جميعا **قوله** (المماسة على النقطة الاولى الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة يعنى لانسلم لزوم كونها ساكنة حال كونها متحركة لان مماسة الكرة على النقطة المعينة من السطح الحادثة لكونها غير منقسم باقية فى زمان حركة الدحرجة الى ان تحصل المماسة على النقطة المعينة الاخرى من السطح لان الكرة متحركة على نفسها فيتبدل نقاطها مع بقاء المماسة بالنقطة الاولى من السطح واذا وصل الى النقطة الثانية من السطح حصل مماسة اخرى باقية مع حركة الكرة على نفسها الى ان يحصل النقطة الثالثة من السطح وهكذا وفيه بحث اما اولا فلان الدحرجة حركة مركبة من مستقيمة ومن وضعية والمماسة على النقطة الاولى باقية بالقياس الى الحركة الوضعية واما بالقياس الى الحركة المستقيمة التى وقعت على السطح فكلا والسائل انما اورد السؤال باعتبار هذه الحركة وقال انه لو كانت المماسة على النقطة الاولى باقية

(من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولابد ان يكون منقسما فى جميع الجهات كما سيأتى فالسطح والخط والنقطة لاتكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضى على آخر مثله * الوجه (السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لاتتجزى لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاؤهما الممكنة سواء) لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ (وهو بهت) ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى عرفت الآن مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة * الوجه (السابع لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفايح غير متناهية فتغمر) تلك الصفايح (وجه الارض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لايتناهى وانه ضرورى البطلان) ورد هذا بما عرفت من معنى لاتناهى الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المصنف (ونقض ذلك) الذى ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع) وطمانينة باطن فارجع انت الى انصافك فى الاجوبة التى مر ذكرها ❊ المقصد الخامس ❊ حجة الحكماء على ان الجسم) البسيط (واحد متصل) فى نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب) اى وليس بمركب (من اجزاء لاتتجزى) انواع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان * الاول كل متحيز) بالذات (يمينه غير يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما فى جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذى لايتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين

❊ سيالكوتى ❊

بالقياس الى هذه الحركة كانت الكرة ساكنة بالقياس الى هذه الحركة والمفروض تحركها بهذه الحركة واما ثانيا فلانه لو قرر السؤال هكذا ان المماسة بالنقطة المعينة على الاخرى لاتحصل الا بعد الحركة ففى حال الحركة لابد ان تكون الكرة ساكنة وان كانت النقطة الاولى من الكرة على النقطة الاولى من السطح كانت الكرة ساكنة وان كانت بنقطة اخرى على نقطة اخرى متوسطين بين النقطتين الاوليين والاخريين لزوم خلاف المفروض لم يتجه ان يقال المماسة الاولى باقية الى حصول المماسة الثانية فانها وقد تقررت بتبدل النقطة الاولى من الكرة فالحق ما استفيد من الشفاء ان المماسة حال على الحركة على الخط وليس فيها مماسة على النقطة الكرة فرض الآن وما قاله الامام من انه لو ماست الكرة السطح بالخط لوجب ان ينطبق من الكرة خط على ماخطه من ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم مستقيم فيكون الكرة متصلة فمدفوع بان استقامة الخط فى الكرة انما يلزم لو كانت انطباقه على خط السطح دفعيا واما اذا كان تدريجيا على ما هو اللازم ههنا فانما يلزم وجود الخط المستدير فى الكرة والآخر فيه **قوله** (ويتجه عليه الخ) وهكذا يتجه عليه ان الحركة متصلة منطبقة على المسافة المتصلة ليس فيها النقطة بالفعل الابعد فرض الآن فى الزمان فتبين ان كل نقطتين مفروضتين خط كما ان بين كل آنين زمان وبين كل جزئين حصول فى حد **قوله** (الوجه السادس الخ) يعنى هذا الوجه السابع اخذ ما هو بالقوة بالفعل والجواب الفرق بينهما **قوله** (فارجع الخ) فى شرح المقاصد ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجواهر يهما ضرورى انتهى وقد عرفت هذا الحديث بما لامزيد والانصاف ان هذه الوجوه غير مفيدة للظن فضلا عن الطمانية **قوله** (وليس بمركب) اشار الى ان قوله انه مركب ليس معطوفا على قوله انه واحد كما هو الظاهر فيختل المعنى بل هو معطوف على قوله واحد **قوله** (كل متحيز بالذات يمينه غير يساره) يعنى ان ما حاذى منه لجهة اليمين غير ما حاذى منه لجهة اليسار والجواب ان هذا حكم وهمى من قياس غير المنقسم على المنقسم فانه لعدم انقسامه محاذ بنفسه لكل واحد من الجهات الست فله محاذيات متعددة باعتبار تعدد ما يحاذى به من الجهات وهذه

فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضين فانها ليست بمتحيزة بذواتها
حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها * الوجه (الثانى انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لاتتجزى
ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضئ) من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير
الوجه (المظلم اى الذى الينا وهذا ايضا ضرورى) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب
من هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشئ واحد غير منقسم فى ذاته
اطراف هى اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا
جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين فى محل واحد بحيث
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه
يساره وهو بديهى البطلان واما ان يكونا حالين فى محلين متمايزين فى الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا
اذ يمكن حينئذ ان يفرض فيه شئ غير شئ كما تشهد به البديهة (النوع الثانى ما يتعلق بالمماسة وهو)
ايضا (وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى فليست) تلك الاجزاء اجزاء (لاتتجزى هذا
خلف) لكونه اجتماعا للنقيضين (بيانه) انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجتمعة مترتبة
متلاصقة والا لم يكن هناك تركب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (فى وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس فان يماس) الوسط (احد الطرفين غير ما به يماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا
متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط
مع كونه غير منقسم (لا يقال لا نسلم ذلك) اى حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل
بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضرورى) فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع
ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلا فيكون
حيزهما) اى حيز المتداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم
اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف
ولا يحصل من تألفها حجم) زائد على حجم كل واحد منه (وذلك) كله (خلاف المفروض) لانا فرضنا تركب
الجسم الذى هو حجم ممتد فى الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب
وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل
نقول (فالمداخلة) بين جزئين انما تكون (بعد المماسة) بينهما (فلا شك ان الملاقى) من احد الجزئين

﴿ سيالكوتى ﴾

المحاذاة نقطة المركز نقاطه محيطة بالدائرة فانها محاذية بنفسها لكل واحد منها وتحقيقه ان
المحاذات من الامور الاعتبارية التى ينتزعها الوهم من الشئ بالقياس الى الامور الواقعة منها وضع
مخصوص ويكفى لاعتباره تعدد احد الطرفين ولا يحتاج الى تعدد كل واحد منهما كالابوة
المتعددة باعتبار تعدد الابناء من غير تعدد فى ذات الاب نعم لو كانت المحاذات عرضا قائما بالمحل فلا بد
للمحاذاتين من محلين فيلزم الانقسام وهذا الجواب مطرد فى الاستدلال بنوع المحاذات **قوله**
(واما ان يكونا الخ) بقى ههنا احتمال وهو ان يكونا حالين فى محل واحد لكن لا يتحدان فى
الاشارة كالنقطتين الحالتين فى الخط على زعمهم فالاوجه ان يقال ان كانا فى محل واحد بحيث
يتحدان فى الاشارة كان ما حاذى يمينه عين ما حاذى يساره وان لم يتحدا فى الاشارة الحسية يلزم
انقسام المحل واو وهما يتبع الاشارة الى الحالين **قوله** (تركب حقيقة) وان كان تركب فى
الحس بعدم الاحساس بالفرج **قوله** (فيما به يماس احد الخ) ان اريد بالتماس ما هو
المصطلح وهو كون الشيئين بحيث يتحد طرفاهما فى الوضع فلا تماس بين الاجزاء اذ لا اطراف لها
وان اريد به عدم الفرجة بينهما والتعريف فى الوسط بنفسه متصل باحد الطرفين بمعنى ليس له انفصال
عن كل منهما وهذا الجواب فى جميع وجوه المماسة **قوله** (فلا شك ان الملاقى من احد الجزئين الخ)

(عند المماسة غير الملاقى) منه (عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام) فى كل واحد
من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد
وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة فى ابتداء الخلقة
بان خلقت كذلك فلا * الوجه (الثانى لو جاز) ان يقع (جزء) لايتجزى (على ملتقى اثنين)
من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزأ (لايتجزى) بل كان منقسما (والملزوم حق فاللازم) ايضا (حق
واللزوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماسا لهما لا بالكلية) اى لا يجوز ان يكون بكليته
مماسا لشئ منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا لاحدهما
وببعضه مماسا للآخر (ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم) اعنى وقوعه على ملتقى جزئين
(فلوجوه) ثلاثة (الاول لا شك انه) اى الجزء الذى لايتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله
(الى) جزء (آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة اما عند كونه) بتمامه فى الجزء الاول او) فى الجزء (الثانى او)
عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) اى كونه فى احد الجزئين حاصل (اما قبل الحركة)
وهو كونه فى الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه فى الجزء الثانى فلا يتصور اتصافه بالحركة
حال كونه فى احدهما (وفى الثالث) اعنى اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب * الثانى)
من هذه الوجوه (نفرض خطا مركبا (من اجزاء شفع كستة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزأ
وتحت) الطرف (الآخر) من الخط (جزأ) آخر (ثم) نفرض انهما (تحركا) اى تحرك كل منهما الى صوب
الآخر على التبادل حركة (على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك) التحاذى انما يكون
(على المنتصف) من الخط (اذا) قد (فرضنا الحركتين سوية) فى السرعة والبطء (وهو) اى منتصف الخط
(ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما لا يلوح بادنى تأمل
صادق * (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالخمسة مثلا (ونفرض ذينك الجزئين كليهما
من فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفى الخط (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اى كل منهما الى صاحبه
حركة (سواء فيلتقيان) لا محالة (فى الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو)
اى الجزء الثالث (على ملتقاهما) لانهما معا عليه (ولو يمانع هذا بانهما) اى الجزئين المتحركين
(يقفان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط التقائهما) الى الثالث (فراغ ما يسع الجزئين) معا ولا شك ان الثالث
لا يسعهما بل يسع واحدا منهما * النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لازم)
اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء)
التى لاتتجزى فانهما لا يجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء
اعنى وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة
ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطء (فثبت الثانى) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احد الامرين
من طريقين احدهما انه اذا) تركبت المسافة من اجزاء لاتتجزى فاذا (قطع السريع جزأ) منها
(فالبطئ لا يقف لما بينا) من قبل (ان البطء ليس لتخلل السكنات فهو) اى البطئ (اذن يتحرك فاما
ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطئ وهو الاول) اعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل

﴿ سيالكوتى ﴾

هذا اذا كان المماسة غير حال المداخلة فاما اذا كانا متحدين فلا انقسام **قوله** (انه يتحرك
الخ) هذا الوجه انما يتم اذا وجد الجزء على الانفراد وامكن حركته والقائلون بتركب الجسم من
الاجزاء يمنعون وجود الجزء منفردا فضلا عن حركته **قوله** (او بعد الفراغ الخ) اصحاب الجزء يقولون
الحركة هو الكون الثانى فى المكان الثانى فلا يسلمون كونه فى الحيز الثانى بعد الفراغ منها
قوله (نفرض خطا الخ) اصحاب الجزء يقولون حده المفروض على نحو الفروض التى فى
التعليمات ولا نسلم تحققها فى الخارج **قوله** (على سبيل منع الخلو) فان التجزى والانتفاء

من جزء) اذ لامجال لتوهم حركته اكثر من جزء (فيتجزى) الجزء الذى لايتجزى لثبوت ما هو اقل منه (وهو الثانى) من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما * (وثانيهما) اى ثانى الطرفين المذكورين (ان نبين ان ثمه حركة سريعة و بطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى (فيستغنى حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك) اى تلازم هاتين الحركتين (دليلا على ذلك) اى على ان البطء ليس لتخلل (مستأنفا) كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين (فعند ما تقطع السريعة جزأ ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة) وهو الامر الاول (او اقل لزم التجزى) وهو الامر الثانى (وذلك) اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل (فى صور) ست * (الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (اذ لو تحركت الطوقية) مثلا (ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لاتتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة فى الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثانى ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو اصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض (ولو كانت) الرحى (من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بابلغ السعى وذلك) الذى ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها (وان كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم) لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل هذه) الغرائب و(العجائب ليثبت مذهبكم * الصورة الثانية فرجار له شعب ثلاث فتثبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة) ولاشك ان هاتين الشعبتين (تتمان) الدائرتين معا بحركتيهما (وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التناثر) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين اجزاء الرحى * الصورة (الثالثة من وضع عقبه على الارض و يدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احداهما بعقبه) وهى اصغر (والاخرى باطرافه) وهى اكبر (وان شئت فافرضه) اى الدائر على عقبه (مادا باعه) فرأس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التى يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك رأس اصبعه جزأ لم يقف عقبه اصلا والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر (ونحن نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزأ جزأ) كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا (وان شئت فافرضه) اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (فى الفلك فى كوكبين يدور احدهما قريب القطب والآخر على المنطقة) فان حركتيهما فى رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق فى الافلاك

سيالكوتى

متحققان معا **قوله** (فالعقل جازم الخ) اصحاب الجزء لايمنعون الجزم بعدمه بل يقولون انه مستبعد عادة واذا ساق البرهان الى تركب الجسم من الاجزاء فلزوم المستبعدات لايضره كما قال الحكماء ان البرهان يتعلق الى الاتصال الجسم فى نفسه فلزوم انعدام البحر بشق البعوضة ووجود البحرين الاخيرين المستبعد لايضره ان ثبوت سكون بين كل حركتين يستلزم وقوف الجبل فى الجو لممانعة الخردلة المستبعد ولاضير فى ذلك **قوله** (ابعد الخ) لاشبهة فى الاستبعاد لكن الامور الحقيقة تستلزم المستبعدات كامتناع الخلا يستلزم امورا يستبعدها العقل استبعادا قريبا من الاستحالة **قوله** (كيف وتفرق الخ) تفرق الاتصال انما يوجب الالم اذا كان طبيعيا ولانسلم وجوده فيما نحن فيه **قوله** (فان حركتيهما الخ) فيه ان رسم الدائرتين اذا وقعت الاجزاء على ما وضع واحد بحيث

وان لاتكون موصوفة بالشدة والاحكام * الصورة (الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها فان الظل يقطع) بالانتقاص (من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا) كذراع او ذراعين مثلا (والشمس) فى هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل (انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس (يبطل الاستقامة) فى الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى كان متصلا به على الاستقامة فى وضعه الاول متصلا به كذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة * الصورة (الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر بوتد (فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك الحبل) عند الوتد (و يمد به فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة) فقد تلازمت حركة سريعة و بطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين فى السرعة فاستدل بذلك على الطفرة * الصورة (السادسة جزء يتحرك جزأ على) خط (متحرك جزأ آخر) فى جهة حركة ذلك الجزء (ولنفرض ا ب ح خطا) ساكنا مركبا من اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضا (د ه خطا) مركبا من جزئين كائنا (على ا ب) بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب (و) نفرض (ز جزء) كائنا (على د) من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا ز د ه ا ب ح (فاذا تحرك د) بحركة خط د ه على خط ا ب ح (من ا الى ب فقد تحرك ه) بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا) مع ذلك (تحرك ز) على خط د ه (من د وكان) اى د (مقابلا لـ ا) فى ابتداء الفرض (الى ه) اى تحرك زمن د الى ه (وهو) اى ه وان كان مقابلا لـ ب ابتداء لكنه (الآن مقابل لـ ح) فيكون ز حينئذ مقابلا لـ ح ايضا (فقد تحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية (جزئين حين تحرك د) بحركة واحدة (جزأ) واحدا فان ز و د كانا معا محاذيين لـ ا من خط ا ب ح قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لـ ح و د محاذيا لـ ب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة و بطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت (فحين تحرك ز) بمجموع حركته (جزأ) واحدا (يكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد) الذى هو انقسام الجزء * (النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه)

سيالكوتى

يتصل على هيئة الدائر ووقوعها على هذا الوضع حال التركيب ليس ضروريا فلا تحصل الدائرتان ولو سلم فاللازم الانفكاك وهو غير الانحراف فانه تباعد الاجزاء بعضها عن بعض والانفكاك لايستلزمه ولو سلم فالانحراف جائز بل واقع عند اصحاب الجزء **قوله** (انما يقع بخط الخ) وفيه ان الاستقامة الحقيقية محل بحث والاستقامة الحسية التخيلية ينافى عدم الاستقامة الحقيقية **قوله** (مع كلاب) ظرف مستقر وقع حالا من الضمير المستكن فى الظرف اعنى قوله على رأس حبل الراجع الى الدلو وكيفية ان يكون الدلو المشدودة بطرف الحبل واقعا فى البئر و يكون الطرف مشدودا بالوتد الذى فى شط البئر و يكون الكلاب متعلقا بذلك الحبل عند الوتد قائمة ذلك الحبل بالكلاب بان يمد حبل الكلاب بكون وصول الكلاب والوتد معا الى رأس البئر وحركة الدلو سريعة لانها قطعت كل مسافة البئر وحركة الكلاب بطيئة لقطعها نصف مسافة **قوله** (جزء يتحرك الخ) اصحاب الجزء لايقولون بوجود الجزء على الانفراد فضلا عن الحركة فهذا تخيل محض من قبيل التعليميات **قوله** (ما يتعلق بالاشكال الهندسية الخ) ثبوت الاشكال الهندسية موقوف على وجود

ستة ✿ (الاول انانفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط) منها (من اربعة اجزاء) ونجتهد فى ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزأ) هكذا (فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر) الواصل بين طرفى ضلعين محيطين بزاوية (ايضا اربعة اجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) فى المقدار (وانه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية) الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوى مربعيهما كما بين فى الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول (لايقال لم لايجوز) فى المربع المذكور (ان يكون القطر اطول و) ذلك بان يقع (بينها) اى بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع (لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين) من اجزاء القطر (ان وسع جزأ كان القطر مثل) مجموع (الضلعين لانه) حينئذ (سبعة اجزاء) هى الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة فى الفرج الثلاث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة فى بعض دون بعض تحكم محض ولاشك ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما فى جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا (وان كان) الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها (اقل) من ان يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ماهو اقل منه ✿ الوجه (الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان) فى شكل العروس (على ان مربع وتره) اى وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعى الضلعين ولكن مربع كل ضلع) فى المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر) جزأ (واقل من خمسة عشر) جزأ وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر فى نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلابد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذ) اى الكسر الذى به يتم الجذر المذكور ✿ الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) اى وتر قائمته (على ضلع) من ضلعى القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) اى رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض بعد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلاشك انه كلما ينحط من هذا الضلع) المنصوب (شئ) والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شئ من هذا الضلع (يخرج من ذلك الضلع شئ) اى يخرج رجله عن ذلك الضلع بشئ وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل الضلع المنصوب (فان كان) مايخرج به اسفله (مثله) اى مثل ماينحط عنه اعلاه (لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذى جر من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع (و) مثل (الفاضل عليه) اى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار (وهو) اى هذا الفاضل (مثل) الضلع (الآخر) اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ماينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزأ انجر اقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالنوع الثالث من وجه) وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما ✿ الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها مناف لوجود الجزء الذى لايتجزى كما يتبين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركبا (من اجزاء لايتجزى فان كان ظاهر) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بظواهرها

✵ سيالكوتى ✵

المقدار المتوقف على اتصال الجسم فى نفسه المتوقف على نفى الجزء فالاستدلال بها على نفى الجزء دور فعند اصحابه لازاوية ولاوتر ولاقطر ولادائرة انما هى تخيلات باطلة ولعدم الاحساس بالمفاصل وتوهم الاتصال والواقع هو تركيب الاجزاء والقيام بعضها مع بعض من غير حصول زاوية فضلا عن الوتر والقطر والقائمة **قوله** (فان كان ظاهر تلك الخ) فيه ان هذا الترديد على وجود

وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر (والا) اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فبين كل جزئين) من اجزاء المحيط فى جهة محدبه (اما خلاء) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام فى الجزء ايضا لان ماكان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول (فان كان) الخلاء الواقع بين كل جزئين (بقدر مايسع جزأ كان ظاهرها) اى ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على ذلك التقدير (والحس يكذبه) فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه (وان كان ذلك الخلاء) اى كل واحد منه او بعضه (اقل) من قدر يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ماهو اقل منه (واما الاخلاء) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لاتفاوت بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) اى باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها (كظاهرها) فى المقدار (وهو) اى باطنها (كظاهر) دائرة (اخرى محاطة بهـا) لانطباقه عليه (وظاهر المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت فى المحيطة (وهى) اى الدائرة المحاطة (كثالثة ورابعة) الى دوائر اخرى (بالغة مابلغت فتكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية) منها (و بطلانه لايخفى) والاظهر فى تقرير هذا الوجه ماذكر فى الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لاتتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان تبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لاتتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة ينافى وجود الجزء ✿ الوجه (الخامس برهن اقليدس) فى المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء) ✿ الوجه (السادس برهن) اقليدس فى تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض) الخط مركبا (من اجزاء وتر) كخمسة مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطانى ✿ المقصد السادس ✿ فى تحرير مذهب الحكماء) فى الاجسام البسيطة الطباع (قالوا المتقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لاينفصل الى اجزاء لاتتجزى) ومافى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة اوفى جهتين (فقط فقد ثبت انه متصل واحد فى الحقيقة) لامفصل فيه اصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية) اى لاتصل قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لاتتجزى ومافى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولاتنتهى قسمته اليها فيكون

✵ سيالكوتى ✵

الظاهر والباطن المحيط للدائرة فانه مركب من اجزاء لاتتجزى ليس لها ظاهر و باطن نعم اجزاء المحيط اكثر من اجزاء المحاط ولذا كان اوسع منه وهذا كما يقولون فى محيط الدائرة على تقدير انتفاء الجزء فانه ليس له ظاهر و باطن بل خط غير منقسم محيط بالسطح اوسع من كل خط يفرض محاطا به والفرق بانه على تقدير الجزء جوهر متحيز بالذات فلابد له من ظاهر و باطن وهم ناش من قياس غير المنقسم **قوله** (فان محدب الخ) هذه المقدمة لاحاجة اليها بعد قوله والحس يكذبه وليس دليلا على تكذيب الحس الا ان يقال المراد ان محدب المحيط وان كان اكبر عند الحس من مقعره الا انه يستحيل عند الحس ان يكون ضعفه فيكون بيانا لتكذيب الحس **قوله** (والاظهر الخ)

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (امابالفك) كسرا اوقطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة (واماباختلاف عرضين قار ين) فى محلهما لابالقياس الى غيره (كالسواد والبياض اوغير قار ين) فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كمماستين ومحاذاتين) واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة فى الجسم (نعم قد يمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما فى الافلاك (اوصلابة) شديدة كما فى بعض الاجسام العنصرية (اوفقدآلة) يحتاج اليها فى القطع (اوصغر) مانع لايتيسر معه القطع ولا الكسر (واما) القسمة (الفرضية فلاتقف ابدا) وقد بين انحصار القسمة فى الثلاثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهى الفكية اولا وحينئذ امان تكون موجبة للانفصال فى الخارج وهى التى باختلاف عرضين اوفى الذهن وهى الوهمية واغاذكر الفرض العقلى مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لايقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لايوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل فى نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل فى الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما فى الخارج كما بالقطع والكسر واما فى الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اثنان انفكاكية وهى قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهى قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه و يجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما فى الكتاب فعليك بالتثبت فى موارد الاستعمال

﴿ المقصد السابع ﴾ فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منهما (قالوا فالجسم) البسيط (متصل) واحد فى حدذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكى كما اذا صب ماء الجرة فى انائين (فثم اتصال) اى جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه (نسميه الصورة الجسمية وندعى انه) اى ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال) اى الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتاله فيكون حالا فيه و بيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فانثم امرا قابلا للاتصال تارة والانفصال اخرى و) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورةان) القابل (الثابت للشيئين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشيئين (المتزايلين) فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلا منهما (اونقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال

﴿ سيالكوتى ﴾

لانه اقل ترديدا ومقدماته اسهل بيانا **قوله** (فالجسم الخ) اى اذا تقرر نفى الجزء ومافى حكمه فالجسم البسيط اى الذى لايتألف من اجسام مختلفة الطبايع متصل فى حد ذاته اى لامفصل فيه كما هو عندالحس **قوله** (وهوقابل للانفصال) اى يتصف بالانفصال فى الجملة سواء كان باعتبار نفسه او باعتبار جزئه **قوله** (فثمة اتصال الخ) فى شرح الاشارات الاتصال يدل على معنيين احدهما صفة الشئ لابقياسه وهو كونه بحيث يمكن له اجزاء مشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم على الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمى عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد لمجاورته و يقال للجسم بحسب ذلك متصل انتهى فهى جوهر متصل فى نفسه واتصال بالقياس الى ان الجسم متصل بها **قوله** (نسميه الصورة) لان الجسم انما صار جسما بها **قوله** (على معنى الخ) لا على انه مقوم له كقيام العرض بالمحل **قوله** (فانه ثمه امرا الخ) والا لكان التفريق اعداما

لايبقى مع الانفصال فهو غيره) اى قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لاوالشئ لايكون قابلا لنفسه ولا لماينافيه (فهذا الامر) الذى هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذى نسميه بالهيولى) الاولى التى تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا و بعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقى بحاله (اثبتوا) ايضا (بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق) على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسما (ور بما يقال فى المعارضة) لدليلهم (الهيولى على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لامفصل فيها (واذا كانت كثيرة) بورود الانقسام (كانت منفصلة فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى) كما ذكرتم فى الجسم (لزم ان يكون للهيولى هيولى) اخرى فينقل الكلام اليها (و يلزم التسلسل فى امور مرتبة موجودة معا (وهو) اى هذا الذى ذكر فى المعارضة (مندفع)عنهم (بماذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلايلزم للهيولى هيولى) اخرى (الابائبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا) الاتصال الذى هو حال فيها حتى تكون هى متصلة فى حدذاتها (والثانى انه)اى ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها و يعود اليها) حتى يثبت فى ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وماهو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى (وذلك ممالاسبيل اليه فان وحدتها) اى وحدة الهيولى (وكثرتها بحسب مايعرض لها من الاتصال و يقارنها من الصورة) فهى قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها و بعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها(والافهى)فى نفسها (لاواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انماهى) فى ذاتها (استعداد محض لافعل لها) فى الصفات المذكورة (الابالصورة) فهى متصفة بها بتبعها لا فى حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذى ذكر على اثبات الهيولى (لايتم الا بابطال قول من يقول) كديمقراطيس واتباعه (مبادى الاجسام) البسيطة (اجزاء)هى اجسام صغار صلبة (متجزئة فى الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكنها(غيرقابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال

﴿ سيالكوتى ﴾

بالكلية مع ان البديهة يشهد بان التفريق غير الاعدام **قوله** (فانه كان الخ) فالهيولى متصل بالاتصال ومنفصل بالانفصال فيكون محلا له اذلامعنى بالحلول الا الاختصاص الناعت وذلك الاتصال جوهر لان التفتيش عن حال الجوهر الممتد فى الجهات بانه تمام حقيقة الجسم اوجزؤه بتوارد المقادير المختلفة كما فى صورة الشمعة المتبدل اشكالا **قوله** (اثبتوا ايضا بتوارد الخ) اذلولا توارد الاتصالات الجوهرية الشخصية على امر باق كان التفريق اعداما للجسم بالكلية اى من غير بقاء شئ منه واحداثا لجسمين آخرين والبديهة تكذبه فالاعدام التفريق بالضرورة و لنعبير عند الانفصال بالاتصالات اندفع ما قيل ان الانفصال امر عدمى فلايحتاج الى قابل ولم يحتج الى ان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واعدام الملكات يستدعى محلا وكذا اندفع ما قيل ان الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجوهر الممتد فلايثبت الهيولى باستدلالها بتوارد الاتصالات الجوهرية على امر باق وسيجئ تحقيقه فى بيان قوله وههنا سؤال يستصعبه الخ **قوله** (والافهى فى نفسها لاواحدة) اى وان لايعتبر معها الصورة الواحدة والمتعددة فهى فى نفسها مسلوب عنها الوحدة والكثرة فان قلت هذا مناف لما تقرر عندهم من ان هيولى العناصر مع تكثرها بحسب الصورة النوعية للبسائط العنصرية والمواليد الثلاثة واحدة بالشخص والصورة المذكورة الواردة عليها لاتصير اوحدتها الشخصية كخشب واحد لونت

(بالفعل) فى الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) فى نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكى بل للانفصال الوهمى (والجسم الذى يقبل الانفصال) الفكى كالماء مثلا (غير متصل) فى نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التى بين تلك الاجزاء (فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المصنف ان انتفاء الجزء الذى لايتجزى ومافى حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا فى نفسه فيكون جسما مفردا او يكون فى تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لايجوز ان يكون الجسم البسيط الذى نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمى دون الفكى فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل فى نفسه يرد عليه الانفصال الخارجى بل ولايثبت ايضا الجسم التعليمى لان تلك الاجسام المفردة لاتتغير اشكالها ومقاديرها (وابطله) اى قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها) اى من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمى (تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها فى الماهية) بناء على ماذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة فى الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على الجزئين (المتصلين) المفروضين فى جزء واحد (مايجوز على) الجزئين (المنفصلين) اعنى الجزء الذى فيه والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المنفصلين مايجوز على المتصلين من الاتصال) الرافع للاثنينية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة فى الماهية فتكون متشاركة امافى الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال اوفى جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثانى فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهم الا المانع) خارج عنه (وذلك المانع لايكون لازما للماهية والا انحصر نوعه فى شخصه) واذا لم يكن لازما (فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال) بالفعل (و يحصل المطلوب) الذى هو اثبات الهيولى (ومبناه) اى مبنى ماذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التى هى تلك الاجسام الصغار (متوافقة فى الماهية) كما اشرنا اليه (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة فى الماهية بحيث لايوجد فيها جزآن متوافقان فى النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه فى الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لايجدى فى امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لابرهانيا (ثم نقول) وعلى تقدير تماثلها (قد يكون تشخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) تشخص (الآخر شرطا له) فلايكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع اوفقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لايكون لازما والا انحصر النوع فى الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف فى اثبات المطلوب (وربما) يعترض على برهان الهيولى و (يقال الاتصال) هو الوحدة والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان عنه (فعليكم ببيان كون الاتصال جزأ من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له

﴿ سيالكوتى ﴾

بعضها بالوان مختلفة قلت المراد انه لاواحدة ولامتعددة بالوحدة والكثرة الحاصلتين من توارد الاتصالات ولها الوحدة الشخصية التى فى نفسها بها عتاز عن هيولى الافلاك فهى ثابتة لها فى حد ذاتها كسائر الموجودات الخارجية وتلك الوحدة تجامع الوحدة والكثرة المتواردتين عليها بحسب توارد الاتصاف قوله (ويقال الاتصال الخ) يعنى ان اللازم من البرهان وجود امر باق يقبل الاتصال والانفصال واتصال الجسم عدم انقسامه الى الاجزاء بالفعل وهو الوحدة والانفصال هو انقسامه اليها وهو الكثرة وهما عارضان للجسم بلاشبهة ولايمكن ان يكونا جزئين له فلابد لكم من بيان المراد بالاتصال ثم ثبات كونه جزأ من الجسم حتى يتم التقريب ويثبت ان الجسم

(فانا من وراء المنع) اى نمنع كونه جزأ منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له) وللانفصال ايضا (و يصير النزاع) حينئذ (فى كون الجسم ذلك القابل) وحده (او مع هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الاتصالية) اى الجوهر الممتد فى الجهات الذى تبين بنفى الجزء اتصاله فى نفسه (اول مايدرك من جوهر ية الجسم) وحقيقته بل هو الجسم فى بادى الرأى المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول (فيصير النزاع) فى ان الجسم ماذا (لفظيا) لافائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل الاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ماتنحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد فى الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لقسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتى تحقيقه ﴿ وههنا سؤال يستصعبه بعض و) ذلك السؤال (هو ان الاتصال اذا كان جزأ للجسم) كما زعمتم (فبزواله) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم) لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلايكون الجسم قابلا له) اى لزواله اعنى الانفصال (واذا كان الجسم) قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلابد ان (يبقى مع زواله) واذا بقى معه (فليس هو) اى الاتصال (جزأ للجسم) والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال ينافى كون الاتصال جزأ له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول

﴿ سيالكوتى ﴾

مركب من ذلك الامر القابل ومن الاتصال **قوله** (اى نمنع كونه جزأ منه) فالمعنى المذكور عارض او بمعنى آخر لا يقبله الجسم فضلا عن كونه جزأ منه **قوله** (لثبوت امر الخ) فيه ان ثبوت امر قابل للاتصال بمعنى الوحدة لكن لايصير النزاع فى ان الجسم ذلك القابل فقط او هو مع الاتصال بهذا المعنى فانه لايقول احد ان الوحدة جزء من الجسم فالاوجه ترك هذه المقدمة والاكتفاء بما بعده **قوله** (ولاشك ان الصورة الخ) يعنى المراد بالاتصال هو الجوهر الممتد ولاشك فى ثبوته بعد نفى الجزء وكونه من حقيقة الجسم فانه الجسم فى بادى الرأى والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة حتى يثبت كونه جزأ من الجسم فاذا ثبت بقوله التفريق امر آخر يكون القابل بالحقيقة حتى لايكون التفريق اعداما بالكلية ثبت كون الاتصال بمعنى الجوهر الممتد جزأ وعدم كونه تمام الحقيقة **قوله** (فيصير النزاع الخ) الاولى تركه لان النزاع فى وجود ذلك القابل او عدمه فى الجسم بعد الاتفاق على ان الجسم هو جوهر القابل للابعاد الثلاثة لافى ان الجسم ماذا هو **قوله** (انما يصح الخ) هذا يرد على تقرير الشارح حيث قال فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين الخ واما على ما قررناه فلاحدوث قلنا فاذا ثبتنا بقوله التعريف امر آخر فى الجسم حتى لايكون التفريق الخ كما لايخفى **قوله** (ماتنحل اليه الاجسام) المركبة **قوله** (كما زعمتم) حيث قلتم ان هذا الاتصال ليس تمام حقيقة الجسم **قوله** (والحاصل الخ) فى شرح المقاصد ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافى كونه قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم الجسم عند زوال الاتصال والثانى يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع القبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزأ وقد قلتم بحصة الملزوم انتهى وهذا التقرير يشعر بان السؤال المذكور معارضة فى المقدمة اما فى مقدمة ان الاتصال جزء من الجسم او فى مقدمة ان الجسم قابل الانفصال وتقرير الشارح يدل على انه نقض لبرهان الهيولى باستلزامه المحال **قوله** (اعنى اجتماع المتنافيين) لان كل واحد من مقدمتيه يستلزم نقيض الاخرى وهو اظهر كما لايخفى **قوله** (فيما ذهبتم اليه) اى فى الاستدلال

باجتماع المتنافيين (وظن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظى فان الاتصال) اى لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التى بها) الجسم (قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزأ الجسم) لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما ذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافى الاتصال العرضى ينافى الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت فى الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا تثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه ضروری البطلان كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امرا يستحفظ

﴿ سيالكوتى ﴾

الذى ذهبتم اليه **قوله** (وظن المستصعب) لا يخفى ان ارجاع ضمير ظن الى المستصعب مما لا وجه له لانه اذا كان ظنه هذا السؤال مغالطة فكيف استصعبه وهو اوهن عنده من نسج العنكبوت فالصواب ان يقيد بصيغة المجهول او بصيغة المصدر مع التنكير للتحقير اى ظن حقير لا يعبأ به من قبيل ان بعض الظن اثم وعلى هذين التقديرين يكون اشارة الى تزييف الجواب وعندى ان الضمير راجع الى المستصعب ولفظ ذلك اشارة الى دليل الهيولى **قوله** (وظن ان ذلك الخ) وفيه بيان موجبة استصعابه وحاصله ان المستصعب ظن ذلك الدليل مغالطة نشأت من اشتراك لفظ الاتصال بين المعنيين اعنى الجوهر الممتد فى نفسه الذى ثبت بعد نفى الجزء لا يزول عن الجسم اصلا حتى يثبت زوال وجود جزء آخر والمعنى الآخر اعنى الامتدادات الثلاثة التى تبدل بقاء الجسمية بشخصها كما فى الشمعة المتبدلة اشكالها ليس جزأ منه فلا يقتضى زواله وجود جزء آخر للجسم سوى الجوهر الممتد وهذا هو اعتراض الاشراقيين على دليل اثبات الهيولى كما هو منصوص فى شرح حكمة الاشراق والحاصل ان الجوهر الممتد هو حقيقة الجسم والمتوارد عليه انما هو المقادير المختلفة بتبدله اى بتبدل الجسم فان المقدار ليس مشخصا للجسم بدليل بقاء الشمعة المعينة مع تبدل المقادير وليس هذا اعترافا بالهيولى كما زعمه بعض القاصرين فان هذا الجوهر الممتد متصل فى نفسه والهيولى ليست فى نفسه كذلك قال فى شرح المقاصد والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر فان الباقى فى ابن هو الماء بحقيقته وان تبدل فى هوية لا جزء منها انتهى والصواب ان يقول وان تبدل فى هوية عوارضه من الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام جوهر وحدوث آخر **قوله** (لان الانفصال الخ) وكذا الوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام العرض هذا الاعتراض لا وروده على ما قررنا لان الانفصال انما ينافى الاتصال الجوهرى لو كان الاتصال العرضى من مشخصاته نعم انه يستلزم مقدارا ما وليس شئ من المقادير المعينة من مشخصاته وهذا كما قال اصحاب الهيولى ان هيولى العناصر مع وحدته الشخصية متكثرة بحسب الصور والمقادير المعينة فالنزاع بين الفريقين راجع الى ان الاتصال العرضى المعين من مشخصات الجوهر الممتد اولا فان كان فردا له يستلزم زوال اتصال الجوهر المعين فلا بد من جزء آخر باق فى الحالين حتى لا يكون التفريق اعداما بالكلية وان لم يكن فلا حاجة الى اثبات جزء آخر سوى الجوهر الممتد **قوله** (وايضا اذا اقتصر الخ) هذا الاعتراض انما يرد اذا جعل قوله ظن الخ جوابا للسؤال واما على كونه من تتمة السؤال فهو عين ما قاله الظان كما لا يخفى **قوله** (وجوابه الخ)

الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء فى الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو مغاير للهويات التى تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذى فى الجرة) على تقدير كونه واحدا متصلا فى نفسه (اذا جعل فى الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التى لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة) اى زال شخص كان متصلا اتصالا واحدانيا وحصلت اشخاص هى متصلات متعددة لم تكن موجودة فى تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمه امر باق فى الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة و) الدليل على ان ثمه امرا باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التى فى الكيزان (الى ذلك الشخص) الذى كان فى الجرة) كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن فى تلك الجرة ولو كان زوال) تلك (الهوية الشخصية (لا بزوال جزء وبقاء جزء) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحدانى ليس باقيا فالباقى جوهر آخر يجب ان لا يكون فى نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذى قرره فى اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع فى مسلك الانفعال فقال ﴿ تنبيه ﴾ (وربما قالوا) فى اثبات الهيولى (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شئ واحد الا ترى

﴿ سيالكوتى ﴾

خلاصة الجواب ان المراد بقولنا انه قابل للانفصال القبول من حيث الظاهر بان يطرأ عليه الانفصال والمراد بقولنا والاتصال لا يقبل الانفصال القبول من حيث الحقيقة بان يتصف به فلا تنافى بين المتقدمين **قوله** (نسبة هذه الخ) الانصاف ان ماء الكيزان معينة بالجزء لا اختلاف بينهما الا بحسب المقادير الوحدة والكثرة **قوله** (الجسم له قوة وفعل الخ) فى الشفاء الجسم من حيث هو جسم له صورة جسمية فهو شئ بالفعل ومن حيث هو مستعد اى استعداد شئت فهو بالقوة ويكون الشئ من حيث هو بالقوة شيئا هو بالفعل شيئا آخر فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل فصورة الجسم مقارن شيئا آخر فى انه صورة فيكون الجسم جوهرا مركبا من حيث شئ عنه له القوة و بين شئ عنه له الفعل فالذى له عنه الفعل هو صورته والذى له عنه القوة هو مادته وهو الهيولى ولا يخفى سقوط بحث الشارح اذ لا تعرض فى هذا التقرير على ان الواحد لا يقتضى قوة وفعلا بل انه لا يكون الشئ من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر وهذه المقدمة بديهية **قوله** (الا ترى الخ) فى الشفاء ولسائل ان يسئل و يقول فالهيولى ايضا مركبة لانها فى هيولى وجوهر بالفعل وهو مستعد ايضا فيقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التى لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها ان يكون بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها ليس فى موضوع فالاثبات منهما هو انه امر واما انه ليس فى موضوع فهو سلب وانه ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشئ بالفعل شيئا للهيولى بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصل انه مستعد لكل شئ وصورة التى يظن له وهى انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة الهيولى يكون لها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بالقوة الا ان يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير ذلك بالفعل ويكون فى نفسها وباعتبار ذاتها بالقوة انتهى فكونها موجودة طرأ عليها

ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا (وربما استدلوا) في اثبات الهيولى (بالتخلخل والتكاثف) الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شئ اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اى وربما استدلوا بهما ايضا اذ لابد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبنى على وجود الهيولى فيلزم الدور (والمعتمد عند المتكلمين (في نفي الهيولى انها) على تقدير وجودها (اما) ان يكون (لها حصول في الحيز اولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال فجسم) اى فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لابد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهيولى) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) اى وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا ناعتا لها (لانه) اى لان ما لا تحيز له اصلا (امر معقول محض) لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة الجسمية فان تحيز الشئ بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها (وقد قال) في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتج في ثبوت شئ منهما له الى برهان (واللازم باطل) فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل حقيقته) يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع ﴿ المقصد الثامن ﴾ في تفريعات لهم على) وجود (الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم) وانما احتيج الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات)

﴿ سيالكوتي ﴾

من خارج واما في ذاتها فهي استعداد محض قوله (فيلزم الدور) فيه انه يجوز ان يكون وجود تلك الامور مبنيا على وجود الهيولى والعلم بوجود الهيولى مستفادا من العلم بوجودها كحال سائر المعلولات بالنسبة الى عللها تحقيقه الوجود قوله (فكيف تحل فيها) ولانه يلزم تداخل الممتد وقال الامام لانه يلزم اجتماع المثلين ويرد عليه منع التماثل قوله (فالهيولى صفة الخ) اذ لا معنى الحلول الا التبعية في التحيز قوله (فكيف يتصور الخ) لانه يلزم تحيز مولولبها قوله (وقد يجاب الخ) مبنى الجواب ان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت فليس يلزم من تحيزها بالانفصال ان تكون الناعت للصورة الجسمية الخ يريد ان الجسمية اعني الامتداد الجوهري من حيث هو امتداد جوهري لا يخالف جسمية اخرى الا باعتبار امور خارجة عنها منضمة اليها في الخارج لا باعتبار امور تتحد معها في الوجود الخارجي كاتحاد الفصول بالجنس لان الجسمية موجودة في الخارج اثبت وجوده بعد نفي الجزء وما في حكمه من غير ان يلاحظ معها امر آخر بل يحتاج في ثبوته لامر يعتبر معها الى الاحتجاج

على رأيهم فلابد لاثبات الهيولى فيهما من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) اى الصورة الجسمية المتصلة في نفسها (للتجسيم) اى لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (فاذا ثبت احتياجه) اى احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية (الى المادة) في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها (امتنع قيامه بنفسه) في شئ من الاجسام (والا) اى وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الافلاك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهري (في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه) اصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها (فتكون) بالنصب على انه جواب النفي (قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا تكون جوهرا مرة وعرضا اخرى) اى كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي) اى لا نسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ما ذكر من عدم اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم

﴿ سيالكوتي ﴾

كالصورة النوعية والاعراض قوله (بخلاف المقدار) اى بخلاف الماهية الجنسية كالمقدار مثلا وانما لم يمثل بالمقدار لكونه اشد مناسبة للجسمية قوله (لا يوجد في الخارج الخ) تفسير للمبهم يعني لا يجوز ان يوجد مقدار ثم يتبعه انه يكون خطا او سطحا كالصورة الجسمية مع سائر الامور التي يعتبر معها بل لابد من انضمام امر آخر يكون متحدا معه في الخارج حتى يصير خطا او سطحا ثم يوجد في الخارج وكذا الحال في كل طبيعة جنسية اذا لاحظها العقل في نفسها لا يحكم بوجودها في الخارج ما لم يعتبر معها الفصل بحيث ينضم فيه ويتحد معه في الجعل والوجود قوله (ومقتضى الطبيعة الخ) بخلاف الطبيعة الجنسية فانه يجوز ان يختلف انواعها بامور لها في ذاتها قوله (فاذا ثبت) فان قيل لم يثبت احتياج الصورة لاجل ذاتها بل لقبولها الانفصال ويكون الاحتياج الى المادة مقتضى ذاته فلت قبول الانفصال واسطة في التصديق بالاحتياج وليس بواسطة في الثبوت والا لكان ثبوت الهيولى للاجسام متأخرا عن قبول الانفصال فتدبر فانه دقيق قوله (اى لا نسلم ان الطبيعة الخ) هذا المنع مدفوع لان المقصود ان الجسمية من حيث هي جسمية اى امتداد جوهري طبيعة نوعية لكونها موجودة في الخارج من غير اعتبار امر آخر متحد معها بل انما يعتبر من حيث جسميته الى المادة في العنصريات كانت كذلك في الكل في الشفاء اما الصورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا تخالف بمجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شئ خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذا ان تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية لا بعينها محتاجة الى المادة بوجه من الوجوه ولان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لا لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا حق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة انتهى ولا يخفى انه كما يندفع بهذا البيان منع كونها طبيعة نوعية لا احتياج فيه الى اثبات عدم الواسطة بين الاحتياج في الغنى الذاتيين فانه استدلال بان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف عنه فلا يختلف الاحتياج عنها في جسم من الاجسام سواء كان بينهما واسطة اولا فتدبر حق التدبر يظهر لك الحق الصريح قوله (فان الطبيعة الجسمية مطلقا الخ) هذا مكابرة فانه بعد

كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع بفصول مقومة لها او بعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها لم قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) ان الاتصال الجسمى حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز ان يقوم بالمادة تارة و يقوم بنفسه اخرى ولا محذور فى ذلك اذ قد (لا يكون الشئ محتاجا لذاته) الى محل (ولا غنيا لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم ان يكون الغنى بذاته عن شئ حالا فيه و يمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقض بالطبيعة الجنسية) بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى فى الانسان ما لا تقتضيه فى الفرس (فقد عرفت جوابه) حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل فى الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج فى الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية فى الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها فى الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها * (ثانيها) اى ثانى تفريعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلو عن الصورة) اى لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه * الاول الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة (اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حينئذ (جسما او) امرا حالا (فى جسم لامتناع الجوهر الفرد) وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت فى جميع الجهات كانت جسما اى صورة جسمية لانها الجسم فى بادى النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت فى جهة واحدة او فى جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما فى حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا

﴿ سيالكوتى ﴾

نفى وجود الجزء وما فى حكمه ثبت وجود جوهر لا فصل فيه والمبهم لا وجود له فى الخارج نعم المفهوم المأخوذ منه فى العقل اعنى الجوهر القابل للابعاد الثلاثة جنس مبهم يحتاج الى انضمام فصل منوعه لكن فى الصورة الجسمية التى كالمادة لا التى كما نص عليه فى الشفاء **قوله** (يستحيل حلوله فيه) اى بالنظر الى ذاته فلا يرد انه فى حد ذاته يجوز ان يحل لعارض انما المستحيل حلول الامر الذى يقتضى ذاته الغناء وما قيل انه اذا كان فى حد ذاته مستغنيا فلا بد لاستغنائه من علة وهى ذاته اذ الفرض انه مستغن فى حد ذاته ففيه ان الاستغناء لكونه عدميا يكفيه عدم علة الاحتياج **قوله** (ان الهيولى) اى هيولى الاجسام نص عليه فى الشفاء وسيجئ فى كلام الشارح ايضا **قوله** (مطلقا) اى لا قبل حلول الجسمية ولا بعدها فان قيل بعد ما ثبت ان الهيولى فى نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كل ذلك بواسطة الجسمية ظهر امتناع وجودها بدون الصورة لامتناع وجود شئ لا يكون واحدا ولا كثيرا قلت قد عرفت ان المنفى عنها قبل الصورة الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية واما وحدتها فى ذاتها فهى ثابتة لها فى جميع الاحوال **قوله** (وذلك الخ) الاظهر الاخصر ان يقال لانها ان كانت مشارا اليها بالاستقلال كانت جسما اى جوهرا ذا حجم وان كانت بالتبع كان حالا فى الجسم سواء كانت نقطة او خطا او سطحا او جسما تعليميا او غيرها لامتناع الجوهر الفرد وما فى حكمه فلا يكون جوهرا فردا ولا خطا ولا سطحا ولا امرا حالا فى احدها وهذا على تقدير الاغماض عن جوهريته فالواجب الاكتفاء على كونها جسما واما ما ذكره الشارح ففيه اختلال لانه ان قيد الاشارة الحسية بالاستقلال لا يصح قوله لا جوهريا بل عرضيا وان لم يقيد لم يصح كانت جسما اى صورة جسمية لجواز ان يكون جسما تعليميا **قوله** (بل عرضيا) الظاهر انه اضراب عن قوله جوهريا اى بل خطا او سطحا عرضيا وفيه انه يجوز ان يكون نقطة فلا بد من التعرض له الا ان يقال بل امرا عرضيا فيشمل النقطة ايضا بل ههنا ان الاضراب عن باطل الى باطل لا معنى له والصواب ان يقال وما لم ينقسم اصلا

فتكون الهيولى حينئذ امرا حالا فى الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى وان لم يكن اليها اشارة بان لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) ان تحصل معها (فى جميع الاحياز والمظاهر اولا) تحصل (فى شئ منها او) تحصل (فى بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة باطلة فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين او اكثر (والاخير) باطل (لعدم المخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لا معينا (فان قيل لعل صورة نوعية) تحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهى (تخصصها) بحيز معين (وايضا ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بحيزه) المعين (بلا مخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل فى حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعا كليا لكن (نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام فى تخصيصه بحيزه) المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجتمعة مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء او فى بعضها اولا تحصل فى شئ منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة فى الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا جاز ان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختص بحيزه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة الى ذلك الحيز) والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز او فى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار وانه لا مخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره * الوجه (الثانى انه يلزمه) اى للمجرد الذى هو الهيولى (فعل وقبول) يعنى ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف * الوجه (الثالث) لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين

﴿ سيالكوتى ﴾

وانقسمت فى جهة او فى جهتين كانت نقطة او سطحا لامتناع الجوهر الفرد وما فى حكمه **قوله** (فيكون الهيولى حينئذ امرا حالا الخ) اى صورة جسمية نبه بذلك لانه اللازم من كونها منقسما فى الجهات الثلاث لا كونها مركبة من الهيولى والصورة **قوله** (والمظاهر) وهى خصوصيات الانواع والاصناف والاشخاص **قوله** (فى مكانين) الاظهر فى حيزين **قوله** (لعل صورة الخ) اجيب بان ينقل الكلام الى خصوصية تلك الصورة النوعية **قوله** (اما فى ذلك الحيز) كجزء من الهواء والهواء اخرج عن حيزه الطبيعى وحصل فى جزء من الارض فان تلك الجزء او فى لهما والاولية الناشئة من الصورة السابقة

مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء و) مادة (الكل ان تجردتا) معا (فان كانتا واحدة) بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لامعه) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المحصول المركب من مادتى الجزئين اعنى مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد فى الجهات هو الجسمية (كامر) فلا تكون الهيولى مجردة (وقد عرفت مافيهما) اى هذين الوجهين من الفساد اما فى الثانى فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلانكررهم *ثالثها) اى ثالث التفاريع (ان الصورة) الجسمية ايضا (لا تخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة* (الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى) كانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها (فان كانت مشارا اليها كان) ذلك المشار اليه (متناهيا) فى جميع الجهات لتناهى الابعاد (و) كان ايضا (مشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شئ تحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة (اما النفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب ان يكون (له ذلك الشكل)العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له (فيتساوى حينئذ) (الكل والجزء)فى الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال (اولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون) الصورة المجردة (قابلة لغيره) اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) اى ليس قبول شكل آخر (الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه) بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجردة (غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى الممتد فى الجهات الملزوم للامتداد العرضى ذهنا وخارجا (و يمتنع ان يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون) الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امرا عقليا محضا) لا تعلق له بحيز اصلا (فيمتنع

❊ سيالكوتى ❊

والاحوال العارضة لها او فى اجزاء كجزء من الماء صار فى حيزه الطبيعى ارضا فالنقل الى اقرب جزء من حيز الارض **قوله** (بان لا تزيد الخ) يعنى ان المراد الوحدة فى المقدار وهى المساواة لان الهيولى لا تخلو عن الصورة هذا المطلب وان علم مما تقدم حيث ثبت ان الصورة بذاتها تقتضى حلول المادة وهو الوجه الثانى بعينه الا انه لما كان اصلا لقدم العالم وغيره من المسائل جعلوه مطلبا برأسه حينئذ ان فى اثباته بالوجه الاول بيان احتياج الصورة الى المادة والشكل والتساوى ووجوب تناهيها وان الهيولى لا تحتاج الى الصورة المعينة **قوله** (لكانت الخ) هذا لا يجوزه العقل بعد ملاحظة انها امتداد جوهرى فان الامتداد الجوهرى لا يمكن وجوده بدون فراغ يشغله فلا بد ان يكون مشارا اليه **قوله** (فان كانت مشارا اليها كان متناهيا) هذه قضية اتفاقية او لم يكن مشارا اليها كانت ايضا متناهية لان الثابت بالبراهين تناهى الابعاد سواء فرض مشارا اليها اولا **قوله** (كان المشار اليه) اشارة الى وجه تذكير الضمير والخبر **قوله** (متناه) اى فى الجهات او فى الجهتين لئلا يرد النقض بالخط **قوله** (فكل جسم) بسيطا كان او مركبا **قوله** (لاشتراك الاجسام الخ) والمفروض انها مقتضية للشكل والمقدار المخصوصين استقلالا من غير شرط او رفع مانع **قوله** (فتساوى حينئذ الكل الخ) اى الجزء الموجود فى الخارج **قوله** (وهو محال)لانه لا يبقى الكل كلا ولا الجزء جزأ **قوله** (قابلة) اى قصر الى ذاتها **قوله** (الملزوم للامتداد الخ) لا فائدة فى هذا الوصف الا ان يقال ان المشار اليه ماهو شاغل الحيز والشاغل الحيز بالذات انما هو الامتداد ولذا يزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف فالامتداد انما هو مشار اليه لكونه ملزوما للامتداد العرضى **قوله** (فيمتنع) لانه يلزم تجرد المجرد ولو بالتبع

مقارنته للمادة) المتحيزة ولو تبعا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما الجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل فى الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهى لا محالة فى جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهى غير الصورة التى تشير اليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذى ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل فى ذلك الشكل على ذلك المقدار (ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته) اى هى صورته النوعية (وجزؤه ككله) فى تلك الصورة النوعية (ولا يلزم تساويهما فى المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى فى المقدار وان كانت مساوية لها فى الشكل الكرى (لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما (لكن ثمه مانع) يمنع من التساوى فى الشكل والمقدار جميعا (وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل) مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية فى المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها فى تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين (فامتنع ان يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار (والا لم يكن جزأ) وكذا الكلام فى سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة فى الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته الاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة فى الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء فى الوجود عن الكل فى المانعية (واما فى الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك (الا الطبيعة) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف فى امر من الامور حتى فى الكلية والجزئية (فلا يكون ثمه كل ولا جزء

❊ سيالكوتى ❊

قوله (المتحيزة ولو تبعا) اى بتبعية الصورة الجسمية المقدار **قوله** (فى جهة) اى فى جانب وهو المكان من حيث وقوعه فى احدى الجهات الست مختصة بمادة لانه حينئذ يكون جسما وكل جسم له مادة **قوله** (فهى غير الصورة الخ) والكلام فى تجرد الصورة المادية **قوله** (وان كانت الخ) لكن الكلام فى لزوم التساوى فى المقدار والشكل المخصوصين كما مر **قوله** (لانا نقول الخ) حاصله ان الصورة النوعية لكل ذلك اقتضى المقدار والشكل المخصوص فى مادة معينة وتلك المادة معينة فى الحيز وان كان المقتضى متحققا فيه بخلاف الصورة الجسمية وانما فرض مقتضية بافرادها من غير مدخلية شئ آخر **قوله** (ومنهم من وجه الخ) وفى الاشارات ولوازمه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيئات التناهى والشكل فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه الكلية وفسره الامام بما حاصله انه او لزم لامتداد الشكل المخصوص حال كونه منفردا عن المادة عن نفسه لزم استواء الاجسام فى مقادير الامتدادات وهى هيئات التناهى ضرورة ان الاجسام مشتركة فى طبيعة الامتداد الجسمانى فلو كان المقتضى للشكل المخصوص نفس الجسمية يوجب من استوائها فى طبيعة الامتداد استوائها فى مقادير الامتداد والشكل واما قوله لو كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم فمعناه ان جزء الجسم البسيط مساو لكل فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل الجسمية لكان الجزء مساويا للكل فى الشكل فعلى التقدير يرد النقض بالاجزاء الموجودة فى الفلك كالخارج والتدوير فانها مساوية لكله فى الصورة النوعية المقتضية لشكله المخصوص مع عدم استواء الاجزاء فى الشكل والمقدار المخصوص وفسره المحقق الطوسى بما حاصله انه لو كانت الجسمية بنفسها مقتضية للشكل المخصوص لزم تشابه

فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما) نرى (فى الشمعة) فانها (تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل)ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولا يجاب)عن هذا المنع (بان ذلك) اى قبول تبدل الاشكال (يقتضى) لامحالة (القسمة الوهمية) اذلا يتصور تبدل شكل فيما لايمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ (وتفضى) القسمة الوهمية كامر (الى) القسمة (الانفكاكية و يلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك) فى دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة فى دليلكم (كلها ضائعة لاحاجة اليها(ويمكن الجواب)عن هذا الذى قلناه (بانه لاينافى حقية الكلام)وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذى هو اقصر * (الثانى) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو) خلت عن الهيولى و(قامت بذاتها لاستغنت) فى نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز حلولها عنه وقد عرفت جوابه * (الثالث) من تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة (نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة و بعدها فان كان لاتميز ثمه) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت)فى مباحث التعين (انه لاتميز) ولاتعدد (بين الامثال اى بين افراد ماهية نوعية (الابالمادة) وعوارضها (فهى) اى الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت مافيه) من انه مبنى

﴿ سيالكوتى ﴾

الاجسام اى الصورة الجسمية اى اتحادها فى المقدار والشكل و يلزم منه تساوى الشكل المفروض منها للكل لابمعنى انه يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه اصولهما بعد الفرض بل بمعنى امتناع فرضى الكلية والجزئية فى الاصل بان وصفهما بالفرض يستلزم رفعهما فعلى هذا التقدير نقض بالاجزاء المفروضة فى الفلك فانها متساوية لكل فى الصورة النوعية المقتضية للشكل المخصوص مع عدم امتناع فرض الكلية والجزئية والجواب على التقدير ين الفرق بين الصورتين بانه فى صورة النقض المادة موجودة فالصورة النوعية المقتضية وان كانت متحدة فى الكل والجزء لكن اختلاف القابل مانع عن حصول الشكل الكلى للجزء ومن امتناع فرض الكلية والجزئية وفيما نحن فيه الصورة الجسمية مجردة عن المادة المستقلة فى اقتضاء الكل بمن تشابههما يلزم المحال المذكورة واذا تحققت ما تلونا عليك ظهر لك ان كان النقض بالاجزاء المفروضة للفلك وارادوا ان الرد الذى ذكره الشارح وهو مذكور فى المحاكمات غير وارد لان الاستدلال ايضا كان بفرض اجزاء المفروضة للجسمية بان فرضها يستلزم رفعها فتدبر واما قوله وايضا الجزئية الخ فالجواب عنه ان اعتبار التأخر ليس لاجل ان له مدخلا فى منع مساواة الجزء للكل بل لانه فى الواقع كذلك لان الاجزاء المفروضة للبسيط لاتكون الامتأخرة بخلاف المركب وقد صرح به المحقق فى شرحه **قوله** (لمانع ان يمنع الخ) هذا انما يرد لو اريد بقوله هو اى الشكل آخر الا بالفصل والوصل فى نفس الجسم اما لو اريد به وما هو اى تشكل الجسمية الابفصل بعضها عن البعض فلا وروده كما لايخفى فان تعدد الاشكال فى الامتداد الا باعتبار فصل بعضه ولولاه لكان امتداد واحد **قوله** (تبدل الخ) بل اصل الشكل اذا احاطة الحد والحدود لايتصور فيما لا امتداد له و يقتضى القسمة الوهمية اى فيما له طبيعة نوعية متعددة الافراد كما فيما نحن فيه **قوله** (كامر) من ان حكم الامثال واحدة **قوله** (وقد عرفت جوابه) من انه يجوز ان لاتكون محتاجة ولا مستغنية **قوله** (فان كان لاتميز الخ) فيه ان الكلية والجزئية باعتبار المادة فاذا فرضت الصورة منفردة عن المادة فلا كل ولا جزء

على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرره * رابعها) اى رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) فى مباحث الماهية (انه لابد) فى الماهية الحقيقية المركبة(من احتياج احد الجزئين الى الآخر)فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لايلزم منه دور وحينئذ فلابد بين جزئى الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والالتم لها) اى للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لاتكون بالفعل الابسبب الصورة لان الشئ الواحد لايكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده (و) ايضا لو كانت الهيولى علة للصورة (لاجتمع فيها) اى فى الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبنى على ان البسيط لايكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت مافيه (و) ايضا لايجوز ان تكون الهيولى علة للصورة (لانها) فى حد ذاتها (تقبل صورا لانهاية لها فلا تكون علة لمعينة) اى لاتكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها فى الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر (ولا الصورة)اى وليس الصورة ايضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (فى وجودها اليها) و يتجه على هذه العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود محلها (و) ايضا ليست الصورة علة للهيولى (لانها) اى الصورة (لاتوجد الامع التناهى والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولايخفى عليك ان الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما تظهر صحته فى المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) ايضا ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفائها) اى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعنى لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ماذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينه عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لابد ان تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (فحاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها

﴿ سيالكوتى ﴾

ولاتعدد فيها ولايلزم ان يكون الشئ مع غيره كهو لا معه فتدبر **قوله** (فى الماهية الحقيقية) اى المتصفة بالوحدة الحقيقية اى الوحدة فى الخارج **قوله** (ليست علة) اى علة فاعلية **قوله** (مبنى على ان البسيط الخ) مع ان الهيولى ليست بسيطا حقيقيا **قوله** (و يتجه على هذه العبارة الخ) فيه ان المثبت ههنا الاحتياج الى الفاعل والمنفى فيما سبق الاحتياج الى القابل **قوله** (فالاولى الى آخره) لا اولوية لان عدم كونها علة لوجوده معللة باحتياجها فى وجودها اليه وتأخرها عنه **قوله** (ليست الصورة علة) اى فاعلة **قوله** (انما تظهر الخ) وههنا المعية وان كانت زمانية لكن التأخر ليس بزمانى ولا يلزم ان يكون ما مع الشئ زمانا متأخرا عما كان ذلك الشئ متأخرا عنه ذاتا لعدم الاحتياج بينهما **قوله** (دل على الاحتياج الخ) فيه ان بين العلة الموجبة والمعلول تلازما مع ان الاحتياج من احد الجانبين فالصواب ترك هذه المقدمة وان يقال اذا تمهد ان كل واحد منها ليست علة فاعلة للاخرى فحاجة الهيولى الخ **قوله** (فى بقائها) اى فى وجودها المستمر ففى اصل الوجود ايضا محتاجة اليها والعلة الفاعلية لها المبدأ الفياض يفيدها الوجود المستمر لفيضان الصورة عليها بتشخصها كما فى الفلكيات او بتوارد الصورة عليها كما فى العنصريات **قوله** (كالدعائم) والمبدأ الفياض

(عدمت المادة) لمامر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) اى تلك الصور المتواردة عليها (كالدعائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى التشخص) والعوارض اللازمة لتشخصها (اذقدعلمت ان تشخصها) وتعددها (لمادة ومايكتنفها من الاعراض) وعلمت ايضاان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقدثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما ان الهيولى لاتخلو عن الصورة الجسمية كذلك لاتخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لانها) اى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاكى وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما (بسهولة) كما فى العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء (اوعسر) كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (اوعدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لايجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلاتكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلاتكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لابد ان يكون ذلك (لامر مختص) اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض و يجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما يمكن استنادما هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذلابد حينئذ من ان يكون جوهرا فقدثبت فى الاجسام جواهر مختصة هى مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولامعنى للصورة النوعية الاذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عادالكلام

﴿ سيالكوتى ﴾

كالمقيم للدعائم والعلة الفاعلية للواحد بالشخص واحدة بالشخص والتعدد انما هو فى الشروط **قوله** (وتعددها) الصواب اسقاط هذا اللفظ لما عرفت ان وحدة المادة وكثرتها بسبب وحدة الصورة وكثرتها **قوله** (وعلمت ايضا الخ) الصواب لما عرفت ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة وهما متشخصاتها ليكون بيانا للحوالة التى فى المتن فان ما علم فيما سبق ان تشخصها للمادة واعلم ان بيان كيفية التلازم بينهما وكيفية تشخصها من غوامض مسائل الحكمة ان شئت الاحاطة فارجع الى شرح الاشارات والمحاكمات مع وجود القدرة وصفاء الفطنة ولولا الخروج عما فى الكتاب وضيق الوقت لاوردناه بقدر ما احاطه به فكرى العليل وذهنى الكليل **قوله** (كذلك الخ) عدم كون الهيولى خاليا عن الصورة النوعية لم يقم عليه دليل بل امر استحسانى بناء على انها القابل **قوله** (بل الى آخره) اضراب عما هو مفهوم مما سبق اى ليس المقصود عدم الخلو فقط بل العموم **قوله** (بحسبها يتنوع الخ) اى الصورة فالمرجع مستفاد مما تقدم **قوله** (مختلفة فى اللوازم) بحيث لايخلو شئ من الاجسام احدها لمثبت الكلية **قوله** (ذلك الاختلاف) اشارة الى وجه تذكير اسم الاشارة والمراد اللوازم المختلفة كما يدل عليه التعليل **قوله** (مشتركة) بدليل الكون والفساد **قوله** (ولا للمفارق) فيه بحث مشهور بقى ههنا احتمال آخر وهو ان تكون الصورة الجسمية بشرط حلولها فى هيولى كل فلك علة فلاتثبت الكلية **قوله** (اذلابد الخ) امتناع تقوم الجوهر بالعرض القائم به ضرورة لانه يلزم تقدم العرض وتأخره وكذا كونه جزأ محمولا عليه واما تقومه بالعرض القائم بجزئه فجوزه البعض متمسكين بان السرير مركب من الخشب والهيئة السريرية والحق امتناعه لان المركب من المقولتين ليس داخلا فى شئ من المقولتين لانه باعتبار جزء موجود لافى موضوع وباعتبار جزء آخر موجود فى موضوع ولاترجيح لاعتبار حكم احد الجزئين دون الآخر له فى نفسه وما قيل من ان صدق تعريف الجوهر على السرير بمعنى المجموع فوهم لان صدق السرير بمعنى معروض الهيئة السريرية كما ان الجسم بمعنى محل الاعراض القائمة جوهر لا المجموع المركب بينهما وبما ذكرنا ظهر جوهرية الصورة النوعية

فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (و يتسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والاينون وغيرهما مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صورا مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انهامن) قبيل (الاعراض) وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلابد من استنادها الى صور اخر مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك مخالفة بالماهية وكل واحدة منها لاتقبل الاصورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لايتناهى (و) حينئذ (نقول) لهم (لم لم يمتنع تعاقب صور بلانهاية فلم) اى فلاى شئ (يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلاحاجة الى اثبات الصورة النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لاتقبل الاماهو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلابد من اختلافهما بامر جوهرى مختص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بان الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فثمه امر هو مبدأ للكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سلم ان فى الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلايجديكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على انا لانسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس بفعل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعنى ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه)لعدم صحة ادلته (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه ولاتنس) كيلاتحتاج الى التنبيه على ضعف مايتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع فى اثبات الحيز الطبيعى الا ان المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعى)

﴿ سيالكوتى ﴾

وان اشكل على الفصول **قوله** (فان اختصاص الخ) لاوجه لهذا الكلام لان نسبة الصورة النوعية الى الجسم كنسبة الفصول الى الجنس فالصورة النوعية اذا حلت فى الجسم تخصص الجسم وصار كل حصة مختصة بصور معينة وقبل حلولها يتعدد فيحتاج الى المخصص بخلاف الاعراض فانها عارضة للاجسام بعد تكثرها فى الخارج فلابد من المخصص **قوله** (انا نعلم بديهة) دعوى البديهة فى محل النزاع غير مسموعة كيف والمتكلمون ذهبوا الى ان الاجسام متماثلة لتماثل الجواهر الفردة لاالاختلاف بالاعراض **قوله** (بامر جوهرى) بناء على ما مر من امتناع تقوم الجوهر بالعرض وقد عرفت فيه **قوله** (فلايجديكم) اشارة الى ان المعطوف عليه محذوف بدلالة المعطوف **قوله** (جعله من تفاريع الهيولى) اما على سبيل التغليب او باعتبار ان ثبوت الحيز الطبيعى يتوقف على ثبوت الطبيعة الحالة فى الهيولى فان اصحاب الجزء يقولون بتماثل الاجسام فلاطبيعة ولااقتضاء واختصاص الاجسام بالآثار بارادة الفاعل المختار **قوله** (كل جسم له حيز طبيعى) هذه المسئلة لاتصح عند القائلين بالجزء سواء كان موجودا اوموهوما اذلااختلاف فيه حتى يقال ان بعضه طبيعى و بعضه غير طبيعى قال الشارح فى بحث المكان انه قد استدل بعضهم على امتناع كون المكان بعدا مجردا باستلزامه ان لايسكن جسم فى حيز و لايتحرك عنه واجيب بان اختصاص الاجسام باحيازها لما بينها من الملاءمة والمنافرة و بما ذكرنا ظهر عدم صحة ما فى التجريد بعد ما اختار ان المكان هو البعد من ان لكل جسم مكانا طبيعيا واما عند القائلين بالسطح فلايصدق كلية اذا قيل بترادف الحيز والمكان اذ المحدد لامكان له فضلا عن كونه طبيعيا فقيل بعموم الحيز عن المكان كما مر فى بحث المكان من ان الحيز ما به تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان متناول للوضع الذى به يمتاز

تقتضى طبيعته حصوله فيه (ضرورة انه لوخلى) الجسم (وطبعه) اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع مايمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان ضرورة) اذ لايمكن جسم لافى مكان ولايتصور حصوله فى جميع الامكنة معا بل لابدان يحصل فى حيز معين ولايكون حصوله فى ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولاالى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولاالى الهيولى لانها تابعة للجسمية فى اقتضاء حيزما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة (قلنا) ماذكرتم (ممنوع بل لوخلى) الجسم وطبعه (لكان كالمحدد لامكان له) كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبته الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصصه القاعل (المختار) بحيز معين ولانسلم امكان خلوه فى نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول

﴿ سيالكوتى ﴾

المحدد من غيره فى الاشارة الحسية فهو متحيز وليس فى المكان ولابعد فى ان يكون الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه يشبه بالقياس الى ماتحته امرا طبيعيا وفيه بحث لان الحيز ينسب الى الجسم بكلمة فى ويصح الانتقال منه على ومايدل ما ذكروا من ان الجسم لايجوز ان يكون له حيزان طبيعيان فلايمكن ادخال الوضع بهذا المعنى فى الحيز والصواب ما فى الشفاء من ان الحيز اما مكان اووضع ترتيب الاجسام بعضها مع بعض والعين والمشترك للجزئين ووضع الترتيب بان يشار الى الجسم بانه هنا اوهناك سواء كان سطحا اووضعا حاصلا بالترتيب واليه يرشد الدليل المذكور عليه **قوله** (يقتضى طبيعته حصوله فيه) يعنى ان المراد بالحيز الطبيعى ما تقتضى الطبيعة حصوله فيه ولذا لايجوز ان يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان وفيه اشارة الى ردما فى شرح المقاصد وحكمة العين من انا لانعنى بالحيز الطبيعى الاما يكون حاصلا للجسم فى نفسه مع قطع النظر عماسواه والى دفع ما اورده بعض من ان المكان بمعنى السطح كيف يكون طبيعيا وهو حاصل له بسبب الحاوى وليس حاصلا للجسم اذا خلى وطبعه لان اللازم فى المكان الطبيعى ان يكون الجسم بطبيعته مقتضيا للحصول فيه وان كان الحصول متوقفا على شرط وارتفاع مانع وفى الاشارات ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك وفى شرحه وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك اومبدأ وجوب ذلك لان الحصول فى الموضع المعين والشكل المعين ربما يلزمهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى مااقتضته طباعه عند زوال القسر الخ **قوله** اى فرض بعد وجوده) اشارة الى ان الحيز من لوازم الوجود لا الماهية فالفاعل معتبر من حيث انه موجد له **قوله** (عن جميع مايمكن خلوه منه) وهو ماسوى لازم ماهيته والفاعل من حيث هو موجد له فلايرد ماقيل ان اريد التخلية من الفاعل ايضا فالجسم حينئذ لايكون موجودا فضلا عن اقتضاء الحيز وان اريد التخلية مماسوى الفاعل فليجز ان يكون المخصص هو الفاعل لان المفروض تخليته عنه من حيث هذا الاعتبار ايضا **قوله** (ضرورة) الضرورة الاولى بالنسبة الى نفس الحكم اعنى الملازمة والثانية بالنسبة الى ان الحكم بالضرورة ايضا ضرورى فانه قد يكون نظريا فقول الشارح اذ لايمكن تنبيه على ذلك **قوله** (ان يحصل فى حيز معين) ان اراد فى معين من المعينات فيجوز ان يكون المخصص له امتناع كونه لافى مكان اوفى كل امكنة وما قيل ان الحصول فى المكان المعين امر وجودى فلايمكن استناده الى الامتناع الذى هو عدمى فمدفوع لانه يجوز ان يكون الاستناد الى الجسمية بشرط هذا الامتناع **قوله** (ممنوع الخ) قد عرفت اندفاعه بما حررناك من ان الحيز اعم من المكان **قوله** (حتى يخصصه الفاعل المختار) انما قيد بالمختار لئلا يرد ان نسبة الفاعل الى جميع الاحياز على السوية فلايخصص الابحسب الاستعدادات **قوله** (ولانسلم امكان خلوه فى نفس الامر) لاخفاء انه يكفى لنا اثبات امكان فرض الخلو وان كان المفروض محالا ولاشك

(لوفرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمه مركز ولامحيط) واذا جعلت الارض باسرها فى اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولاتنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلامرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشئ من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ماعداه (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لالان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذى يجذبه بعلة الجنسية ولوجعل الارض نصفين وجعل كل نصف فى جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة التى بينهما ولوفرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هى فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه ولوفرض انها تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه فى المباحث المشرقية (وبالجملة فلم لايجوز ان يكون كل جسم) بحيث (لوخلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (امرا من خارج) كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرد من جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لوخلى وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لايخلو عن قاسر ﴿ فرعان ﴾ على ان لكل جسم مكانا طبيعيا ۞ (الاول لايكون لجسم) واحد (حيزان طبيعيان فانه اذا كان فى احدهما فان طلب الآخر فهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) اى وان لم يطلب الآخر حال كونه فى احدهما (فالآخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ماخلى

﴿ سيالكوتى ﴾

فى امكانه فان الجسم يمكن فرضه موجودا عاريا عن جميع مالا يدخل فى تقوم ماهيته ووجوده ثم اذا فرضه فلابد ان يحصل فى حيز معين لما عرفت ولاشك ان الحصول فى ذلك الحيز من الامور الممكنة فلابد له من علة وليست الاشياء الغريبة لانا اذا فرضنا الخلو عنها فهى اماذاته اومقوم ماهيته اولازم ذاته والفاعل من حيث انه مخصص بالحيز ايضا مفروض خلوه عنه وان كان مفروضا معه من حيث انه موجود خلاصته ما فى الشفاء يمكن توهم الجنس خاليا عن جميع مالايكون مقوما لماهيته ووجوده ولايمكن توهم خلوه عن مكان معين فلابد من استناده الى امر لايمكن خلوه عنه **قوله** (لوفرضت الاحياز الخ) هذا انما يصح على رأى القائلين بالبعد واما عند اصحاب السطح فلايمكن ذلك اذ عند عدم الاحساس يتعدى الاحياز **قوله** (الذى يجذبه) اشارة الى ان العود معلل بميل الحيز ولذا كان المدرة الكبيرة اسرع من الصغير ويجذبه الكل ولذا كانت حركته سريعة عند القرب من الارض **قوله** (وبالجملة الخ) لفظ الجملة ليس فى موقعه لانه منع للملازمة المذكورة بسند آخر وهو ان يكون حال كل جسم كحال جزء الارض **قوله** (وان لم يطلب الخ) فى شرح التجريد عدم الطلب بمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا لايقدح فى كون هذا المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن موجدا لمكان هو مطلوبه وليس بشئ لان المكان الطبيعى على ما مر لوخلى الجسم وطبعه اقتضاه والاقتضاء ليس مشروطا بشئ انما المشروط بعدم وجدان الحركة اليه

وطبعه (و) ايضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما ان يتوجه اليهما) معا
(وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسرى فى جهة واحدة (اولا) يتوجه (الى واحد منهما
فليس شئ منهما طبيعيا او) يتوجه (الى احدهما) فقط (فالآخر ليس طبيعيا) له والكل محال فالمكان
الطبيعى واحد * (الثانى) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعى كما عرفت و (مكان المركب)
اى مكانه الطبيعى (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ماعداه و يجذبه الى حيزه فيكون الكل
اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعى له (هو الذى
اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اواخرج) المركب المتساوى البسائط (عنه) اى
من ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعا) بل سكن اينما اخرج (لعدم المرجح)
فلا يكون ذلك المكان طبيعيا (و) البسيطان (المتساويان فى) الحجم و (المقدار قد يختلفان فى القوة)
فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى
من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص فى المقدار اقوى فى القوة (فالمعتبر)
من التساوى فى بسائط المركب (هو التساوى فى القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا و يقال
المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا فى القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب
ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر فى حركته اولا
فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت والارض من فوق
فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا بالبعد الآخر اولا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب
فى ذلك المكان لاسيما اذا كان فى الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثانى ينجذب المركب الى حيز
ماهو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب
من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه فى حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت
الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب فى حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت
متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب فى الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض
والماء وان اختلفا فى الماهية لكنهما يشتركان فى الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار
وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب فى الوسط والا ففى حيز الغالب هذا كله
بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل
للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم * ﴿ الفصل الثانى ﴾ من فصلى المرصد
الاول (فى اقسامه) اى اقسام الجسم الطبيعى الذى تبين فى الفصل الاول حقيقته واجزاؤه (واحكام

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اذا كان الجسم الخ) والخروج عنهما غير اختصاص بجهة دون جهة ممكن والا لكان
احدهما لازما فلا يكون الثانى طبيعيا فيكون الخروج لا على سمتها ايضا ممكنا والتخلية ممكنة وليس
بين الخروج والتخلية تناف حتى لا يمكن الاجتماع بعدم فرض وقوع الخروج وبالتخلية يلزم احد الامور
الثلاثة المذكورة هذا غاية التحرير ويرد عليه ان الخروج لا على سمتها لاستلزامه امتناع التوجه الى
الحيزين مناف للتخلية المستلزمة للتوجه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتباينين
بتعدد المكان الطبيعى **قوله** (ومكان المركب الخ) قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط
لان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الاجسام فلا يحتاج بسببه الى مكان زائد على امكنة البسائط
فاذا امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها على التفصيل المذكور **قوله** (والبسيطان الخ)
عطف على قوله وان تساوت البسائط وليس داخلا تحت النظر **قوله** (وقد يفصل الخ)
فنقول من المباحث المشرقية **قوله** (وكان هناك الخ) وان لم يكن المزاج قويا بطل التركيب فان كل
جزء له مكان عنصره **قوله** (وان تساويا) اى فى القوة **قوله** (افترقا ولم يجتمعا الخ) اى لا يحصل

كل قسم منها) اى من تلك الاقسام (وفيه) اى فى هذا الفصل الثانى (مقدمة واقسام) خمسة *
﴿ المقدمة ﴾ الجسم ينقسم الى بسيط ومركب) و يظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما
(و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران * (الاول ما جزؤه) اى كل جزء منه (مساو لكله
فى الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى
والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه
المادى وحده او الصورى وحده لا يساويه فى الاسم والحد بل لا بد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا
اى مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور فى رسم البسيط (هو الجزء المقدارى
والا ورد الهيولى والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا
الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما
اولا * (الثانى) من رسمى الجسم البسيط (ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) اى من
هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات) فى رسم البسيط * اول ما
جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل
جزء مقدارى يفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة
فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هى
العناصر ولا تشاركها فى اسمائها وحدودها * الثانى ما يكون جزؤه المقدارى بحسب الحس
مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها
فى الاسم والحد دون الفلك * الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل
العناصر والفلك دون شئ من اعضاء الحيوان * الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة
الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها و بين الثانى والثالث عموم من وجه
وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة
او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه
موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه فى اسمه وحده واما ان يكون
مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر فى اسمه شكل معين وعلى الثانى ايضا
اما ان لا يعتبر فى الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان
والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة * فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها
والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله
(فاعتبر ذلك) اى الذى ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة او الحس
(فى الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفى الفلك يظهر لك الفرق)
بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول ما لا يكون
جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا له فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر
دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء

﴿ سيالكوتى ﴾

التركيب الا بقاسر يقسر سيما على الاجتماع فعند الاجتماع له مكان قسرى واذا خلى وطبعه لا يبقى
المركب **قوله** (ويظهر لك الخ) فلذا تعرض المصنف تعريفها وترك دليل الانحصار
قوله (اى كل جزء منه) الذى بعض اجزائه مساو لكله دون البعض داخل فى المركب **قوله**
(قال الامام الخ) لم يظهر لى فائدة نقل كلام الامام **قوله** (واولها اخصها) لاختصاصه بالعناصر
قوله (و بين الثانى والثالث عموم الخ) لصدقهما على العناصر وصدق الثانى على الاعضاء المتشابهة
بدون الثالث وصدق الثالث بدون الثانى فى الفلك **قوله** (كالشريان) وهى العرق النابت من القلب

ايضا وعلى الرسم الثانى هو مايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الاان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ماتقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع مالا تتركب حقيقته فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب مايقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعى للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطا كان اومركبا (شكل طبيعى) وذلك (لوجوب تناهيه) لماسيرد عليك من استحالة لاتناهى الابعاد (فلوخلى الجسم) اى جسم كان (وطبعه) بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع مايمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) اى طرف واحد فيكون كرة (اوحدود) اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها فى طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعى للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان له) اى للجسم البسيط بالمعنى المراد فى هذا المقام (قوة) اى طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لاتفعل فى المادة الواحدة) التى للبسيط (الافعلا واحدا) اى غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية اوسطحا اونقطة وهى امور متخالفة الحقائق فيلزم المحكم لان القابل والفاعل فى الكل متحدان (وشكك) فيماذكر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هوالكرة (بوجوه) اربعة * (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لماعليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد (وقولهم) فى دفع هذا السؤال ان ماذكرتموه (تضاريس الارض وخشوناتها) الواقعة على ظاهرها (ولاقدر لها بالنسبة اليها فهى) اى تلك الخشونات على الارض (كجاورسة على كرة كبيرة) اذ قد بينوا ان الجبل اذاكان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ماارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الخشونات التى لاقدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية يحملنها لايغنى) اى لايفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (اذالكرية) الحقيقية (لاتقبل الاشد والاضعف) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة فى كمال الكرية فاذن حقيقية الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى هوالكرة الاانه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لماحصل لها

❊ سيالكوتى ❊

المتحرك بحركته والوريد العرق النابت من الكبد الغير المتحرك **قوله** (اى جسم كان) مركبا او بسيطا **قوله** (بان يفرض بعد وجوده الخ) اذالشكل من لوازم الوجود وتقرير الاستدلال على ما تقدم فى الحيز الطبيعى وماوردعليه من ان الشكل لازم للجسم بواسطة التناهى من لوازم الماهية اذالجسم الغير المتناهى لاشك فى جسميته مدفوع بان الشكل من لوازم الوجود وماذكر انما يدل على انه ليس لوازم الماهية ولاشك ان وجود الجسم فى الخارج يستلزم التناهى المستلزم للشكل **قوله** (فيكون كرة) اى شكله كرة وكذا فى قوله فيكون مضلعا **قوله** (والقوة الواحدة الخ) اى القوة الواحدة من حيث انها واحدة لاتفعل فى الواحدة من حيث انها واحد الافعلا واحدا وهذه المقدمة بديهية **قوله** (الاول) هذا النقض اجمالى بتخلف الحكم عن الدليل فى الارض وكذا الثالث والثانى والرابع لكنهم يقوله ان الفاعل الواحد لايفعل فى مادة واحدة الاخلاء

من الاشكال فلاجرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعى بتلك الاسباب وذلك لايقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولمايمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لايخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لوخليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك * الوجه (الثانى الافلاك المكوكبة فيها نقر) اى حفر تركزالكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر (والموضع) اى مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هى كوكب اوتدوير اوخارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى فى الفلك الاول نقرة اوتمم متصور بالصورة الاولى فقط لايقال حلول الصور المختلفة لايكون الا لاختلاف المواد اولاختلاف استعدادات مادة واحدة ولايتصور ذلك فى الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذمن الجائز ان يكون اختلاف الصور فى بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذاكان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذاجاز ان تتصل بالفلك صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط فلايلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه

❊ سيالكوتى ❊

واحدا والانسب ان يجعل الثالث ثانيا والثانى ثالثا **قوله** (اجيب الخ) خلاصته ان مايمنعه اليبوسة عن الشكل الطبيعى فعل عرضى لاذاتى حتى ينافى اقتضاء الطبيعة لها **قوله** (الافلاك المكوكبة فيها الخ) هذا على مذهب قوم اثبتوا للكواكب نفوسا محركة اياها وحركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها واما على مذهب قوم اثبتوا لكل ذلك من الافلاك نفسا محركة وان الكواكب اجزاء متصلة بالافلاك غير متحركة ممتازة عنها بالاشارة والشكل فهى كابعاض خشب مختلفة بالوانها فلانقر ولا اختلاف فى الموضع ولاارتكاز الا بالوهم **قوله** (وقد اجاب بعضهم الخ) قدعرفت ان السؤال المذكور منع لمقدمة الدليل ولايمكن جعله معارضة فى المقدمة بعد اقامة الدليل على خلافها فانه بيان صورة لايوجد فيها حكم المقدمة المذكورة فهى سند للمنع وليس نقضا للمقدمة المذكورة اذلم يذكر عليها دليل حتى ينتقض بتخلف الحكم عنه فالجواب لايكون الا باثبات المقدمة الممنوعة فتقريره ان المقدمة المذكورة بديهية عندالتأمل والصورة التى هى سند المنع ومنشأ الاشتباه فى تلك المقدمة ليست مما نحن فيه لان الافعال هنا متعددة **قوله** (الى اسباب تعود الخ) وتلك الفواعل لايجوز ان تكون نفسا لان تعلقها بالاجرام بعد حلول الصورة النوعية فيها والعقول نسبتها الى الكل سواء منع هذه المقدمة يهدم كثيرا من القواعد التى بنوا على هذه المقدمة كمالايخفى على المتتبع **قوله** (وهومحال) لما تقرر عندهم من التضاد بين الصورة النوعية **قوله** (فلايلزم الى آخره) لانه انما يلزم اذا كان الفاعل واحدا لم لايجوز ان يكون متعددا كما فى الفلك المكوكب **قوله** (بمنع استحالته الخ) فيه انه فرق بين الصورتين فان صورة كل واحد من العناصر

وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى بان معنى تركب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى الاشكلا مستديرا * الوجه (الثالث الفاعل) عندهم (لاشكال الاعضاء) فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الاترى انها لم تقد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اى فعل تلك القوة البسيطة (فى مركب) هو المادة التى يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة فى مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا فى مادة بسيطة * الوجه (الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جانباه بالرقة والثخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة فى كل من المتممين افعالا مختلفة فى الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها فى الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومأنا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والقرب ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا * فرع * على القول بان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بئر مثلا (كان اكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه كرأس جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) اى سطح الماء اذا خلى وطبعه فى اى موضع فرض (قطعة من دائرة) بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضى طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانها اسهل فى التصور ولما كان مقدار رأس الاناء شيئا واحدا اعتبر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحديهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى يملأه الماء اذا كان الاناء اقرب و يخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء اعنى بما يملأ ما بين قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتى القوسين عليه يمنة و يسرة والى ما لخصناه اشار بقوله (وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اى الذى لا تتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه (ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصرى العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب * القسم الاول فى الافلاك وفيه مقاصد * ستة

* سيالكوتى *

فى الحيز والصورة الاخرى حلت فى المجموع فلا اتحاد فى المحل بخلاف ما نحن فيه فانه قد اجتمع صورة الفلك وصورة الكوكب فى محل واحد فالجواب انه لما كان صورة الكل سارية كان الحال فى الكوكب جزء الصورة النوعية للكل وجزء الصورة ليست بصورة حتى يلزم اجتماع المتضادين **قوله** (حتى اذا كان له الخ) اراد به ان كل جزء منه يكون له قوة مغايرة لقوة جزء آخر فهذا لا يتأتى فى شىء من المركبات العنصرية ليوافق الاجزاء الارضية مثلا فى القوة وان اراد يكون فيه جزآن متغايران فى القوة يرد الاشكال بتلك الثوابت لوجود الكواكب المتعددة المشتملة على القوى المتغايرة فالجواب ان المراد بتركب القوى والعليا معا ان يكون حصول المركب بتركب الاجسام الحاملة للقوى لا تركيب بعضها مع بعض **قوله** (واختلاف الثخن الخ) فان هذا الاختلاف العارض بسبب دخول خارج المركز فى ثخن المثل لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا وهو الشكل الكرى

* الاول * ان الحكماء (زعموا ان الافلاك) الكلية (الثابتة بالرصد تسعة تشتمل) هذه التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) اى هى مع ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهى (فلك الافلاك) سمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك (وهو المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد فى لسان الشرع وتحته فلك الثوابت) وهو الكرسى (ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) فى الجهة او السرعة والبطء او فيهما معا (فانه لابد لهما) اى لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى) اى يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته (وهو) اى الحجب (على ما ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا

* سيالكوتى *

قوله (ان الافلاك الكلية) اى الافلاك التى هو كل لاشتمالها على الافلاك اشتمال الكل على الجزء وكذا الجزئية ما يكون جزء الفلك آخر فالنسبة فى كلا الموضعين نسبة العام الى العام وفى التذكرة اثبت اهل العلم تسعة افلاك فى بادى نظرهم اثنين منها المحركتين الاولين وسبعة سيارات السبع يسمى كل فلك منها الفلك الكلى للكواكب وكثرة الكوكب لتضمنه جميع حركاته فعلم من ذلك ان اطلاق الكلية على الفلك الاعظم وفلك الثوابت بطريق التغليب لاشتراكهما اياها فى ضبط الحركة وعدم كونهما لفلك آخر **قوله** (فتسعة الخ) هذا موافق لما فى شرح الاشارات من ان المتأخرين اثبتوا لكل كوكب مثل فلك البروج كرة مركزها مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلى المشتمل على سائر اجزاء فلكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى بالمائل هو الذى يشتمل على سائر الافلاك وفلكا آخر خارج المركز عن مركز ينفصل الممثل والمائل وفلكا آخر يسمى بالتدوير ما خلا الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اعنى خارج المركز والتدوير وزادوا فى العطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز فيكون جميع افلاك الكواكب التسعة عن هذا التقدير اثنين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز وثمانية خارجة المركز وستة افلاك تداوير انتهى فعلم من كلامه ان الفلك الكلى القمر وهذا المائل لاشتماله على الافلاك التى ينضبط بها حركته وان فلك الجوزهر ليس بفلك كلى لعدم اشتماله على فلك آخر بل فلك برأسه محيط بالمائل كسائر الافلاك لا تحتها اثبتوا ولاجل الحركة الجوزهرية وحينئذ اندفع ما اورده شارح التجريد من ان قوله ويشتمل تلك اى الافلاك الكلية على آخر تداوير خارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون وفيه نظر اما اولا فلانه صريح فى ان الافلاك الجزئية انما تكون تداوير لخارجة المركز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقان المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقى الى خمسة وعشرين لان الكل من المتحيرة مع القمرية اوردا حدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجى المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهى مع الافلاك الكلية التسعة يرتقى الى خمسة وعشرين ووجه الاندفاع انه ظهر لك ان المائل المعدود فى الافلاك الكلية فهى مع المائل تسعة وان ليس فيما يشتمل عليه الافلاك الكلية الا التداوير خارجة المركز **قوله** (فى الجهة الخ) اى الاختلاف على احد الانحاء الثلاثة يدل على وجودها لكن الموجود وهو الاختلاف فيها للحركة الاولى بالقياس الى باقى الحركات او الاختلاف فى الجهة فقط فغير متحقق **قوله** (وجدوا الخ)

القمر بحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على ممر طريقته انه تحت الجميع ووجدوا عطاردا يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لاتنكسف الا بالقمر ولايتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهى تحتها وفوق القمر وبقى الاشتباه فى انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لاسبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لايبعدان عن الشمس كثير بعد فلان يظهرا عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة فى سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطلميوس الى طريقة الاستحسان فقال هى كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعنى بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد تأكد هذا الرأى بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمى هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطاردا كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة فى وجه الشمس كالشامة) فانه قد زعم بعض الناس ان فى وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحوفى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة واما الشامتان فجاز ان تكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطاردا (فهذه التسعة) التى ذكرناها (هى الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلى وسنعدها عليك عدا ان شاء الله تعالى ومبناه) اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لاتخرق اصلا (والا جاز ان يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسابح فى الماء وان سلم ذلك) اى امتناع الانخراق (فلم لايجوز ان تكون الكواكب على نطاقات) اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها (تحرك) تلك النطاقات (امابنفسها او باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات باسرها مفرقة فى كرة واحدة على اوضاع مختلفة (وليس ذلك) اى اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومتممه المختلفى الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا (لم لايجوز ان يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هى) اى حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغنى) هذا الذى ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لاحاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك الكلية

❊ سيالكوتى ❊

الكاسف انما يعرف من المنكسف متى خالف لون احدهما لون الآخر فايهما ظهر لونه عند الكسف يعرف انه كاسف والآخر منكسف **قوله** (اختلاف المنظر الخ) وقوس من دائرة الارتفاع بين موقعى خطين مارين بمركز الكواكب منتهيين الى فلك البروج يخرج احدهما من مركز العالم والثانى من موضع الابصار **قوله** (ذات الشعبتين) ان رصديته مركبة من ثلاثة مساطير **قوله** (متوسطة الخ) قال بطلميوس فى المجسطى ونحن نرى ترتيب من تقادم عهده اقرب الى الاقناع لانه اشبه بالامر الطبيعى لتوسط الشمس بين مالايبعد عنها الايسيرا **قوله** (بان تتعلق) لاحاجة الى اثبات نفس متعلقة بالمجموع وان ذهب اليه المحقق الطوسى بان تكون الثوابت مركوزة فى محدب ممثل زحل كما هى مركوزة فيه على تقدير الاكتفاء بالسبعة **قوله** (لجواز فرض الثوابت الخ) قد يتوهم انه على ذلك التقدير لاينقل الثوابت ولا ادرج من ابرج لان دوائر العرض القائمة

سبعة فقط لاتسعة كما زعموه (و) لنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لايجوز ان تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها) اى نسب بعض الثوابت الى بعض فى القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة فى كرة واحدة (لايصلح للتعويل لجواز اتفاقها) اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت (فى الحركة) سرعة وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها (ثم لم لايجوز ان يكون بعضها) اى بعض الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكروه من الترتيب (وحكاية الكسف) اى كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم و (ان سلم ففيما يقع) من الثوابت (فى مداراتها) اى محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها (فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها) اى فى الثوابت القريبة من القطبين اذ لايتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولايمكن التمسك فى ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا ❊ المقصد الثانى فى المحدد ❊ اى فى اثبات جسم يحدد الجهات و يعين وضعها وفى بيان احكامه (قالوا) اى الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد المتحرك) الاينى (بالحصول فيه) اى بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات و يقولون تحرك كذا فى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه (لايقال الجسم يتحرك) فى الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز

❊ سيالكوتى ❊

المنطقة مرسومة على محدب ممثل زحل والتوهم مندفع بان منطقة حركة الكل مقاطعة لمنطقة ممثل زحل التى هى منطقة البروج بعينها على نقطتين فاذا جعل مبدأ القسمة احد المتقاطعين لم يلزم محذور والمتقاطع يكون متحركا بالحركة السريعة ورد الحركة البطيئة **قوله** (وحكاية الكسف الخ) فانه اذ كسف القمر الشمس بقدر ما يكون مثل قطر الزهرة او قطر عطارد لايظهر كسوفها للابصار مع ان الكاسف فى غاية الاظلام فكيف والكاسف نير فالثوابت تضمحل فى انوار السيارات **قوله** (فى المحدد) من الحد بمعنى التمييز اى مميز الجهات **قوله** (و يعين وضعها) اى ما يتعين به قبولها للاشارة فاندفع ما قيل من انه ان اريد بحدد الجهات فاعلها فلا نسلم كونه ذا وضع وان اريد به قابلها فحدد العلو والسفل ليس واحدا ضرورة ان المركز قائم بالارض **قوله** (منتهى الاشارة) هاتان خاصتان للجهة يستدل بكل واحد منهما على وجود هاتين الجهتين ففسروا بتفسيرين مبنى الاول على ان العلو محدب الفلك الاعظم ومبنى الثانى على انه مقعر فلك القمر على ما وهم **قوله** (المتحرك الاينى) قيد اتفاقى بيان للواقع لااحترازى **قوله** (اى بالقرب منه والحصول عنده) اذ معنى الحصول الحصول فيه عنده قربا ووصولا اذ لايمكن الحصول فى الجهة **قوله** (تحرك كذا فى جهة كذا) اى تحرك فى سمت يتأدى اليها كذا فى المقاصد **قوله** (فقد تعلق الخ) نشر على ترتيب اللف **قوله** (فهى موجودة) نتيجة للقياسين المستفادين بما سبق على هيئة الاول اى الجهة منتهى الاشارة وكل ما هو منتهى الاشارة موجود والجهة مقصد الحركة وكل ما هو مقصد المتحرك موجود المراد فى الخارج اما فى نفسها او فى غيرها ومعنى وجودها كون الغير فى الخارج بحيث تنتزع تلك الجهة منه فلا يرد ان جهة السفل اعنى المركز ليست بموجودة فى الخارج **قوله** (العدم المحض) اى ما ليس له وجود فى نفسه ولا فى شئ ينتزع منه بل هو مجرد اعتبار توهم من الوهم **قوله** (لايقال الخ) ومنشأ هذا الاعتراض توهم المعترض ان قيد بالحصول فيه اتفاقى ومناط الاستدلال هو كونه مقصد اللمتحرك ولو ترك قيد بالحصول فيه كان توجيه السؤال والجواب بزيادة قيد الحصول ظاهرا ولو جعل لحصولهما بيان فائدة قيد بالحصول فيه لكان اظهر و يجب ان يكون موجودا حال الحركة وما قيل ان المكان

ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلايمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلايكون منتهاها موجودا (لانا نقول) فى الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن (لابالحصول فيه) او القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة (والضرورة) العقلية (تحكم بوجود مايراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم مايراد) بالحركة (تحصيله) اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثانى يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفى الجواب عن الثانى ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود فى الخارج (ولاشك) فى (انها) اى الجهة (شئ ذووضع) اى مادى لامجرد (لان المفارق) المجرد عن المادة (تمتنع الاشارة) الحسية (اليه و) يمتنع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم فى المفارق والوصول الى القرب منه (و) لاشك ايضا فى (انها) اى الجهة (لاتنقسم) فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت فى ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئيها) لاهى بتمامها (فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة ايفعت) اى وصلت (الى جزئيها الاقرب فان انتهت) هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ماوراءه) اى لامدخل له فى تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فالجهة ماوراءه دونه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لايكون هو جزأ من الجهة لجواز ان تكون تلك الاشارة او الحركة الباقية فى الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافى ماهية الجهة لانها ماليها الاشارة والحركة فلو كانتا فى الجهة كانت الجهة مسافة لاجهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة فى الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة فى امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهى) اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت فى امتداد واحد كانت خطوطا او فى امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (متحيزا بالاستقلال فكان منقسما) فى الامتدادات كلها لمامر من امتناع الجزء الذى لايتجزى ومافى حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وايضا فلولم تكن) الجهة (حدودا)

❊ سيالكوتى ❊

مقصد المتحرك بالحصول فيه مع انه ليس موجودا حال الحركة عند القائلين بالسطح فدفوع بان مقصد المتحرك الحصول فى جزء من المسافة لقرب جسم من الاجسام لاالحصول فى المكان وان كان لازما كيف والناس يقصدون الحركات مع عدم تصورهم المكان بمعنى السطح والبعد **قوله** (ان منتهى الخ) خلاصته ان ليس المراد بالمنتهى طرف الامتداد حتى لايمكن وجوده بل ماينتهى اليه امتداد الاشارة ويقع عليه ولاشك فى لزوم كونه موجودا اما فى نفسه او فى محله بحيث ينتزع منه **قوله** (اى مادى) يعنى ليس المراد بذى وضع معناه الحقيقى لانه ثبت فيما تقدم بل لازمه وهو كونه ماديا **قوله** (فان قيل الخ) يعنى ان القسمة غير حاصرة لانه يجوز ان يكون الحركة الخ **قوله** (اجيب الخ) ابطال للقسم الثالث لكن بعد ابطاله يثبت عدم انقسام الجهة من غير حاجة الى الترديد السابق فكان جوابا بتغيير الدليل لاباثبات لمقدمة الممنوعة **قوله** (فهى نهايات واطراف) فهى بالنسبة الى الاشارة والحركة جهة وبالنسبة الى الامتداد طرف ونهاية **قوله** (بل كانت اجساما) الصواب بل قائمة بذواتها لئلا يلزم استدراك قوله لكانت متحيزا بالاستقلال وقوله لمامر من امتناع الجزء الذى لايتجزى وما فى حكمه فتدبر **قوله** (وايضا فلولم تكن) الفاء زائدة والاظهر الاخصر ان تقرر هكذا لولم تكن الجهة حدودا واطرافا قائمة بالجسم لكانت اجزاء منه اذ لايجوز ان يكون جسما لمامر من امتناع انقسامه فى مأخذ الحركة فاما

مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وانه) اى الخلاء بكلا معنييه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملأ المتشابه) اى او هى فى الملأ الذى لايوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لايتناهى (فلايكون) هناك جهات مخالفة الماهية اذ لايكون (احد جزئيه) اى جزئى الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع) لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لاتكون جهات موجودة مخالفة فلايتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلاتدخل تحت الضبط (ماعدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان) لاتتبدلان اصلا واحديهما فى غاية البعد عن الاخرى (فاذن لابد من جسم يحددهما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كريا يتحدد القرب بمحيطه وهو العلو و) يتحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله ماهو ابعد منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لايحدد الا القرب منه واما البعد عنه فغير محدود) لابه وهو ظاهر ولابغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلاينضبط بهما جهتان احديهما فى غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد الكرى (واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقية التى تنتهى الاشارات الحسية بسطحه الاعلى (ويكون) هو وحده (كافيا لتحدد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه

❊ سيالكوتى ❊

ان يكون جزأ من الخلاء اى البعد المجرد او من الملأ المتشابه اى الغير المتناهى اذ جهات المتناهى اطراف ونهاية لانها منتهى الاشارة ومقصد المتحرك ولما كان جزء الخلاء خلاء وجزء الملاء ملاء فاما الخلاء واما الملاء ويؤيده اكتفاء المصنف بابطال كون احد جزئيه اولى من الآخر ولم يتعرض لابطال كونها الحدود وزاده الشارح لاتمام الاستدلال بناء على ماحرره **قوله** (مختلفة الحقايق قائمة باجسام متناهية) زاد هذين القيدين لان الدليل الذى ذكره فى الملاء المتشابه انما يبطل عدم كونها مختلفة الحقايق والدليل الذى زاده الشارح رحمه الله تعالى اعنى قوله وكذلك الحدود المفروضة الخ انما يبطل عدم قيامه بالاجسام المتناهية لكن لاخفاء فى ان المدعى فيما سبق كونها حدود او اطرافا لاكونها مختلفة الحقايق ثم ان كونهما مختلفة الحقايق غير مطلوبة فى هذا المقام وان كانت كذلك فى الواقع فتدبر فانه لم يظهر لى حكمة ماقال الشارح او الموهوم الخ بعد ثبوت ان الجهة موجودة **قوله** (وهو الجسم الغير المتناهى) ان تعرضوا هذه للدلالة على ان اثبات المحدد لايتوقف على اثبات تناهى الابعاد **قوله** (اذ لايكون احد جزئيه الخ) هذا انما يدل على عدم تعدد الجهات الحقيقية فى الملاء المتشابه والمطلوب عدم تحدد الجهات فيه مطلقا فالاولى ان يقال اذ لاتميز فيه فلايتعين فيه جزآن يكون منتهى الاشارة مقصد المتحرك **قوله** (الحدود المفروضة) لايخفى ان كونها حدودا ونهايات ينافى كونها مفروضة فى الجسم الغير المتناهى فلاحاجة الى ابطاله والحق ماقررنا لك فتدبر حق التدبر **قوله** (واحداهما فى غاية البعد) لاكل واحد منهما اذ لايمكن ذلك **قوله** (الا القرب منه) باعتبار الاطراف القائمة به **قوله** (لابه وهو ظاهر) لان البعد الخارج عنه الى اين واما البعد المحل فانه لايوجد فيه ابعد نقطة من الاطراف المحيطة به لعدم تشابه تلك الاطراف بالنسبة الى نقطة من النقاط المفروضة وان كان يوجد فيه نقطة وسطانية لايمكن ان يفرض ابعد منها فلايرد مالى شرح من الشكل البيضى او العدسى بل المضلع ايضا شمسى على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته ضرب من جانب السنة غاية الامر ان الابعاد الممتدة الى الجوانب لاتكون متساوية **قوله** (ولابغيره الخ) انه حينئذ لان يكون الجسم الواحد محدودا والكلام فيه حاجة الى ذكره **قوله** (ويكون ذلك الجسم الخ)

فيكون المحاط حينئذ حشوا لامدخل له فى تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ماقيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (اولايحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا واقعا (فى جهة من الآخر فتكون الجهة متحددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متحددة (بهما والمفروض خلافه) وايضا فلايتحدد بشئ منهما الاجهة القرب دون البعد كامر فان البعد من الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين (فقد ثبت) بماقررناه (وجود كرة بها تحددالجهات الحقيقية (محيطة بالكل) اى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذى يتساوى بعده عنه وتنتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهوالمطلوب ثم له) اى للمحدد (احكام منها انه بسيط) لامركب من بسائط متعددة (والاجاز انحلاله واللازم باطل) فالملزوم مثله (اما اللزوم فلان) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئاغير مايلاقيه بجانبه الآخر ولاشك ان (البسيط يمكن ان يلاقى باحد طرفيه مايلاقيه بالآخر لتساويهما) اى تساوى الطرفين فى الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اى الانحلال (لايكون الابالحركة المستقيمة) وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان تكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلايلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة (وهى) اعنى الحركة المستقيمة (لاتكون الامن جهة الى جهة) اخرى (فتكون الجهة متحددة قبله) اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متحددة (به هذا خلف ومنها) اى ومن احكام المحدد (انه شفاف) لالون له (وكذلك سائر الافلاك) شفافة غيرملونة وذلك (لانها لاتحجب الابصار عن رؤية ماوراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى

❊ سيالكوتى ❊

بعد ماذكر ان ذلك المحدد يكون كريا لتحدد الجهتان معا احداهما بالمحيط والاخرى بالمركز لاحاجة الى نفى تعدده والقوم انما تعرضوا لذلك لانهم اثبتوا اولا ان محدد الجهات لابد ان يكون جسما ثم اثبتوا انه لايجوز ان يكون متعددا ثم بعد اثبات الوحدة اثبتوا انه لايجوز ان يكون غيركرى فكانهم ادعوا ان محددها لابد ان يكون جسما واحدا كريا اما الجسمية فلكون الجهات ذات وضع واما الوحدة فلعدم حصول التحديد بالاثنين واما الكرية فلعدم تعدد الجهتين معا بغير الكرة وغاية مايقال فائدة ذلك اثبات انه لايجوز تعدد جهة الفوق والتحت بان يكون كرات متعددة كل واحد منها يحدد الجهتين وحينئذ لايكون المحدد محيطا بكل وذلك الثابت امتناع تعدد القائم الجسما نى **قوله** (لامدخل له فى تحديد الخ) اى ليس المراد انه حشو مطلقا لكون جهة ماالتحت قائمة به بل انه لايدخل فى التحديد اذلولاه لكان التحديد حاصلا فهو داخل فى التحديد بالعرض **قوله** (فيكون الخ) لانه لابد لكل منهما من حيز طبيعى يطلبه ويهرب عن حيز الآخر فيكون الحيزان فى جهتين حقيقيتين لايتبدلان بالاعتبار **قوله** (والاجاز الخ) يمكن ان يعارض بانه لوكان بسيطا لجاز عليه الانحلال واللازم باطل بيان الملازمة لانه لوكان بسيطا يساوى محدبه ومقعره فى الماهية ويجوز ان يكون مايماس محدبه مايماس مقعره وماذلك الابالانحلال والحل ان الجسم مطلقة مقتضى كل مكان وبعد فرض الاجزاء الكل من الجسم والحيز يحصل لكل واحد من اجزاء الجسم والحيز خصوصية فيجوز ان يقتضى خصوصية كل جزء من الجسم خصوصة كل جزء من الحيز **قوله** (باحد جانبيه الخ) اى باحد مما جريه لان التساوى فى المائة للاجزاء لاللاطراف **قوله** (وقد يقال الخ) فيه ان هذا انما يتصور اذا كان ذلك الجسم والاجزاء كلها كروية الشكل وتركيب الجسم منها بوقوع الفرج بينها اما اذا كانت مضلعة الحركة كل واحد منهما وان كانت على نفسه يقتضى تبدل امكنتها صغرا وكبرا ولابالحركة المستقيمة الى ذلك **قوله** (الامن جهة) اى من جهة حقيقية الى جهة حقيقية لان المكانين المتباينين فى الوضع اما طبيعيان اوقسريان اواحدهما قسرى والآخر طبيعى وعلى التقدير ين لابد من وقوعها فى الجهة الحقيقية

لانسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لايحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما(واعلم ان هذا)الذى ذكروه (لايمشى فى المحدد اذليس له وراء) حتى يرى ولافى فلك الثوابت ايضا اذليس فوقه كوكب مرئى(الا ان يقال لوكان) المحدد اوفلك الثوابت (ملونا لووجب رؤيته فنقول) جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لايجوز ان تكون هذه الزرقة) الصافية (المرئية لونه لايقال ذلك) اى لون الزرقة (امر يحس به فى الشفاف اذابعد عمقه كما فى ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل فى الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقة قدتكون لونا تخيليا كما ذكرتم و(قدتكون) ايضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) القائم (على انه لايحدث الابذلك الطريق التخيلى) اى لادليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين (ومنها انه) اعنى المحدد (لاثقيل ولاخفيف لانهما) اى الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط) اونفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضى) وجود الثقل اوالخفة فى المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) اى قبله لابه وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولايعم الافلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضى القريب للحركة المستديرة (فلايكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما) اى تنافى المبدأين باعتبار تنافى الميلين لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها (وقد يمنع التنافى بين الميلين (اذقد يجتمعان) فى جسم واحد (ويحصل باجتماعهما)فيه (حركة مركبة كالدحرجة فى الكرة (وكما فى العجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا(وليست حركة الاستدارة صارفة) عن الجهة بل هى غيرمقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافى بين الميلين فلاتنافى بين المبدأين ولابين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه كامر (ومنها انه) اى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحار ولابارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة)فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لاثقل ولاخفة فلا برودة ولاحرارة وقد وقع فى بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (وللمانع ان يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة(مطلقا بل) ذلك التلازم (فى العناصر) فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة اوبرودة بلاخفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة)كما ان البرودة علة الثقل (فيمتنع التخلف)

❊ سيالكوتى ❊

كمالايخفى **قوله** (لانه شفاف الخ) فى الشفاء غاية الجسم السماوى مشف ينفذفيه البصر وهذا الحكم بديهى يحكم به العقل بمعونة الحس ولايرد عليه شئ من الاعتراضات المذكورة فانه ليس المراد بالمشف مالالون له اصلا بل ماينفذفيه البصر ولوكان ملونا **قوله** (فانها يتحرك على الاستقامة الخ) لايخفى ان الحركة المستديرة الاصطلاحية مشروطة بان لايخرج المتحرك عن حيزه فلاحركة على الاستدارة فيها وبهذا ظهر ان الحركة المستديرة تقتضى عدم التوجه الى الجهة لانها غير مقتضية للتوجه اليها **قوله** (بين الميلين) اى بين المتدافعين **قوله** (فان الحجر الخ) فيه ان المراد انه لايكون فيه مبدأ ميل مستقيم طبيعيا لامتناع ان يقتضى الطبيعة الواحدة اوخليت وطبعه الامرين المتنافيين واذ لم يكن طبيعيا لم يكن قسريا لما تقرر انه حيث لاطبع لاقسر ولايكون فى الافلاك مبدأ ميل مستقيم لاطبيعيا ولاقسريا **قوله** (وللمانع ان يمنع الخ) هذا مدفوع لان المدعى نفى هذه الحرارة والبرودة الموجودتين فى العناصر واما الحرارة والبرودة المخالفتين بالحقيقة والآثار

فلو وجدنا فى الافلاك لترتب المعلولان عليهما (قلنا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة) فى العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة) الحرارة عندكم فيجوز ان تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لاتقبلهما وان كانتا مقتضيين لهما (وقال الامام الرازى) فى المباحث المشرقية المعتمد فى ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال (لوكانت هى) اى الافلاك (حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل) الذى هو طبيعة الفلك (والقابل) الذى هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والتالى باطل والاكان الاقرب) من الفلك (اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة) اى التالى باطل لما ذكر ولاستحالة (ان تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التى هى فى غاية الحرارة (مع انها) اعنى السموات (اضعاف اضعافها) اذ هى فيها كقطرة فى بحر لجى (قلنا) فى الجواب عن هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لاتقبل مادة الفلك الامرتبة ما ضعيفة) من الحرارة فلا تؤثر حرارته فى عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة (حرارتها) فلنا (اثر التسخين) منها (قد لايصل الينا) لان الطبقة الزمهريرية مانعة له (وهو) اى الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله (والقياس عليها) اى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس فى التسخين (ضعيف لانها لاتسخن بل اشعتها) هى المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست) اشعتها من امور صقيلة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس اليها (كما فى المرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى تسخينا واعتراضا خامسا اعنى قوله (وماذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لاتكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المتسخنة جدا اذ لاقدر لها بالقياس اليها كما لايخفى (ومنها انه لارطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركه) بل هى كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة عسرة) اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر اويسر (الابالحركة المستقيمة) فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة اواليبوسة فى جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك واعلم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر (ومنها انه لايقبل الكون والفساد) يعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لايصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التى هى فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعى) كما مر (فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل) منهما اذا حلت فى المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعى فان اتحد حيزهما) الطبيعى (كان للجسمين حيز واحد طبيعى وانه محال لانهما) اى الجسمين اللذين احد حيزهما الطبيعى (لايحصلان) معا (فيه لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلابد من خروج) ذينك (الجسمين اواحدهما عنه) اى عن ذلك المكان الواحد الطبيعى (وهو) اى الخروج عنه (بالحركة المستقيمة) ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعى فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعى لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة

✻ سيالكوتى ✻

لهاتين فلا يتعلق غرضنا بنفسهما واثباتهما اذ المقصود بيان مخالفة الافلاك للعناصر بالكيفيات والآثار **قوله** (اى التالى الخ) يعنى ان قوله ولا استحالة عطف على قوله والا لكانت بحسب المعنى **قوله** (وليس الخ) سواء كانت مخالفة الاولى فى النوع اوموافقة كما يدل عليه آخر

الفاسدة فان كانت الفاسدة فى مكانها جاز ان تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعى لها وان كانت الفاسد فى مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت فى مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما ✻ والجواب ✻ بعد تسليم مامر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين) اعنى الكائنة والفاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل اوالحركة المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لايحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين) فى المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا فى ذلك المكان فيلزم التداخل اولبس شئ منهما اواحدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اى اجتماع الصورتين فى المادة وتحصل جسمين منهما معا (محال بل تعدم واحدة) من الصورتين (عندما توجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك الاجسم واحد حاصل فى ذلك المكان الطبيعى فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين (ومما يحققه) اى يحقق ماذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلافهما) فى الماهية النوعية (لايمتنع اشتراكهما فى لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها فى اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان فى الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لايتحرك فى الكم) اى لايزداد مقدار المحدد اوغيره من الافلاك لابالنمو ولابالتخلخل ولاينتقص ايضا لابالذبول ولابالتكاثف (اما محدبه فاذ لو ازداد لكان ثمه مكان خال ينتقل) محدب المحدد (اليه) ويملؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ماوراءه عدم محض) فلا يتصور هناك مكان خال (واو انتقص) محدب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس ثمه شئ ينتقل اليه بدله) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره فلانه مثل المحدب) فى الماهية (للبساطة) اى بساطة الفلك المحدد (فيمتنع عليه مايمتنع على المحدب) من الازدياد والانتقاص (لان حكم الشئ حكم مثله فكذا محدب المحوى) المماس لمقعر المحدد لايزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده (وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتقاصه (فكذا مقعره) المساوى لمحدبه وهكذا نسوق الكلام (الى ان يستوعب الافلاك ولايخفى عليك ان امتناع حركة المحدب) اى محدب المحدد بالزيادة اوالنقصان (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له فى ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شئ يملأ مكانه (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المقعر له) فى امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره و ينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده وان ينتقص و يزداد محدب المحوى بحيث يملأ مكانه (و) لايخفى ايضا (انه) اى الدليل المذكور (لايتأتى فى سائر الافلاك) لابتنائه على البساطة ولم تثبت الافى المحدد فلو امتنع ازدياد محدب

✻ سيالكوتى ✻

كلام الشارح من قوله وان فرض الصورتين متفقتان الخ **قوله** (والجواب الخ) فى الشفاء انه لايجوز ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان الاعلى جهة ان فى جملة مكان الكل احيازا بالقوة ان وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدة فان اقرب حيز من الارض يليها هو طبيعى لها والابعد حصوله فيه لكان يصير ايضا اقرب وكان طبيعيا لها واما مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فانه مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص انتهى فعلم من ذلك انه لايجوز ان يكون بجسمين متشخصين مكان واحد بالشخص والالزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى لان كل واحد من الجسمين مع شرائط حصوله فى ذلك الحيز المعين علة تامة له وذلك ممتنع سواء كان بالاجماع او بالبديهة الا اذا كان وجود احدهما بحيث يمتنع وجوده بالآخر على مامر فى مباحث العلة **قوله** (اما محدبه الخ) الاظهر على مافى شرح الاشارات ان الحركة الكمية لاتتحقق الابالحركة المستقيمة للاجزاء والمحدد يمتنع عليه وكذلك سائر الافلاك لان فيها مبدء الحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ الحركة المستقيمة واما ماذكره المصنف ففيه بحث لان المحدد لامكان له بمعنى السطح بل له وضع فاذا تحرك فى الكم يحصل له وضع غير ماكان لانه يملأ مكانا عند الازدياد و يخلو مكان عند

الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك فى مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقايق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فالمنع على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذهناك مكان يشغله و يجوز انتقاصه وخلو مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله تعالى جسما فى مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اى فى المحدد وكذا فى سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) فى تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوى (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بحيزه) المعين (دون الآخر) اى دون الحيز الآخر الذى فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام فى وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وحينئذ (فاما ان لا يحصل كل جزء) اى شئ من الاجزاء (فى حيز ما) من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل فى الكل) اى كل جزء من الاجزاء فى كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (امامعا وانه محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد فى حالة واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقتضى كونه) اى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) و يستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثانى وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة

❊ سيالكوتى ❊

الانتقاص نعم لو كان المكان بمعنى البعد المجرد كان خلوه عن الشاغل محالا **قوله** (اولى من عكسه) ان اراد عدم الاولوية نظرا الى الماهية النوعية للاجزاء فمسلم عدم وان اراد عدم الاولوية مطلقا فممنوع لجواز ان يكون الاولوية ناشئة من خصوصية كل واحدة من اجزاء الجرم بالقياس الى كل واحد من اجزاء الحيز **قوله** (فى وضعه الخ) وهو الهيئة التى تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له كذا فى شرح الاشارات **قوله** (وربما قالوا الخ) تفصيله ما فى الاشارات من ان احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول وغير الواجبية انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيه وتلك الاحوال قابلة للتبدل فان ائل بالنظر الى طباع الجسم وليس لقابله بهما بالنظر الى عللها ما دامت ما نعة عن التبدل والزوال واذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيل قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة انتهى قوله للحجة المذكورة اشارة الى ما ذكره سابقا من ان ما فيه ميل طبيعى لا يقبل ميلا قسريا والا لزم مساواة حركة عدم المعاوق مع حركة ذى المعاوق **قوله** (لان الامور المتساوية الخ) فيه ما مر من ان الاستدلال الاول من الاستحالة بالنظر الى ماهيتها النوعية مسلمة الاستحالة مطلقا ممنوع لجواز ان يجب لبعضها ما لا يجب لآخر باعتبار خصوصية ذلك البعض **قوله** (ففيه مبدأ ميل مستدير) اى بالفعل **قوله** (والا امتنعت الخ) اى ان لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير بالفعل امتنع عليه الحركة نظرا

(وكل)

وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اى على الوجه الاول المذكور فى الكتاب (فانه بناه على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم (وان سلم) ثبوت البساطة فى الكل قلنا هى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما ان يتحرك الى جميع الجهات) اى الجوانب دفعة واحدة (وانه محال او الى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما ان سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلابد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا فى الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضة (فيه) اى فى البسيط (وصلاحيتها للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذى بصيرة (ولا يمكن اسناد ذلك) اى تعيين بعض النقط للقطبية و بعضها لرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لا تخصيص) من الموجب (الا لمرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زائد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير) كما مر (وقد عرفت ما فيه) وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما فى الكرة المدحرجة والعجلة (ومنها انه فيل هو) اى المحدد وحده هو (المتحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (٠٠٠) على سبيل التبعية (فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا) لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل

❊ سيالكوتى ❊

الى ذاته وقد ثبت انها ممكنة عليه وذلك لان ما لا ميل طبيعيا فيه لا يقبل حركة من خارج اصلا قال فى الشفاء بعد بيان ما لا ميل لا يقبل الحركة من خارج ان كل جسم يطرأ عليه ما لم تكن مبدأها فيه بالطبع بل يصدر عنه بسبب خارج او نفس مواصلة يتحرك بحسب الفصل و يحدث ميل فى الجسم وليس ان يتحرك الجسم عن ذلك الا وفيه ميل متقدم وعلى ما بينا اندفع الاعتراض الآتى فى كلام الشارح رحمه الله تعالى من ان صحة الحركة عليه تستدعى صحة وجود الميل لا وجوده **قوله** (وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير) اى مع عدم المانع عما لا يقتضيه لا عن ذاته فان الفلك لكونه بسيطا لا يمكن ان يكون فى طبعه مبدأ الميل المستدير وما يعوقه ولا عن غيره لان المانع عن الحركة المستديرة هو الميل المستقيم لان الحركات البسيطة منحصرة فى ثلاث حركات من المركز وحركة عليه وليس الافلاك ما فيه ميل مستقيم و بما حررناه اندفع الاشكال الثانى الذى اورده الشارح من ان وجود الاثر قد يتخلف عن المؤثر لوجود المانع **قوله** (وان سلم الخ) هذا ليس

والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لاتخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت فى مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلذلك قال (وقطباها) اى قطبا هذه الحركة او الكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسمانى هو المحدد وما فى ضمنه (ومنطقته) اعنى اعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار (لسبب ستقف عليه) فى مباحث الارض (وهى) اى المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولايكون هناك شئ منها ابدى الظهور ولاابدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دويرة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فانها) لاتلازم سمت الرأس فى خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) فى تلك المواضع (قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اى متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته (هكذا) حالها (دائما) اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك (ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (فى سطحه) والالم يمل عن المعدل شمالا وجنوبا (والشمس اذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (ان لها حركة خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعنى حركتها الخاصة كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التى تكون فى جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها فى الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كأنها) اى كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التى يتحرك عليها مركزها (انبسطت) الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باوساط البروج (وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية فى سطح هذه الدائرة (وانها) اى الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان فى كرة) فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين فى الاكر (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركتين) بينهما (وتسميان نقطتى الاعتدال) لاستواء الليل والنهار فى جميع نواحى الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فما تجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال)

﴿ سيالكوتى ﴾

بوارد عند التأمل فى الاستدلال لان خلاصته انه قابل للحركة المستديرة وكل ما هو قابل ففيه مبدأ الميل المستدير وكل ما فيه مبدأ الميل المستدير فهو متحرك بالاستدارة واللازم منه ان يكون متحركا بالاستدارة مطلقا واما خصوصية جهة الحركة والقطبين والسرعة والبطء فهو سبب الحركة بخصوصيته له مع ذلك وان لم يكن معلومة لنا بالشعبين فى شرح الاشارات المخصرة ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محرك اذ المتحرك بسيط فهو توجيه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص على سبيل التعيين بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء من حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافى الحركة الوضعية بحركة المحاط بحركة المحيط ليس بلازم اذا كان المحاط فى تحت المحيط كالخارج المركز من الممثل كذا فى شرح المقاصد **قوله** (ولايكون الخ) مجرد توضيح لما تقدم **قوله** (وهو دويرة تامة) الضمير راجع الى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب اى دائرة صغيرة تامة على وجه الارض حاصلة من فرض معدل النهار قاطعة لكرة العالم **قوله** (سوى موضعين الخ) احدهما تحت القطب الشمالى والآخر تحت القطب الجنوبى فان حركة الفلك الاعظم فيهما احوط الانطباق القطبين على سمتى الرأس

من المعدل (هو الاعتدال الربيعى) لانه مبدأ الربيع فى معظم المعمورة (وما تجاوزه الى الجنوب) من المعدل (هو الاعتدال الخريفى) لانه مبدأه فى معظم المعمورة ايضا (ويفرض على منتصفها) اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (فى كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين (تسميان) اى هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين (نقطتى الانقلابين فالتى فى طرف الشمال) من المعدل هى (الانقلاب الصيفى) لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا فى اكثر المواضع المعمورة (والتى فى طرف الجنوب) من المعدل (هى الانقلاب الشتوى) لانقلاب الزمان الى الشتاء فى تلك المواضع (وبهذه النقط الاربع) اعنى الاعتدالين والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التى للسنة فى معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثنى عشر قسما) وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبى البروج ويمر كل واحدة منها برأسى قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اى بالاقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثنى عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها (ستين قسما) متساوية (وسموها ثوانى وهكذا) قسموا الثوانى وسموها (ثوالث)وقسموا الثوالث (و) سموها (روابع فازاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفى دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حزات البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثنى عشر المشهورة (من صور تخيلوها من) وصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اى تلك الصور المتخيلة (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التى للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع) ولاشك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلابد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدى الى الالتباس (وابتدأوا) فى اعتبار البروج وافتتاح الدور (بما يلى الاعتدال الربيعى من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر فى المركبات من انواع النباتات نشوونماء و بدا فيها مبادى الثمار فهو اولى بالاعتبار

﴿ سيالكوتى ﴾

والقدم فيهما بحركة الشمس **قوله** (فى معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانهما مبدآن للصيف فيه **قوله** (اكثر المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانه ينقلب الزمان فيه شبه اذا حلت الشمس فيهما فى تلك المواضع اى المواضع التى انقلب الزمان فيهما صيفا **قوله** (معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فان مدة قطع الشمس واحدا من تلك الاقسام فيه فصلان كما ستقف عليه **قوله** (تنقسم منطقة البروج) المتوهمة على سطح الفلك الاعلى كما يدل عليه سياق كلام المصنف وهو المصرح به فى نهاية الادراك وشرح التذكرة **قوله** (كل قسم الخ) اى كل ربع من ارباع منطقة البروج المتوهمة على سطح الفلك الاعلى **قوله** (ثلثين قسما) بناء على ان اكثر الكسور يخرج منه صحيحا فيسهل الحساب **قوله** (درجا) كان الشمس يظهر فيها ويهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء **قوله** (وكما ان كل قطعة من منطقة الخ) كما يدل عليه كلام المصنف فانه قال سموا كل قسم برجا **قوله** (كذلك القطع الواقعة) هذا هو الاطلاق المشهور وقد صرح بالاطلاقين فى التذكرة **قوله** (كيلا يؤدى) الى الالتباس فى ضبط امر الحركات **قوله** (من خروجها عن الموازاة) كما فى زماننا هذا فان كوكب الحمل وهو السرطين بلغ الى الدرجة الثالثة

(الى ان يتم الدور بمايليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين نقطتى الاعتدال الربيعى والانقلاب الصيفى هى الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع) فى معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفى والاعتدال الخريفى هى السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل مامر وثلاثة) منها (بين الاعتدال الخريفى والانقلاب الشتوى هى الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة) منها (بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعى وهى الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب) الذى ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعنى حركاتها الخاصة وهى من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعنى قطبى معدل النهار وقطبى فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولابد ان تمر) هذه الدائرة (بغاية البعدين المنطقتين) كما بين فى الاكر (فى المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما) والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولايخفى عليك ان هذه الدائرة هى احدى الدوائر الست المذكورة فى قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتى البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا) اى قطباها (فى الدائرتين) اى المنطقتين (فانها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها باقطابهما (وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل)منهما (نقطة من الاخرى) فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين فى كل منهما (والواقع فيهما اى فى منطقتى المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة(وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (تمر بقطبى معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذى ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل و بين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين (و)القوس (الواقعة منها بينه)اى بين المعدل (و بين الكوكب) يعنى و بين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) اى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (مارة بقطبى منطقة البروج و بجزء ما من) اجزاء (معدل النهار) ايضا (او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة و بين ذلك الجزء) من المعدل (اوذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب)امالن تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلاشبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول اوعروض عنها ومن ثمه تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل و يسمونها ايضا الميل الثانى له

﴿ سيالكوتى ﴾

والعشرين منه وسيبلغ الى بروج الثور وقد نبى فى صورة التوامين فى ابروجها اقدامهما وفيه دلالة ان العلم الذى استفاد منه اليونانيون من معرفة حركة الثوابت محدث اذ لو كان قديما لاستحال ان ينقل كواكب صورة البروج ومع دور فضلا عن دور او اكثر ولم يعلموا انها متحركة على ما تقدم من ان القدماء يعتقدونها ثابتة وقد قيل ان وقت هبوط آدم عليه السلام من الجنة كان قلب الاسد فى الجوزا ونسر الطائر فى العقرب والعيوق فى اوائل الحمل كذا فى النهاية **قوله** (فصارت الخ) اى صارت دائرة ثالثة بعد المنطقتين **قوله** (اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب) فانها دائرة

عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهى) اى الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لا بالنسبة الى السفليات ثلاثة) منها (متحدة بالشخص هى معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) اما وحدة الاولين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين فى الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزأ فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا بالذات اعنى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذى لايتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتتحد (بالمارة بالاقطاب) وذلك (اذا كان الكوكب) الذى له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة (اوالجزء) الذى له ميل اول او ميل ثان واقعا (عليها) اى على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة فى كل واحد من احدى دائرتى الميل والعرض (وتوهموا)على الفلك ايضا (خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك وتسمى) هذه الدائرة (دائرة الافق) ولاشك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات(وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) فى تلك البقعة (واربعة)من هذه الخمس (تمر بقطبيها) اى بقطبى الافق فتكون هى ايضا بملاحظة السفليات (فالثانية)منها (تمر بقطبى الافق وبقطبى معدل النهار وهى دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل) هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه) فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ فى التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى ايضا (وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما فهما يمران بقطبيها لما مر (والثالثة) منها (تمر بقطبى الافق و) تمر ايضا (بقطبى هذه الدائرة (اعنى وسط السماء) المسمات فى المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتى الرأس والقدم و بنقطتى

﴿ سيالكوتى ﴾

ميل الانقلابين **قوله** (وهذه الدائرة ايضا اعم الخ) فان الدائرة المارة مثل الثانى تطر الانقلابين **قوله** (فظاهرة) لامتناع تعدد المنطقة لفلك واحد كما يشهد به التخيل الصحيح فان ههنا دائرة واحدة يتحرك بحركة قطبيها احد قطبى المعدل لا دائرتان تنطبقان تارة وتفترقان اخرى وفى شرح التذكرة للحصرى وكذا تماسها عليها اى القطبين محال والالزم احاطة المستقيمين بسطح وكذا الانطباق ببعض سطح احدهما على بعض سطح الاخرى فمابين القطبين محال والالزم اتصال شرط واحد مستقيم ليسا فى سمت واحد **قوله** (اوالجزء الخ) اى النصفين تقريبا فان النصف الظاهر اكثر من الخفى بمقدار نصف قطب الارض وقامة الرائى بمعنى نقطتى الافق لنقطتى المعدل وفى عرض تسعين بحد ان ولا محذور فى خروجه اذ هى فى عرض تسعين لا يتعين فى الوضع فلا يترتب

المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل) هذه الدائرة (بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع نصف النهار * (والرابعة) من هذه الخمس (تمر بقطبى الافق و بقطبى المنطقة) فتكون ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السمت و) دائرة (عرض اقليم الرؤية) لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفى فلك الثوابت وفيه كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة فى وسطها * (والخامسة) منها (تمر بقطبى الافق و بكوكب ما) اى و برأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه (وتسمى دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق و بين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقى والثانية ارتفاعه الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما فى جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع و بين احدى نقطتى الشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتى المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) اعنى نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففى كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اى على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب فى احدى الغايتين واما اذا فرض انه فى احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير فى كل بقعة) بل كل واحدة منها لا تكون فى بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا (وهى دائرة الافق ووسط السماء واول السموت وثنتان منها تتغيران) فى بقعة واحدة (آنا فآنا وهى دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فانها تتغير (بحركة قطبى منطقة البروج بتحريك المعدل لهما حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتنى عليها (امور موهومة ولا وجود لها فى الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (فى مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال (فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها فى كتابنا هذا (الا انا اوردناها) فيه (لتقف على مقصدهم فى علم الهيئة (واذا رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لم يهلك) اى لم يفزعك (سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع) القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفى المثل ما يقعقع لى بالشنان يعنى ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ماذكره ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلابد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة

﴿ سيالكوتى ﴾

عليه الفوائد الباعثة على اعتبارها **قوله** (وعرض اقليم الرؤية) تشبيها له بعرض البلد **قوله** (فهو سماء الرؤية) ولهذا سمى اقليم الرؤية **قوله** (ولقائل ان يقول الخ) ماذكره قدس سره حق الى قوله ينضبط بهذه الامور احوال الحركات فان ضبطها موقوف على صنعة الآلات الرصدية من غير خلط ونصبها فى دائرة نصف النهار تحقيقا واحساس الكواكب عند وصولها

عظيمة هى فى حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهى المنطقة وان يفرض عن جنبتيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا فى ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت فى كرة واحدة منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه واشالها وان لم تكن موجودة فى الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما فى نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذى الرأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات فى السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات و ينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها فى عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى فلك الثوابت قد زعموا ان لها) اى للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تتم الدورة فى ثلاثين الف سنة) هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (فى ستة وثلاثين الف سنة) بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها تقطع فى كل مائة سنة جزأ واحدا وقيل تتم الدورة فى ثلاثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة فى كل ست وستين سنة وقيل تتمها فى خمسة وعشرين الف سنة ومائتى سنة بناء على ان جماعة من محقق المتأخرين وجدوها تقطع جزأ واحدا فى كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذى بمراغة وانما حكموا بتمام الدورة فيما ذكر من المدد (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالرصد) على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم انها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب تمام الدور فى هذه المدة) المختلف فيها كما لخصناه (وانما سميت) ماعدا السبعة السيارة من الكواكب (بالثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الا بتدقيق النظر فى احوالها المعلومة بارصاد بينهما مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض) فى القرب والبعد والمحاذاة ﴿ ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما) سيأتيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات فى الرؤية سرعة و بطأ واستقامة ورجوعا اذ لابد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه * (الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض و يكون له) اى للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه) وهو المحيط به من خارج (ومقعره) وهو الذى يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزها بل يقع) اى يميل مركزه (الى جانب منها) اى من مركز الارض (و يكون) الفلك الخارج المركز (فى ثخن فلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح فى خارج القمر فانه فى ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها فى ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما فى ثخن الممثل والآخر فى ثخن الخارج الاول كما ستعرفه (و ينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج فى ثخنه (الى قسمين) احدهما

﴿ سيالكوتى ﴾

بتدقيق النظر من غفلة وعدم الخلط فى الحساب واجتماع هذه الامور على التحقيق متعسر بل متعذر ولذا اختلف الارصاد فى ضبط حركة الكواكب سيما حركة عطارد فانها ليست متشابهة لا عند مركز العالم ولا عند خارج مركزه وضبط الاقبال والادبار نعم انهم بذلوا الوسع فى ضبطها بقدر

حاو للخارج والآخر محوى له (ويسميان بالمتممين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلى الذى ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساوي الثخن بل هما (آخذ ان من غلظ) هو (بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلظ (الى دقة) اى ينتقص شيأ فشيأ ويدق (حتى ينتهى بنقطة مماسة للخارج) المركز (من احدهما) وهو المتمم الحاوى (لمحدبه) اى محدب الخارج (ومن الآخر) وهو المتمم المحوى (لمقعره) اى مقعر الخارج (متبادلين) حال من المستتر فى آخذان اى هما يأخذان فى ذلك الغلظ المندرج المنتهى الى ماذكر حال كونهما متبادلين (فى الغلظ والدقة فيكون غلظ كل) من المتممين (فى مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) فى الخارج (و) الحاوى (الخارج عنهما (فى جميع الاجزاء سواء) لان دقة احدهما تجبر بغلظ الآخر (و يكون فى الوسط منهما) اى من المتممين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا بالحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما ودقته تساوى غلظ الآخر ودقته (و يكون مقعر الداخلانى) المحوى (موازيا لمحدب الخارجانى) الحاوى (و) يكون (مركزهما) اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا انما يصح اذا كان الخارج فى ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان فى ثخن خارج آخر كاحد خارجى عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان و يشهد له ايضا التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة (والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركوزة فى ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى و) حينئذ (يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اى للتدوير (مقعر) اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة (و يتحرك مركزه بحركة الفلك) الذى هو فى ثخنه (دائرا حوال مركز العالم و يرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك (الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) فى المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان) الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز * الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (فى ازمنة متساوية قسيا متساوية) من محيط الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك (و يحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اى من مركز الارض (قربا و بعدا) بل يكون دائما متساوى البعد عنه لانه مركز الدائرة التى تتحرك عليها (فلا يحس فيه) اى فى المتحرك على الموافق (بسرعة و بطء) لا فى مركز الارض ان فرض هناك

❊ سيالكوتى ❊

الامكان واما الاطلاع عليها على ماهو فى نفس الامر فكلا **قوله** (اذ الصواب الخ) هذا انما يرد لو كان المراد من الحيز ما يخرج اما اذا كان بمعناه المصدرى و يكون المعنى بمقدار يحصل بخروج مركزه مركز العالم وهو ضعف مابين المركزين فلا كما لا يخفى **قوله** (كما قام عليه البرهان) بيانه انا اذا فرضنا ان ا ب ج محدب فلك يكون الخارج فى ثخنه ود ه مقعره فمن والى ادا ومن الى ب . ومن ز الى ج يكون حجم ذلك الفلك **قوله** (وح مركزه و ا ج قطره و ا ط ى محدب الخارج وعلى ز مقعره ومن ز الى د من ل الى ط ومن ز الى ى حجم الخارج دم من مركزه وازى قطره وخرج مابين المركزين فنقول جه اليساوى خدى لان كل واحد منهما قد خرج من المركز اى المحيط ينقص من حدى ح فبقى ح ى فحينئذ ى اقصر من حد المقدار خرج الذى هو مابين المركزين واضمنا ح جه الى اخ يكون ح اعظم من ح بمقدار ضعف م ح الذى هو مابين واذا اضمنا ح ى الذى هو غاية الخط من المتمم المحوى الحاوى الى ح صار مساويا لج اذ لما كان ح اعظم من ح بضعف مابين المركزين وقد ساواه باضافة مقدار المتمم الحاوى اليه يكون المتمم الحاوى

احساس ولا فيما هو فى حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها (واما الخارج من المركز فانه لا يختلف منه) اى من مركز نفسه (قربا و بعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة) لما عرفت فى الموافق (لكنها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه) اى نصفى الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم اقرب اليه وغاية القرب) منا (عند نقطة فى وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى بتلك النقطة (يماس) هذا النصف والخارج (مقعر المثل) اراد به الفلك الذى يكون الخارج فى ثخنه كامر (وتسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف الآخر) من الخارج (ابعد منه) اى من النصف الاول بالقياس الينا (وغاية البعد) بيننا و بينه (عند نقطة فى وسطه بها يماس محدب المثل وتسمى) هذه النقطة (الاوج فيرسم) الخارج والمتحرك بحركته فى مقدار من الزمان (وهو فى النصف الاوجى قوسا وزاوية اصغر) اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (ابطأ و) يرسم فى ذلك المقدار (من الزمان فى النصف الحضيضى قوسا وزاوية اكبر) على قياس ما تقدم (فيرى المتحرك اسرع) لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التى مسافتها اطول لا محالة اسرع (واما التدوير) فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته فى احد نصفيه الى التوالى من حامله) اى موافقة لحركته فى الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير فى ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (مجموع حركته) اى حركة التدوير (وحركة حامله فيرى اسرع و) تكون حركته (فى النصف الآخر الى خلاف التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه) اى ساوى التدوير حامله (فى) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى لحركة الحامل فضل (فيرى) ذلك المتحرك (واقفا) فى جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد) التدوير (عليه) اى على حامله فى الحركة (فيرى) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التى كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها (ولانه) اى التدوير (يتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) فى النصف الموافق للحامل (الى بطء) فى النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) ى بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (و يستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة

❊ سيالكوتى ❊

مساويا لضعف مابين المركزين و بهذا الطريق تبين ان المحوى ايضا ضعف مابين المركزين مثلا نقول ح اعظم من ح بضعف مابين المركزين وينقص من ح اح مثل ح رواك مثل دى فبقى من ح ابعد نقصان ح ى لك الذى هو المتمم المحوى وقد كان زائدا عليه بضعف مابين المركزين فيكون لك ضعف مابين المركزين **قوله** (اولا قدر الخ) بخلاف فلك الشمس وما تحته فان للارض بالنسبة اليها قدرا فيتفاوت قربا و بعدا بقدر نصف قطر الارض **قوله** (اما القوس فبحسب الرؤية) لان الشئ الواحد اذا كان قريبا يرى كبيرا واذا كان بعيدا يرى صغيرا **قوله** (واما الزاوية فبحسب نفس الامر) لان الزاوية التى ضلعاها اطول اصغر من الزاوية التى ضلعاها اقصر وان كان وتراهما متساويين **قوله** (فى احد نصفيه) وهو النصف الاعلى من المتحيرة والنصف الاسفل فى القمر والشمس على رأى التدوير **قوله** (بل ربما الخ) وذلك انما يكون فى المتحيرة واقعا لان الحامل بحركته جر الى التوالى والتدوير جر الى خلاف التوالى فتحير فى موضع واحد من الفلك البروج كأنه لا يتحرك **قوله** (وربما زاد التدوير عليه) وذلك ايضا فى المتحيرة **قوله** (وهو ان لا يكون هنا مساواة) بل نقصان وذلك فى القمر والشمس على اصل التدوير **قوله** (و يستقيم الخ) بيان ذلك انه اذا كانت احد الكواكب المتحيرة فى اعلى تدويره كانت

حركة التدوير (فيكون كل منهما) اى من الاستقامة والرجوع (محفوفا بوقوفين) احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وايضا فاحد نصفى التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه) اى من النصف الابعد الابطأ (اسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد فى نفسه هو الابطأ دون الاسرع (ومنتصفه) اى منتصف النصف المذكور (هو البعد الابعد) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الآخر منه اقرب) الينا فتكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ (ومنتصفه) اى منتصف النصف الآخر (هو البعد الاقرب) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى الحضيض) وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى فلك الشمس) قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالى وما يتركب منهما مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم (وهى اما على فلك) شامل للارض (مركزه خارج عن مركز العالم او على) فلك (تدوير يحمله فلك موافق المركز والا) اى وان لم تكن الشمس على احد الفلكين المذكورين (لم تختلف بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت والتالى باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعى ثم الخريفى وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفى ثم الربيعى وهو النصف الباقى منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس فى النصف الاول ابطأ منها فى النصف الثانى (وكيف كان) الحال (فله) اى للكوكب الذى هو الشمس (فلكان اما خارج مركز ومائل) اراد به الممثل الذى يكون الخارج فى ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا (حركتان) وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لابد هناك من حركتى التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج فلذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لابد لتحريك اوجها من حركة اخرى وهى حركة ممثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا فى مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلابد فى اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه (و) للشمس (اختلاف واحد هو سرعته فى نصف من فلكه) بل فى نصف بعينه من فلك البروج (وبطوءه فى نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هى ابدا بطيئة فى البروج الشمالية وسريعة

﴿ سيالكوتى ﴾

حركة مركزه موافقة لحركة مركز تدويره على توالى البروج فيرى مستقيما سريع الحركة واذا قرب الكواكب اى اسفل التدوير يحصل ميلا الى خلاف التوالى لكنه مادام حركة مركز الكواكب الى الخلاف اقل فى الرؤية من حركة مركز التدوير مستقيما لكنه بطئ السير فاذا تساويا يرى مستقيما لتعارض الحركتين واذا زادت حركة مركز الكواكب الى الخلاف على حركة التدوير الى التوالى يرى راجعا يتدرج من البطء الى السرعة فى الرجوع ثم من السرعة الى البطء وايضا ثم يقيم بعد تمام الرجعة ثانيا اذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الاقامة لامر معينة **قوله** (وما يتركب منهما) الاسبوع والشهور والاعوام **قوله** (اقل الخ) اذ ليس لها الوقوف والرجوع **قوله** (لابد لتحريك الخ) اثبات حركة الممثل لتحريك اوج ليس ضروريا لجواز ان يكون حركة اوج مستندة الى تحريك فلك البروج على ما قالوا فى اصل التدوير الا انهم لما اثبتوا الممثل لئلا يلزم الخلاء او الفصل قالوا انه محرك اوج الشمس على اصل الخارج لئلا يلزم التعطيل على الافلاك **قوله** (مستندة الى تحريك فلك البروج) على سبيل التمثيل والا فيجوز ان تكون مستندة الى ممثل كوكب فوقه

فى الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج فى البروج الشمالية فتكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله (فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم) ولابد مع ذلك ان نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفى جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان نفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون فى القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفى القطعة القريبة الى جهتها (لتكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين) بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا ان بطليموس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدارا خارج المركز ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس فى الشهرة والانارة عقبها به (وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع) الشمس (فى نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ فى نصف) آخر منه وليس القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويبطئ فى جميع الاجزاء) من فلك البروج لا يختص اسراعه وابطاؤه بجزء معين منه دون آخر (فعلم) بذلك (انه) اى القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله) فاذا فرض القمر فى موضع من التدوير والتدوير فى موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه فى جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة فى دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضى ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن مثله بل اسرع او ابطأ) يعنى ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل (فعلم) بذلك (ان تدويره مركوز فى ثخن فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسى المفروضة فى التدوير المتساوية فى انفسها متفاوتة فى الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت فى الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته فى تربيعى الشمس فهو) اى القمر يجب ان يكون فى كل واحد من تربيعيها) فى حضيض الخارج المقتضى لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة) فاذا كان القمر فى تربيع الشمس الى التوالى كان اوجه فى تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان فى تربيعها الثانى على التوالى كان الاوج فى تربيعها الثانى الى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله (يحرك) ذلك الفلك ويحرك (اوجه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذى) يكون (الخارج المركز فى ثخنه ويسمى المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان فى التربيع الثانى) كما كانا متقابلين فى التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) ففى الاجتماع والمقابلة يكون القمر فى الاوج (وفى غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما) اى بين القمر واوجه (يتباعدان

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (بحيث الخ) ليكون هذه السرعة والبطء فى تمام الدورة **قوله** (بقدر بعد مركز الخ) ليكون القرب والبعد بمركز الشمس على هذا الاصل كما كان على اصل الخارج **قوله** (فى القطعة الخ) ليكون البطء فى القطعة البعيدة منه عن مركز العالم كان اصل الخارج فانه على هذا التقدير يكون المحسوس فضل حركة الكامل **قوله** (وفى القطعة القريبة الخ) لانه على هذا التقدير يكون المحسوس مجموع حركة الكل فى التدوير **قوله** (وفى غير الاجتماع والمقابلة الخ) وذلك لانه اذا اجتمع الشمس ومركز تدوير القمر والاوج فى نقط متشابهة من فلك البروج ولكن مثل رأس الحمل ثم تحرك

عنها) اى من الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا فى المقابلة (ثم يتقاربان منها) اى من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير يتحرك عليهما مركز القمر فى سطح منطقة الخارج التى يتحرك عليها مركز التدوير وهى فى سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل فى سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب) كما ان الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف فى كل مقابلة لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) فى المقابلات كلها فيقع القمر فى ظل الارض فى كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) اى تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما هى التى اذا جاوزها) القمر (حصل فى الشمال) من منطقة البروج (ويسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الاخرى) منهما هى (مقابلتها التى اذا جاوزها) القمر (حصل فى الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من تصق الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه رأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كسوفا فى احدى العقدتين) كالرأس مثلا (ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثانى) من الكسوفين (متأخرا عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء فلك البروج (فعلمنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالى وله) اى للقمر (فلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) اى يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالى (ولظهور حركته فى الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر) فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة (فى الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلا قليلا الى ان يصل) القمر (الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض) الشمالى (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلا قليلا الى ان يحصل) القمر (فى الذنب فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضا (ثم يصير ذا عرض فى الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبى ويتناقص ثانيا (وغاية العرض فى الجانبين) اى الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء (والتزايد) فى العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة واحدة فهى) اى العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية فى الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد الشمالى للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوى العرض المتزايد الجنوبى للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالى للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالى يساوى العرض المتناقص الجنوبى للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مما ذكرناه ان له) اى القمر (اربعة افلاك تدوير وهو مركوز (فى حامل) خارج المركز (هو فى ثخن مائل) اى ذلك الحامل فيما بين سطحى فلك الموافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج (تحيطه) اى بذلك المائل فلك آخر (وافق) مركزه ايضا المركز العالم (وله اربع حركات فللتدوير) حركة (الى التوالى فى نصف) هو الاسفل (والى خلافه فى نصف) هو الاعلى (وللخارج) حركة (الى التوالى وللآخرين) اى المائل والجوزهر

﴿ سيالكوتى ﴾

منه الاوج يوما بليلة بحركة المائل والجوزهر الى خلاف التوالى احدى عشر درجة واثنى عشر دقيقة بالقرب وتحرك الشمس عن اول الحمل قريبا من الدرجة فصار البعد بين الشمس من الاوج اثنى عشر درجة واحدى عشر دقيقة وتحرك مركز التدوير بحركة الحامل من اول الحمل اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة لكن المائل يرد الحامل الى خلاف التوالى مقدار حركته المركبة من الحركة المرضية وحركة المركز الى التوالى ثلث عشر درجة واحد عشر دقيقة وهو وسط القمر فى القمر فى اليوم بليلته فاذا نقص وسط الشمس مقدار درجة واحدة فهى وسط القمر وزيد على حركة المائل كان الثانى بعد النقصان بعد المركز عن الشمس والحاصل بعد الزيادة بعد اوج القمر

حركتان (الى خلاف التوالى وله) وللقمر (فى الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فاحدها هو الاختلاف (الذى) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هى الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى ان تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعنى حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعنى حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير (و) ثانيها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان فى الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التى هى مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان فى هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشئ من مركزى العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين فى غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم تعلم لميته (و) ثالثها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (فى قربه وبعده بسبب حامله الخارج) المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التى هى نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ فى الاوج كان لنصف قطره مقدار فى الرؤية وان كان فى الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال فى الاختلاف الاول اذا لم يكن فى الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول (و) للقمر (فى العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما بين

﴿ تنبيه ﴾ لا يخفى على ذى فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلاثة ❊ الاول ان تكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة ❊ الثانى ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز ❊ الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التى قدروها فى افلاك القمر وحركاته (يلزمها ان يكون القمر) بل (تشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وان يكون (محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له) اى لمركز الخارج ايضا (وان يكون تساوى قربه و بعده) ايضا

﴿ سيالكوتى ﴾

عنها فتكون الشمس متوسطة بينهما **قوله** (فيحتاج تارة الى ان تنقص الخ) وهو ما اذا كان هابطا متحركا من الذروة الى الحضيض **قوله** (تزاد عليه) وهو ما اذا كان القمر صاعدا متحركا من الحضيض الى الذروة والسبب فى ذلك ان حركة التدوير فى القطعة العليا على خلاف التوالى ففى الهبوط يكون الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر اقرب الى المغرب ومبدأ الدور اعنى اول الحمل من الخط الخارج منه المار بمركز التدوير وفى الصعود ينعكس الامر بالذروة والحضيض الاوسطين باحتراز عن الذروة والحضيض المرئيين فانهما بحالهما ولذا يوجد للقمر اختلاف فى الرصد عن ما بطن

عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اى
حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) اى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض
الاوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اى مركز العالم
والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب
ان يقال هى من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوى
بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذى هو تشابه الحركة حول
مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له (يوجب انتفاء الملزوم) الذى هو الاصول التى ذكروها فى القمر
ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اى كيف يصح كلامهم (وماذكروه) من ان القمر
لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة
المقتضية لتحقق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذى هو تلك الاحوال (على وجود الملزوم)
الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين
اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز ان يكون ثمه وضع آخر) مغاير لما ذكروه (يستلزم
ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذى بينوه يستلزمها ايضا
لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم وليس انتفاؤه) اى انتفاء الوضع الآخر (ضروريا ولا مبرهنا
❊ المقصد السادس ❊ فى الافلاك الخمسة الباقية) المسماة بالمتحيرة (انها تكون سريعة فى الحركة) الى توالى
البروج (فتأخذ فى بطء يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب فى جزء من اجزاء البروج
(اياما ثم تأخذ فى الرجوع) الى خلاف التوالى (متدرجا) اى كل واحد منها (فى السرعة فى رجوعها
الى حد ما ثم تأخذ فى البطء) فى رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اى تتحرك الى التوالى (متدرجا
فى السرعة) فى استقامتها (الى غاية و يعرض ذلك) الذى ذكرناه من احوالها (انها فى جميع الاجزاء)
من فلك البروج اى ليس شئ من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها و بطئها مخصوصا بجزء
معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها (فعلم) بما ذكر من احوالها (انها فى تدوير) تزيد حركته
فى نصفه المخالف على حركة حامله كما مر فى الفائدة الثانية (ثم انها) اى الكواكب الخمسة (تكون غريبة
من الثوابت فتلحقها مقارنة) اياها (ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب فعلم) بذلك (ان حامل تدويرها
متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم تفرقان) عن الشمس
حتى يصيرا شرقيين عنها (فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) فى هذا التفرق (عنها الى حد ما)
فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزأ وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزأ
(ثم يرجعان) الى خلاف التوالى (متقاربين منها حتى يقارناها) راجعين مقارنة(ثانية ثم يغربان) اى
يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لابعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين)
فى التغريب (عنها الى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارناها)
فى الاستقامة كما ذكرناه اولا (فعلم) بذلك (ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وان بعدهما
عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (فالبواقى)من المتحيرة وهى العلوية (ليست كذلك
فان رجوعها) بل اواسطه (انما يكون وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض حينئذ) كما ان اواسط

❊ سيالكوتى ❊

عدمه فى الحساب وتفصيله فى كتب الهيئة **قوله** (فعلم الخ) اى فاستدل من احوالهما
المذكورة على ان مركز تدويرهما يتحرك على منطقة حامله مقدار حركة مركز الشمس الى التوالى
فيحاذيه ابدا ويتحرك كل من عطارد والزهرة على محيط التدوير فلا يبعد عن الشمس قدامها وخلفها
الابقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويره و يقارن كل واحد منهما فى الذروة والحضيض اللذين هما
نصفا قوس استقامة ورجوعا **قوله** (فان رجوعها الخ) فلو كان مراكز تدويرها ملازمة

استقامتها انما تكون فى مقارنة الشمس اياها وهى حينئذ فى الذروة (و) الكواكب (الخمسة يختلف بعدها
الصباحى والمسائى) كأنه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله (عن الشمس) الا فى الزهرة
وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطر يهما والمسطور فى كتب الفن ان
الغمى التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت فى بعض
اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفى بعضها اقل قدرا وزمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من
الارض تارة) فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم فى الرؤية (و بعده) عنها (اخرى فاذن حامل
تدويرها فلك خارج المركز) ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله فى ثخنه فقال (والبعد
المذكور) اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون
لعطارد فى) آخر (الجوزاء و) اول (الجدى اعظم مما له فى سواهما) اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه
فى سائر اجزاء البروج (فهو) اى تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) فى هذين الموضعين
(فى الحضيض) من حامله فقد وصل فى دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين (والاوج) لا محالة (مقابله
فهو) اى الاوج (اذا متحرك الى المغرب) اى الى خلاف التوالى (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك
(لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الحضيض فى الدورة) الواحدة (الامرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو
تحرك)الاوج (الى المشرق) اى الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك)الاوج (فى نصف
الدورة ثلاثة بروج وفى نصفها تسعة)وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى آخر
الجوزاء فقد حصل فى الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا
لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز
ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل
والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شئ منهما بل متشابهة احدهما
اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل
المركز تربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالى وهو
اول الجدى فيكون المركز حينئذ فى الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو اول الجدى
وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا فى الحضيض ولا شك انهما
يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله (فيقابله) سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز
التدوير (فى الميزان وفى الحمل) وقوله (مركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز
الحامل (له تحرك) بحركة الى خلاف التوالى (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول
مركزه (ثم هذا البعد) الصباحى والمسائى (فى الميزان اعظم منه)والصواب اصغر منه (فى الحمل فهو)
اى تدوير عطارد فى الحمل (اقرب الى الارض) منه فى الميزان (فعلم ان المدير خارج مركز) وان اوجه
فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان و يكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما فى الحمل فيجتمع مركز

❊ سيالكوتى ❊

لمركز الشمس لكان اوسط رجوعها فى حال المقارنة لا المقابلة **قوله** (بعدها الصباحى والمسائى)
النصف المشرقى من مركز الشمس من قطر التدوير يسمى بعدا مسائيا لظهور الكواكب اذا كان عليه
مساء والبعد المغربى منه بعد يسمى بعد صباحيا لظهور الكواكب اذا كان عليه صباحا **قوله** (كأنه اراد به
الخ) لان المصنف فى صدد اثبات الحوامل وهو انما يثبت باختلاف انصاف تداويرها بحسب الرؤية
فلا بد ان تكون التداوير فى حوامل خوارج المراكز ولا مدخل فى هذا المطلوب لاختلاف البعد الصباحى
والمسائى من الشمس فاعتبار اختلاف البعد الصباحى والمسائى بالقياس الى الشمس لغو **قوله**
(بحسب نصف قطريهما) لكون مركز تدويرهما مقارنا للشمس دائما فلا يبعدان عن الشمس قدامها
وخلفها الابقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويرهما هذا بحسب الجلى من النظر واما بحسب الدقيق

التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلايكون نصف قطره فى ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهى) اى الشمس (فى اعتداليتو) بعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهى فيهما يظهر ذلك فى الدهور الطويلة وهى) اى الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقها) اى توافق الثوابت فى تلك الحركة قدرا وجهة (وهو) اى ذلك التوافق (اما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلا (واما لتوافقها) اى توافق المحركات المتعددة (فى الحركة) بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما ذكر فرض ان محركات تلك الاوجات هى الممثلات (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالى ابدا وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبى ابدا) واما عرض مركز جرميهما فقد يكون فى الزهرة جنوبيا وفى عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ماذكره بقوله (كان النصفين) من مدارى مركزى تدويرهما (يتبادلان) فى جهتى الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت) الرأس (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (فى النصف) الذى يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهى منتصف مابين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا (حتى ينطبق عليها وهى) اى الزهرة بل مركز تدويرها (فى الذنب ثم تصير فى النصف الآخر) الذى كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا و) صار النصف (الآخر) الذى قد تحرك عليه فى الشمال (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها فى الجانبين (الى غاية ما) هى منتصف هذا النصف (ثم يتقارب) اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه فى الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما فى الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق فى الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبى متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر) الذى كان شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما فى الجنوب عنها (ثم لهما) اى للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضيهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذى صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كانه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه فى منتصف مابين العقدتين دون منطقة البروج فى العقدتين اذ هو هناك فى غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبى ولجرم عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضى عرضا (وكيفيته مسطورة فى كتبهم) ولقد احسن فى هذه الحوالة ولو عممها فى اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن التعرض لها على الوجه الذى اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زيادة فى الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ماذكر فى الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دوريه) متشابهة (تحيروا فى مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة اوالرصد فى هذه الكواكب (ولم ينبسوا) اى لم يتكلموا (فيه) اى فى ذلك المبدأ (بذات شفة) اى بكلمة كافية شافية (والذى يحى بالهدم على قاعدتهم) فى هيئة (افلاك عطارد بعد ماقدمناه) من ان ماذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) اى تلك القاعدة (تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما نبهنا عليه (والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت

❊ سيالكوتى ❊

فيجب ان لايكون مقارنا للشمس بحسب الحقيقة بل مقارنته قد يكون بالتقريب ولذا يختلف غاية البعد الصباحى والمسائى مع كونه مركز التدوير فى موضع معين كذا فى شرح التذكرة المحضرى

لنقطة) اى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج) الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا (و) الذى يحى بالهدم على قاعدتهم (فى الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فاذا يمتنع ان تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) اى على الافلاك (من ارادات جزئية) لابد منها فى تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) اى ان القصة (لايكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها نجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه

❊ القسم الثانى ❊

من الاقسام الخمسة (فى الكواكب وكلها شفافة) لالون لها (مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه كمد) فى نفسه تظهر كودته اعنى قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه و بعده منها) فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لايكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة دريه اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشترى بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة (وفيه) اى فى هذا القسم (مقاصد) ٭ خمسة ٭ (الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضئ ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضئ اليها ودوننا فلا نرى له ضوأ) اصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه (منطبقة على دائرة الضوء وهى) الدائرة (الفاصلة بين المضئ والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة و) نقول (دائرة الضوء تزول) لامحالة (بزواله) اى بزوال القمر (عن المسامتة) اى المقارنة للشمس (فبعد الانفراج بينهما) اى بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضئ مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نرى قوسا من الوجه المضئ) فهذا المرئى هو الهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس و يزداد المرئى من الوجه المضئ عظما (حتى يصير الوجه المضئ) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما (و) حينئذ (ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) انا نرى بعد غاية البعد بينهما (يتقاربان) من الجانب الآخر (فيتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة اخرى (وينحرف عنا) شئ مستدق

❊ سيالكوتى ❊

فحينئذ عبارة المتن صحيحة بلا استثناء **قوله** (مضيئة بذواتها) خلافا للبعض حيث قالوا باستفادة انوارها عن الشمس على مافى الشفاء **قوله** (على سبيل الانعكاس) اى بانعكاس ضوء الشمس على سطحه الظاهر لكون كمدا صقيلا كالمرآة اذا حوذى بالشمس **قوله** (لايكون جميع اجزائه مستنيرا) لعدم الانعكاس على جميع الاجزاء لاختلافها فى الوضع بالقياس الى الشمس كما فى المرآة ونصفة الماء الذى ينعكس عليه ضوء الشمس **قوله** (لكنه كذلك) اى كل واحد من اجزاء القمر منير يدل عليه اعتبار حاله عند الطلوع والغروب والخسوفات ومقادير نوره من اول هلاليته الى صيرورته بدرا وضعفه لايخفى كذا فى نهاية الادراك ووجه ضعفه منع الملازمة لجواز ان يكون لكل جزء من اجزاء القمر نسبة الى كل جزء من الشمس يوجب الانعكاس على جميع اجزائه ومنع ابطلان التالى بجواز ان يكون بعض اجزائه منيرا و يرى الكل منيرا لبعده **قوله** (فنصفه المقابل الخ) اى نصفه التقريبى لما بين ان الكرة الصغرى اذا قبل النور من كرة كبرى كان المضئ اكثر من النصف **قوله** (منطبقة) اى تقريبا لان المرئى منه اقل من النصف والمستضئ اكثر منه

من الوجه (المضئ) فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضئ شيئا فشيئا (حتى) نرى منه شكلا هلاليا فى جانب المشرق ثم (يمحق بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى) القمر (يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب الساتر لما يقرب منها (فيمتنع) القمر لهذه الاسباب (من ابصاره) واما اذا كان بعيدا عنها فى احد جانبيها بمقدار اثنتى عشرة درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة
المقصد الثانى فى خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس (بقرب العقدتين فتكون الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتمنع) الارض (ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض اصغر) كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشئ من الارض (مخروطا) قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس (فان لم يكن للقمر) فى حال المقابلة (عرض) بان يكون فى احد العقدتين (انخسف كله لانه اصغر من الارض) بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله فى داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهى الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط (لم ينخسف) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كحدبتى دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل) من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اى تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه فى الظل *المقصد الثالث فى كسوف الشمس* فنقول (عند اجتماع القمر بالشمس) فى النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مرئى (حجب بيننا وبين الشمس) او قوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (و يكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التى توترها الشمس كذا) فتحجب به عنا بتمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها (فى حضيضها فلقربها) منا (ترى اكبر) يكون (القمر) حينئذ (فى اوجه فلبعده) عنا (يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روى انها) اى الحلقة النورانية (رؤيت على وجهها فى بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) فى ذلك الاجتماع (عرض) مرئى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (حيث وصل) اى اتصل اليه اى الى القمر فيقع كله اى كل القمر فى داخله اى الظل ومكث فيه اى فى داخله بقدر نصف قطر صفحة القمر الخ لان مركز دائرة الظل على منطقة البروج ومركز صفحة القمر على محيط منطقة فلكه المائل فيكون نصف كل واحد من قطرى صفحة القمر ودائرة الظل واقعا بين تشكل المنطقتين فى صورة مساواة عرض القمر لنصف القطرين المذكورين يكون صحة القمر ماسة مع دائرة الظل من خارج على نقطة فى جهة عرض كحدب الدائرتين فلا يقع شئ من الظل على صفحة القمر وكذا حال كون اعراض القسم اكثر من مجموع النصفين قوله (وهى الدائرة الخ) يعنى ان سطح جرم القمر وان كان لكن يرى فى الاستقبال فى اى بعد كان من العادة القمر كدائرة ويسمى صفة القمر فاذا خرج ذلك السطح فى الوهم الى ان يقع هناك مخروط الظل وحدث فى المخروط دائرة موازية لفائدته يسمى دائرة الظل ويكون مركزها ايضا على المنطقة قوله (يساوى فضل الخ) اوالنصف قطر القمر على ماين فى محله

(فان كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وان كان اكثر منهما فبالطريق الاولى (وان كان اقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال فى اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها) اى تلك الكرة (تدور على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضئ الينا) كما فى حال المقابلة (فبدر او المظلم) كما فى حال المقارنة (فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضئ) هلاليا ونصف دائرة واهليجيا (ويبطله) اى يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال يقتضى ان لا ينخسف القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ فى نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما ذكروه (بعد تسليم الاصول) التى بنوه عليها (ان نفى هذا الاحتمال) الذى ابداه ابن الهيثم فى تشكلات القمر بمنافاته الخسوف (لا ينفى جميع الاحتمالات) العقلية فى تلك التشكلات (فلعل ثمه سببا آخر) لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكننا لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به فى بعض استقبالاته (ثم ماذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب (يجوز ان يكون لخلق الفاعل المختار النور فى الشمس والقمر) فى اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا (و) خلقه اياه فى باقى (الكواكب) دائما (او استضاءتها) اى او لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنا) لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقى الكواكب و(كيف) لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا (نيرة) فى انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توجب ذلك) النور فيها كما فى تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا *المقصد الرابع فى محو القمر* المشاهد فى صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال) لا حقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم فى خيال واحد (الثانى قيل) هو (شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف باختلاف القمر فى قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه *الثالث) هو (السواد الكائن فى الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا *الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لا هو مماس للنار) لانه مركوز فى تدويره وهو فى ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه فى حضيض التدوير مع كونه فى حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخن عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس) هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات) اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء مختلفة الحقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اى بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر) فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشئ من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه (السابع) هو (اجسام سماوية) مختلفة معه فى تدويره غير قابلة للانارة بالتساوى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (انخسف كله) لوقوعه بتمامه تحت الظل قوله لم يكن له مكث) بل تبدى فى الحال بالانجلاء لعدم زيادة الظل على جرم القمر قوله (خيال لا حقيقة له) فهو كالسراب من اغلاط الحس وان لم يعلم سببه قوله (شبح ما ينطبع الخ) لان القمر كمد صقيل كالمرآة فينطبع فيه اشباه الجبال والبحار كما ينطبع فى المرآة صور الاشياء المحاذية فلا يرى موضع الانطباق منها براقة قوله (بعد بعيد) على قدر المتمم المحوى من حامله قوله (وجه القمر الخ) لا خفاء ان الكلام فى امتناع قبول بعض القمر للنور التام فالصواب ان وجه القمر لا يكفى فى ذلك قوله (غير قابلة الانارة) انما لا يقبل

(حافظة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ماقيل (لكن لايصلح للتعويل ❊ المقصد الخامس فى المجرة ❊
وهى الدائرة التبنية المسماة عند العوام بسبيل التبانين (قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة
فى بعض الازمان) السالفة وانما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك
قابلا للتأثر والاحتراق (وقيل بخار دخانى) واقع فى الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها فى الصيف
والشتاء لقلة المدد فى احدهما وكثرته فى الآخر (وقيل كواكب صغار) متقاربة متشابكة (لاتتمايز حسا)
بل هى لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدى (والغرض من نقل هذه
الاختلافات ابداء ماذكروه من الخرافات ليتحقق) ويتبين (للعاقل الفطن انه لاثبت) اى لاحجة (لهم
فيما يقولونه) و يعتقدونه (ولامعول على ماينقلونه) من اوائلهم و يعتمدونه (وانما هى خيالات فاسدة
وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر

❊ القسم الثالث فى العناصر وفيه مقاصد ❊

ثلاثة عشر ❊ (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام ❊ خفيف مطلق يطلب
المحيط فى جميع الاحياز) اى اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا
للمحيط (وهى النار وهى حارة بالحس) حرارة شديدة فى الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك (ويابسة
لانها تفنى الرطوبات) من الاجسام الملاقية لها (فان قيل الست فسرت اليبوسة بعسر قبول
الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذى ذكرته
انما هو (فيما عندنا من النيران وهى مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم
قلت ان النار البسيطة) التى عند المحيط (كذلك ❊ وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار
وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان
ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اى لو خلى وطبعه لاحس منه
بالكيفيتين وكذلك) الحال (فى) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر ومايعرض له) اى للهواء
(من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والما (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معنى انه يقتضى انطباق
مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه
(وهى الارض باردة يابسة ويجمعهما الحس وثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض وتحت
الآخرين وهذا) الذى ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى
الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على مامر من التفسير (وطبيعته الجمود لان طبيعته
البرد وانه يوجب جمودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة
متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وماكان منها الطف فهو الى الفلك
اقرب وماكان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف المحكم الذى عليه الوجود قال المصنف (المناقضة)
لماذكروه ان يقال (لم لايجوز ان لاتكون اربعة بل الحق احد الاقوال التى نذكرها) الآن (اذ قيل)
هى (واحدة) واختلفوا فى تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هى النار لشدة بساطتها)
اذ لاجسم اصرف فى طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفرطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولانها تحيل
الغير الى طبعها وحصلت البواقى) من النار (بالتكاثف) فهى نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثانى)

❊ سيالكوتى ❊

الانارة بالتساوى اما الاختلافها بالنوع واما الاختلاف وضعها فى المواضع الرصدية من التدوير فيكون اقل
تكاثفا فى المواضع الغليظة فيكون اكثر تكاثفا **قوله** (حافظة الخ) دفع لماقيل من المستبعد ان يكون وقوع
تلك الاجسام على وجه يؤثر دائما فى القمر اثرا واحدا **قوله** (لطخات) اللطخة بالخاء المعجمة من سحاب
ونحوه قليل منه **قوله** (فان قيل الخ) ان قرر هذا الاعتراض معارضة كان الجواب المذكور بطريق المناقضة
موجها وان قرر بطريق المناقضة بان يكون منعا الكبرى المطوية اعنى قوله كل ماتفنى الرطوبات فهو يابس

هى (الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولاشك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات
(ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة الملطفة) فهى هواء لطفته الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة)
فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هى (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة
(محسوس) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هى (الارض وحصلت
البواقى بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هى (البخار لتوسطه بين الاربعة) فى اللطافة
والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا (وقيل) ليست واحدة بل (لابد
من التعدد) فيها لان التركيب فى الكائنات يستدعى تعدد مامنه تركيبها (فالقائلون على ثلاثة اقوال
الاول) هما (النار لانها فى غاية الخفة والحرارة والارض لانها فى غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة
والماء ارض متخلخلة بالمزج) مع اجزاء نارية (الثانى) هما (الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب
للانفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض
والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد
تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة هى الارض والماء والهواء الحار) من افتقار
الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع فى كلام الآمدى الهواء بدل الماء ولذلك
قال فالماء هواء متكاثف وفى كلام بعضهم ان الثلاثة هى ماعدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست
اربعة اومادونها على مامر بل هى (اجسام) وفى كلام الآمدى جواهر (صلبة غير متجزئة لانهاية لها
وقيل) اصول المركبات هى (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاقى والتماس واول مايكون ذلك بين
السطوح المستقيمة (ولايكفى) فى اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اى بعض هذه الاقوال
الخمسة المنافية له (بالحجة بل لابد) فى اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لاسبيل اليه سلمنا) بطلان هذه
الاقوال باسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست
متجانسة و يكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها لافى الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (فى الصفات
للفاعل المختار سلمنا انها اربعة) لكن لانسلم ماذكر من احوالها بل نقول (فلم لايجوز ان تكون) كلها
(خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون مافيها من التفاوت) فى الاحياز
(لتفاوتها فى الثقل والخفة) فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط
من الخفيف الذى يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المتشاركة فى اصل الثقل تتفاوت احوالها
بتفاوتها فى مراتبه فبعضها يرسب فى الماء الى تحت و بعضها يغوص فيه ولايرسب و بعضها يطفو
عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار فى الجملة (لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط) كما زعمتم
(وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند الايراد والاحراق) لايقال الشهب
دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضى استحالة الادخنة المرتفعة الى النار
فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود كرة النار (فالدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله) حتى
تثبت يبوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها و) اما (افناؤها
الرطوبات) عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة فى جوهرها لانه (افناء الاجزاء المائية) التى هى رطوبة
بمعنى البلة (ولادليل فيه على اليبوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافناء مع انه رطب
الجوهر (فان قلت ذلك) اى افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا
فيجب ان لايكون الهواء البارد فاعلا لذلك)اذ لايتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفنى الرطوبة و يجفف
الثوب المبلول (و بالجملة فلا يمكن القطع به) اى بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفنى

❊ سيالكوتى ❊

فلا توجيه للجواب فلابد من اثبات المقدمة ولايصح القول بانه لم قلتم ان النار البسيطة كذلك
قوله (فلم لايجوز ان تكون) اختلافها فى الميل الصاعد والهابط يدل على ان كلها ليست خفيفة
ولا ثقيلة اى بسجدبه ظاهر سطحه على سطحه بنسبة واحدة وذلك لانها لوكانت فيما بينهما لكان

فى ذاته لانه موجود بدونهما كما فى الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) يقطع به (وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف) فى نفسه (بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لانسلم ان الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفاد الحر من اشعة الشمس) المنعكسة اليه من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابعد عن الارض (كان اقل حرا) لضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده (حتى يصير زمهريرا) فى غاية البرودة (فلم قلتم ان ذلك) البرد الشديد فى الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التى عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس (ولانسلم) ايضا (انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكا) من التشتت (والهواء ليس كذلك) فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته (ثم لانسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فظاهر) عند العاقل (ان جموده ببرد الهواء) المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء و) اما (الماء) فانه (بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لا منافاة بين القولين (لانه سهل التشكل) فى نفسه (اذ يكفى فى ذوبانه) الذى يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافى الرطوبة الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذى هو مقتضى طبعه لا سهولة له وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك) اى قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب (غاية ما فى الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها ولم تقع) اصلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جاز ان تكون الارض رطبة ❊ المقصد الثانى ❊ زعموا ان الارض كرية اما فى الطول) اى فيما بين المشرق والمغرب (فلان البلاد) المتوافقة فى العرض او التى لا عرض لها (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب (عليها متأخرا بنسبة واحدة) وكذا الحال فى الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر فى الطلوع والغروب بتلك النسبة (الا فى الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لانا لما رصدنا خسوفا بعينه فى وقت من الليل وجدناه فى بلاد شرقية مثلا آخر الليل و) وجدناه (فى بلاد غربية عنها) اى عن البلاد الاولى (بمسافة معينة هى الف ميل (قبله) اى قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (فى بلاد) اخرى (غربية عنها) اى عن البلاد الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانى بساعة) والحاصل انه يوجد فى هذه البلاد الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلمنا ان طلوعها) اى طلوع الشمس (على الغربية متأخر) بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان فى البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفى الثانية قبله بساعة وفى الثالثة قبله بساعتين (واما فى العرض) اى فيما بين الشمال والجنوب (فلان السالك فى الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التى كانت مختفية عنه (وتخفى عنه) الكواكب (الجنوبية) التى كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (فى الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما) اى بين الطول والعرض (فلتركب الامرين) فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك فى السمتين المقابلين لهما (واورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها فاجابوا) عنه (بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى اصل الكرية) الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب ان يقال (هب

❊ سيالكوتى ❊

الطلوع على الجميع والغروب عنه دفعة ولو كانت مقعرة لانعكس الامر فى الارتفاع والانحطاط قوله (او يحذف الخ) فان اعظم جبل نسبته الى الارض نسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها

ان ما ذكرتم كذلك فا قولكم فيما هو مغمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقية (و) لا شك انه (يمنعها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها فى غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية فى السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة ❊ المقصد الثالث ❊ قالوا (والماء) ايضا (كرى لوجوه) ثلاثة (الاول ان السائر فى البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعنى انه يظهر عليه رأس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وما هو الا لستر تقبيب الماء) على هيئة حدبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا يقال الماء شفاف) لا لون له (فلا يستره) كالهواء (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه انما هو (فى الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر (يخالطه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوحته) فله لون ما كسائر المياه المرئية ❊ الوجه (الثانى) الماء المرقى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضى الكرية (وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه فى مثله و) بين ايضا (ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (او بدحرجة فى الطريق او بسبب آخر) لا نعلمه (ثم انهم) اى المتمسكين بالوجه الثانى وهم الطبيعيون (يزعمون ان الماء انما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء وعليه بنوا حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا) المبنى عليه (لا يعطيه) اى لا يفيد الفرع الذى بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء فى الطاس عن مقتضى طبعه الذى هو الاستدارة ❊ الوجه (الثالث مثل ما تقدم فى الارض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختفائه ❊ المقصد الرابع ❊ الارض فى وسط الكل) اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب فى جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه) اى الثقيل المطلق الذى هو الارض (فى الوسط لكان فى بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فترى) الكواكب هناك (اكبر وفى بعض الجوانب ابعد) منها (فترى) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن فى رد ما ذكروه (لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اى لذلك القدر (محسوسا وهو) اى قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس فى الكواكب (مقدار غير قليل فى نفسه بل هو كثير ❊ المقصد الخامس ❊ ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس (فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما) على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التى هى فى حكم سطح الارض (وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعهما لا يتفاوت فى الحس) كأن احدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدا (ولذلك) اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض فى حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولا بعد) حتى يكون الخفى اكبر (وهذا) الذى ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض) بل لنصف قطرها

❊ سيالكوتى ❊

ذراع كما بين ذلك فى محله قوله (فى السطح الظاهر من الارض والماء) انما يتم ذلك لو كان الستر واقعا فى كل الارض والماء فى شرح التذكرة المحضرى اذ الادلة المذكورة لما دلت على استدارة القدر المكشوف من الارض حدس ان الباقى كذلك قوله (على نسبة واحدة) يثبت تحدب

(عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) فى الحس (موضع الخطين المذكورين) فى دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقى للقمر) فى تلك الدائرة (وهو ماينتهى اليه الخط الخارج من مركز الارض) مارا بمركز القمر (غير الموضع المرئى) له فيهما (وهو ماينتهى اليه الخط الخارج من الباصرة) مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان فى الحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على مامر لكنها معتبرة فى الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) فى دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولاشك ان الخطين المتقاطعين ماكان مبدأوه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منتهاه (اقرب الى الافق دائما فوضعه الحقيقى فوق المرئى ابدا) فلو فرض ان القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع فى دائرة الارتفاع قد يقتضى اختلافا فى طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتى عرض تمران بطرفى الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان مابينهما اختلافا بين الطولين الحقيقى والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفى الخطين و بين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقى والمرئى واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف فى الطول لان الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف فى الطول على مااشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) اى القمر (نازلا) والصواب ان يقال صاعدا بان يكون فى الربع الشرقى من وسط سماء الرؤية (كان) الطول (المرئى زائدا على مانزل) والصحيح ان يقال على الحقيقى (بذلك القدر) من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ماصورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقى فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئى او ينتقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئى فيكون) الباقى بعد النقصان الطول (الحقيقى واذا اعتبر صاعدا) بل نازلا بان يكون القمر فى الربع الغربى من وسط سماء الرؤية (كان الامر بالعكس) مما ذكر اى يزداد ذلك القدر على المرئى ليحصل الحقيقى او ينقص من الحقيقى ليحصل المرئى والسبب فى الزيادة والنقصان على الوجه المذكور فى كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئى اقرب الى الافق دائما مع ان توالى البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشئ من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شئ يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (للشمس) واما السفليتان فقدمر انه لم يعلم حالهما فى اختلاف

❊ سيالكوتى ❊

ظاهره بنسبة واحدة **قوله** (ولذلك يختلف الخ) وذلك لان دائرة الارتفاع تمر بطرفى هذين الخطين لانها تارة برأس الشخص وعدم المحاذين تغطى الانف وبمركزى العالم والكواكب فيصير الناظر والمركزان معا فى سطح هذه الدائرة فيكون ذلك الخطان ايضا فى سطحها فاذا اخرجا الى سطح الفلك الاعلى قطعا محيط دائرة الارتفاع فينحصر بينهما قوس منها **قوله** (قد يقتضى الخ) اى يقتضى اقتضاء جزئيا ان يكون موضعا الكواكب فى الطول والعرض الحقيقيان اى المقيسان الى مركز العالم مخالفين لموضعيهما المرئيين المقيسان الى سطح الارض الذى هو موضع الابصار **قوله** (واذا كان الكوكب الخ) اى على توسع المطالع كانت هذه الدائرة التى من دوائر العرض دائرة ارتفاع الكوكب حينئذ فلا يكون له اختلاف الطول لان القطعتين اللتين هما موضعاه فى الطول يتحدان على فلك البروج وذلك ان العرضين المارتين بطرفى الخطين المذكورين منطبقتان حينئذ على دائرة ارتفاع

المنظر ❊ المقصد الثالث ❊ الارض ساكنة وقيل هاوية) اى متحركة (الى اسفل ابدا فلا تزال الارض (تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبعها من الاعتماد) والثقل (الهابط و يبطله بيان تناهى الابعاد) التى يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء) وايضا لو كانت هابطة لوجب ان تصغر اجرام الكواكب كل يوم فى حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب فى الرؤية (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية) التى اعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد) على هذا التقدير (وانما تتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك) بالقياس الينا (دون اجزاء الارض) اذ لا يتغير الوضع بيننا و بينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفى عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الارض ساكنة) فى مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثمه فلك اطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالى (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه و) يرى (الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) فى مكانه اى ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه) كذا يرى (غيره) متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته (من امور قدمناها فى غلط الحس وابطلوا ذلك) اى تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل (بوجوه) ثلاثة (الاول ان الارض لو كانت متحركة فى اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغى ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض) وهى الشرق (ان لا يسبق موضعه الذى رمى منه بل تسبقه الارض) وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع فى ساعة واحدة الف ميل وفى عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور فى السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغى للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها ان يمر) عن الموضع الذى رمى منه و يجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة) التى يقطعها السهم (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثانى الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه) الذى رمى منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان) الحجر (ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض فى ذلك الزمان) الذى وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا (والوجهان ضعيفان لجواز يشايعها الهواء) المتصل بها مع مايتصل به من السهم والحجر وغيرهما (فى الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شئ من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه فى الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه بل ينزل راجعا اليه (وعمدتهم فى بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها

❊ سيالكوتى ❊

الكواكب التى هى دائرة الرؤية فتقطعان منطقة البروج على نقطة هى موضع الكوكب فى الطول **قوله** (الارض ساكنة) القائلون بسكونها منهم من جعلها غير متناهية من جهة العقل فليس لها محيط فينزل ومنهم من قال بتناهيها وهم فرقتان فرقة زعموا ان ليس شكلها الكرة فمنهم من قال ان حدبة الارض فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يتدعم على الماء والهواء مثل الرصاصة اذا بسطت طفت على الماء وان جمعت رست ومنهم من قال ان حدبة الارض اسفل ووسطها فوق وهو الذى يلينا وفرقة قال بكرويتها فمنهم من جعل سكونها بسبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب ومنهم من زعم ان دفع الفلك بحركه من كل الجوانب والقائلون بحركتها فمنهم من قال بحركتها المستديرة فهذه هى الوجوه الفاسدة فى سكونها وحركتها والحق انها ساكنة لكونها حاصلة فى حيزها الطبيعى

مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلايكون فيهامبدأ ميل مستدير) فلاتكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيهاوهو) اى وجوده فيها (مبنى على ان مالاميل له اصلا (لايتحرك قسرا) والاكانت الحركة مع العائق الطبيعي كهى لامعه (وقدعرفت ضعفه) فى مباحث الخلاء كما اشير اليه فى مباحث الميل (ثم لانسلم تنافيهما) اى تنافى الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدائين (لما بينا من اجتماعهما فى العجلة والدحرجة ❊ المقصد السابع ❊ ما يوازى من الارض معدل النهار) اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة فى سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبى المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (فى جميع السنة سواء) لتساوى قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلايقع بينهما تفاوت الاباختلاف حركة الشمس فى السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لايحس به ولايلتفت اليه (واما فى غير ذلك الموضع) الذى هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لاعلى قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين مايكون فى احد الاعتدالين فى اول الليل اوالنهار يتساوى الليل والنهار و يقطع) الافق هناك (سائر المدارات اليومية بنصفين) اى بقسمين (مختلفين اعظمهما) اى اعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون (فى جهة القطب الظاهر) والخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى (فالشمس فى اى جانب كانت من جانبى الشمال والجنوب (كان نهارهم) اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس (اطول من ليلهم وفى) الجانب (الآخر) يكون الامر (بالعكس) فاذاكانت فى جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت فى الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفى خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية) اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لايميل الى شمال اوجنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس رأس اهل البلاد التى هى عليه) اى على خط الاستواء (فى السنة مرتين وهى) اى المسامتة مرتين (عند كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان) مبدأهما الاعتدالان (ويكون غاية بعده) اى بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم شتاآن) مبدأهما الانقلابان (و بين كل شتاء وصيف ربيع و بين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (فى المواضع التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهى عند كونها فى نقطتين من فلك البروج يساوى ميلهما فى جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية (الاان الفصول لاتكون متساوية) فى المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فتكونان فى حكمه فيقل هناك عدد الفصول و يطول صيفهم (وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامت رؤسهم) فى السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز

❊ سيالكوتى ❊

قوله (مبدأ ميل مستقيم) لما يشاهد من حركة اجزائها الى جهة السفل والكل يشابه الجزء فى الحقيقة

قوله (فلايكون فيهامبدأ ميل مستدير) لان مبدأ الميل المستقيم يقتضى الخروج عن الحيز ومبدأ الميل المستدير يقتضى عدم الخروج قوله (والاعتراض الخ) مدفوع بما ذكرناه وقدم تحقيقه فى بحث الميل تم

م م م
م

ذلك لاتسامت رؤسهم بل تقرب منها) فى احد الانقلابين (وتبعد) عنها فى الآخر وفصولهم تلك الاربعة (وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيهـا لاتغرب الشمس) هنـاك (دورة يومية فيكون النهـار اربعا وعشرين ساعة وهى) اى هذه الدورة (حيث ماتكون الشمس فى الانقلاب الصيفى) ولا يخفى عليك ان فى هـذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء فلاتطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلاحاجة فى ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كماذكره بقوله (وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الخفاء فيها لاتطلع الشمس فيها دورة) واحدة (فيكون الليل) حينئذ (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار الابدى الخفاء فى موضع لايكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا فى موضع آخر لايخلو عن ركاكة (وفى المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الافق اذيتحد) حينئذ (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة (فاذامال القطب) اى قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق (نصف المنطقة الشرقى وانحط) عنه (النصف الغربى دفعة) واحدة اذحال افتراق القطبين تتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التى يكون المدار الصيفى فيها ابدى الظهور والمدار الشتوى ابدى الخفاء هى بعينها المواضع التى يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها (وفى المواضع التى تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفى (ابدى الظهور) لايغرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوى (ابدى الخفاء) لايطلع (و بينهما) من الجانبين (قوسان) اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما) وهى التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتى يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اى تطلع اوائل البروج قبل اواخرها) على الاستقامة (وتغرب اواخرها قبل اوائلها) على الاعوجاج (و) القوس (الاخرى بالعكس) اى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفى هذه المواضع الثلاثة) لفظة الثلاثة اما زائدة اواراد بها مابين خط الاستواء ومدار الانقلابين وماتحت الانقلابين وماجاوز ذلك ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حمائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره) اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه (قائما على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية و يكون النصف من منطقة البروج وهوالواقع من المعدل فى جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الآخر منها (تحته دائما) ولايكون هناك للكواكب ولالشئ من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولاغروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلهايوماوليلة) لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفى ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالى اطول من الليل وتحت القطب الجنوبى اقصر (الا ان الشمس تدور) بحركة الكل (فى اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذى هو المعدل (الى ان تعود الى مثلها) اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (فى ثلاثة اشهر) ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلى (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (فى ثلاثة اشهر) اخرى ايضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اى يزداد انحطاطها عن الافق فى ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم ترتفع عنها فى ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل الى الافق ❊ المقصد الثامن ❊ سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم) فى آخر مباحث المبصرات فاذاقربت الشمس من الافق فى جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثمانى عشرة درجة على ماعرف بالتجربة استنار بضوئها البخار

الكثيف الواقع فى ذلك الجانب فيرى ذلك النور التزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله) لكنه عكسه فى ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ماىليق بالكتاب واما تصويرهما على ماينبغى فليطلب من موضع آخر (والحمرة التى توجد فى اول الشفق وآخر الصبح) انما هى (لتكاثف الابخرة فى الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانهـا) اى تلك الزيادة فى غلظ الابخرة (بقدر بح دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (فى غيرها) اى غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) اى كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اى غلظها (ستة عشر فرسخا) اوسبعة عشر * ﴿ المقصد التاسع ﴾ فى الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لابداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لاتتناهى (فسال الماء بالطبع الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذى لايمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذى كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها (ولم يذكر له سبب الاعناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لايمكن تكونها و بقاؤها الابذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذى ذكروه (رجوع الى القادر المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذى هو الارض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اى الى اجزائه (مما لاسبيل للعقل اليه) فى معرفة سببه (واذا كان) الشان (كذلك) وهو انه لابد فى الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه (فمن طرح هذه المؤنات) التى تكلفوها (ووفق للاستزواح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون) عن الحيرة التى ربما تؤدى الى الضلالة * ﴿ المقصد العاشر ﴾ قالوا فى سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ومايرى من نموذار) اى نموذج (له فى كير الحزافين ثم تواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا شامخا) قال الامام الرازى الاشبه ان هذه المعمورة كانت فى سالف الزمان مغمورة فى البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد فى كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان (ولايخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة و بعض) آخر منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) اى نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التى زعموا انها المعدات لها (قطعا) اى جزما لايشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة (يستدعى سببا) مخصصا (وعنده) اى عند هذا الاستدعاء (يقف العقل و يحيله) اى يحيل ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعرى لم لانفعل ذلك اولا) حذفا للمؤنة (نعم لايبعد ان يكون ذلك) اى تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها (بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليين وغيرهم (بالوسائط لاعندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا * ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اى تخلع صورة ذلك العنصر) وهو معنى الفساد (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذى هو احد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتى عشرة لكن (بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بلاوسط وهو كل عنصر يشارك) عنصرا (آخر فى كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع (ويخالفه فى كيفية) اخرى منهما (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لاشتراكهما فى البرد) وان اختلفا فى اليبوسة (وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاحجار مياها سيالة) فانهم يتخذون مياها

حارة و يجعلون فيها اجسادا صلبة مجربة حتى تصير مياها جارية (و ينقلب فى بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه) وهى قريبة من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما فى الرطوبة) وان كانا مخالفين فى الحرارة (كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التنشف) فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كما فى ظاهر كوز لامسام له يوضع فى الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث لايلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فانه تركب قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه) بالرشح (لانه لايصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار (وكذلك النار والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما فى الحرارة) وان اختلفا فى اليبوسة (كما يصير الهواء نارا فى كير الحدادين) بالالحاح فى النفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (فتصير هواء) فهذه ست انقلابات بلاوسطين المتشاركين فى كيفية واحدة من كيفيتيهما (و بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان فى الكيفيتين) معا (كالماء والنار والهواء والارض فانه لاينقلب الماء نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم نارا) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس) انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضى ان تنقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلاواسطة لاشتراكهما فى اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلابد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (واعا يعدها للصور المختلفة) التى هى النارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المتفاوتة) ماعرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ماكان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ماكان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده) اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلابد من الرجوع الى المختار على انا لانسلم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولانسلم الانقلاب بين العناصر وماذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ زعموا ان هذه) العناصر الاربعة (هى الاركان التى تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا فى القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية) فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولاشك انثمه) اى فى ذلك المركب (اجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء) الارضية والمائية التى فيه (والا لكان) ذلك المركب (فى غاية الاندماج والرصانة وكان مايحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذى كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انها) اى الاركان المذكورة الموجودة فى المركب (مختلفة بالطبع يطلب كل) منها (حيزه) الطبيعى (وذلك يوجب التفرق) فى المركب وعدم بقائه (فلابد) فيه (من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو) اى ذلك الجامع الذى يطبخ و ينضج (الا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلابد من وجودها فيه (قلنا الحرارة لاتجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كامر (ثم الحرارة القائمة بجزء لاتؤثر فى الجزء الآخر الا بمجاورة وله) اى وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لابد له من سبب فلم لايجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) فى حال بقاء المركب (ومانعا من التفرق ابتداء) اى بلاتوسط شئ فلا يحتاج حينئذ الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا (ووجود الاجزاء الهوائية) فى المركب (ممالم

يتحقق) اذ يجوز ان يكون تحلل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الاجزاء) الباقية بعد التحليل (ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم) لجواز ان يكون التشابه فى الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثانى) وهو طريق التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولابد فى النبات (من هواء يتخلل) بين اجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما اولم يكن على ما ينبغى فسد الزرع) كما اذا القينا البذر فى موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغى فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المنى المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذى غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل) اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم النبات (آئل) اى راجع (الى حصولها من العناصر الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذى استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز ان يكون) تكونه فى حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم فى تلك الحال (باجراء العادة ❁ المقصد الثالث عشر ❁ طبقات العناصر سبع اعلاها) الطبقة (النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته) اى تحت الاعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصرفة و) الاجزاء (الهوائية) الحارة تتلاشى فى هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزمهريرية وهى الهواء الصرف) الذى (برد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهى ارضية مع مائية ثم) الطبقة (الارضية الصرفة) التى هى قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة ؛ وفى طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة فى الاستقصاء عنها

❁ القسم الرابع فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر ❁

من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج (وهو) اى هذا الاكثر (ينقسم الى ما له نفس) اما نباتية او حيوانية (والى ما لا نفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول ❁ الفصل الاول ❁ فى المزاج وفيه مقاصد) اى مقصدان ❁ الاول ❁ قالوا الصورة الجسمية) اى الصورة الحالة فى الجسم التى هى مبدأ الآثار وهى الصورة النوعية (تفعل اولا فى مادتها) التى حلت هى فيها (ثم فى مادة ما يجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال فى سائر الكيفيات وباقى العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الاجسام الا يرى ان النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) اى التفاعل الذى كان (بالمماسة) التى هى الغاية فى المجاورة (والمماسة انما تكون بالسطوح و) لاشك فى انه (كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة) بها (اتم وذلك) اى تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغر الاجزاء و) اذا تحققت ما صورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزائها فعل صورة كل) منها (فى مادة الآخر فكسرت منه سورة كيفيته) المضادة لكيفيتها (حتى تنقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار فتزول تلك الكيفية التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (و يحصل) له (كيفية حر اقل وتستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة الى الحار وتستسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى (وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد اقل مما كان (كما قررنا فاذا اشتد

التأثير) من الجانبين (حتى حصل فى جميع الاجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل اعنى الدرجات (التى هى بين غاية الحر وغاية البرد) اى هى واقعة بين هاتين الغايتين (وحصل التشابه بينها) اى بين الاجزاء المذكورة (فى نفس الامر) بان تكون اجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت فى الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله (لا انها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) فى كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى الى الكيفية المذكورة (يسمى امتزاجا) واختلاطا لا امتزاجا ❁ وحد المزاج ❁ بناء على ما تقرر (بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء) المتماسة (بحيث تكسر سورة كل) منها (سورة كيفية الآخر) قال الامام الرازى لاشبهة فى ان الشئ لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسار يهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة التى هى مبادى الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط ❁ والاشكال عليه ❁ اى على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لا نسلم ان التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولا تماس) بينهما مع انها لا تؤثر بذلك فى الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس فى الباصرة قطعا) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجد ان الا بالتلاقى) والتماس (لا يقال المدعى نفى التفاعل) بلا تجاور وتماس (وفيما ذكرتم من صورة النقض) لا تفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر فى الشمس شيئا اصلا وكذا المرئى اثر فى العين ولم تؤثر هى فيه قط (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع فى العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما تراه من جانب واحد وانه) اى ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفى المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج و يعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع فى اجزاء الممتزج وهى لا محالة متلاقية و يشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر فى بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقى والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز فى العقل تأثير عنصر فى آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا ٭ الوجه (الثانى لم قلتم ان ثمه صورا غير الكيفيات هى الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام متجانسة) اى متماثلة فى الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هى الفاعلة لا امرا مغايرا لها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشئ ماء او نارا لا يقبل ذلك) اى الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا مراتب الحرارة والبرودة مخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمه مرتبة معينة) من تلك المراتب (هى النارية وما دون ذلك) اى مرتبة اخرى معينة دون الاولى (هوائية) الوجه (الثالث) ان يقال المحذور الذى يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة

الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) اى تكسر كيفية غيرها تنها (بواسطة الكيفية) القائمة بها فان الصورة النارية لاتؤثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسارين لايجوز ان يكونا متعاقبين والانقلب المغلوب غالبا كامر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لايقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها ❊ الوجه (الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر) الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة) وتكسر البرودة بل ليس للمائين الاصورة واحدة (فعلم ان الفاعل) لكسر البرودة (هى الكيفية دون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازا) لاحقيقة فانها ليست موجدة للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ الفياض) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعد قد ينافى الاثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده (كالحركة والحصول فى الطرف) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لموادها يضادها لم يلزم منه محال مماذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر (قلنا فالنزاع) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل مختار) فلاحاجة الى اعداد (او موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وستقيم الدلالة على انه فاعل مختار) فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ ❊ تنبيه على مذاهب فى المزاج ❊ مخالفة لمامر (الاول انه يخلع صورة و يلبس صورة متوسطة) يعنى ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يبقى لشئ منها صورته المخصوصة به و يلبس الكل حينئذ صورة واحدة هى حالة فى مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التى للبسائط (بل يلبس صورة نوعية للمركب) اى ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هى صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر فى المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم فى بقاء صور البسائط فى المركبات ذوات الامزجة و يرد عليه ان ماذكره فاسد وكون لامزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها (و يبطله) ايضا (ماحكيناه من حكايات القرع والانبيق لان اختلاف مايظهر فيه) اى فى المركب (من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى فى تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعناه فيهما المركب كقطعة لحم مثلا تميز الى جسم مائى متقاطر والى كلس ارضى لايتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى فى المركب مختلفة فى استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا اوغير قاطر (وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف الماهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط فى المركبات والالم تحل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لا انها كانت فيه (فان قيل) اذا كان جوهر البسائط باقيا فى المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترة فى حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة فى جميع اجزائه فتكون النارية التى عرض لها فتور فى المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك (فليجز فى النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (ان تحدث لها الكيفية المتوسطة) اى الحرارة المفترة (فتصير لحما) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث الصور النوعية التى للمركبات (قلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المفترة كافيا فى حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها

الى حد معين فن الجائز ان تنتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها و تحدث فيها الصورة المزاجية ولامفر لكم ايضا سوى ماذكرناه من اشتراط التركيب ❊ المذهب (الثانى) وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه (القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس) فان القائل بالخليط يزعم ان فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهى متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير فى الطبيعة وكذا لا تغير فى الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل فى كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت فى الماء من خارج فهؤلاء اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثانى فلان النار لاتهبط عن الاثير بل تتكون ههنا ❊

❊ المقصد الثانى ❊ فى اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التى يمكن بينها الفعل والانفعال اربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لايخلو عن اثنين منها كامر وهى متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالمقادير منها) اى من الكيفيات الاربع (الحاصلة فى المركب ان كانت متساوية) بحسب اجسام محالها (متفاوتة) فى انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين) المتضادين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقى) فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول بسائطه ولابد فيه من تساوى كمياتها لان الغالب فى الكم يشبه ان يكون غالبا فى الميل وليس هذا وحده كافيا فى ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد فى الحجم كما فى الماء المغلى بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثانى بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها فى قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها فى حاق الوسط بينها (قالوا وانه لايوجد فى الخارج (اذ اجزاؤه متساوية) فى الميل الى احيازها متقاومة (فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منها (وطبايعها داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعى مدة) معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذى يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا فى كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (فى جهة السفل وبالعكس) اى وتقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو (فتتمانع) الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها فى الميول وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولايكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل اولسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف و بقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع) الذى لابد له من مقتض سوى الاجزاء (اذ السبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصر فى غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وماليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء) فى الكمية (و) من (الكيفيات) فى الشدة (ماينبغى له) و يليق به فى خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذى هو التساوى بل من العدل فى القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به فى مزاجه (والا) اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لاينبغى

(فغير المعتدل وكل من القسمين) اى المعتدل الطبى وقسيمه (ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد
يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصنف والشخص والعضو و) يعتبر (كل) من هذه الاربعة
(بالنسبة الى الداخل) تارة (و) الى (الخارج) اخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لايمكن
ان توجد صورته النوعية الامعه) وليس ذلك المزاج على حد واحد لايتعداه والا كان جميع افراد
النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة فى المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيمابين
الحرارة والبرودة و بين الرطوبة واليبوسة (ذوطرفين) افراط وتفريط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك
النوع فهو اعتداله) النوعى (واليق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل
لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما
وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذاخرج الى شئ من هذه الامزجة مات (وله) اى ولكل
نوع (ايضا مزاج واقع فيمابين ذلك العرض) اى يكون فى حاق الوسط فيمابين طرفى المزاج
العرضى النوعى (هو اليق الامزجة الواقعة) فى ذلك العرض (به و به يكون حاله فيماخلق له) من
صفاته وآثاره المختصة به (اجود) مايتصور منه (وذلك اعتداله) النوعى (بالنسبة الى مايدخل فيه
من صنف اوشخص) فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى وجوده و يكون
حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع فى اجودية
كمالاته ولايكون حاصلا الالاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولايكون ايضا حاصلا له الا
فى اعدل حالاته (وعليه) اى على ماذكرنا من حال الاعتدال النوعى (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال
الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله
عرض ذوطرفين هواقل من العرض النوعى اذهو بعض منه واذاخرج عنه لم يكن ذلك الصنف
و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة
فيمابين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيماخلق لاجله ولايكون حاصلا الالاعدل
شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصى
بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا
الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى و بالنسبة
الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج
مايتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس
بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله
واكمل ازمانه (واماغير المعتدل فلانه امان يكون خارجا) عماينبغى (فى كيفية) واحدة (و يسمى
البسيط وهو اربعة حار و بارد ورطب و يابس او) يكون خارجا عنه (فى كيفيتين غير متضادتين
و يسمى المركب وهو) ايضا (اربعة حار رطب وحار يابس و بارد رطب و بارد يابس واما الحار البارد
مثلا اوالرطب اليابس) اى خروج المركب عماهو حقه فى كيفيتين متضادتين (او اجتماع ثلاث) او اربع
من تلك الكيفيات (فلايتصور) اذيلزم اجتماع المتضادين (لايقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء
حارة وخمسة باردة فوجد اثناعشر حارة وستة باردة فهواحر مماينبغى وابرد منه) وقس على ذلك الاجزاء
الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيماليس معتدلا طبيا انماهو (بالكيفية
المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اى ميلها (لايكون الاالى طرف واحد) منهما
(ضرورة) اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عماينبغى فامان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط اوالى جانب
البرودة فقط اذميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء
فلاعبرة) فيمانحن فيه (بعددها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذاكانت) الاجزاء (الحارة
ضعف الباردة اى عدد كان فالمزاج واحد) فاذافرض ان الاعتدال الطبى مبنى على هذه النسبة
فالاجزاء الحارة اذاكانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذاكانت الحارة عشرين

والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التى توجد فيها هذه النسبة وماقيل من ان المعتدل
هو الذى وفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين
كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف وحينئذ بطل ماتوهمه الكاتبى من ان الخارج عن المعتدل
بحسب الطب لاينحصر فى ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذاقيس الى الاعتدال الحقيقى انحصر
اقسامه فى الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقى اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ماعرفت
فالخارج عنه فى الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا
نعم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى باعتبار التساوى فى الكيفيات فقط انحصر مايقابله فى ثمانية ايضا
﴿ تنبيه ﴾ اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها) بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقى نوع
الانسان) لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولابخل فى افاضة المبدأ بل هى بحسب استعدادات
القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقى اقرب
(واختلفوا فى اعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعدل اصنافه (سكان خط
الاستواء لتشابه احوالهم (فى الحر والبرد) وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من
هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لاتلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال
اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها فى الميل عن المعدل اسرع مايكون فلاتشتد
حرارة صيفهم ولاتبعد الشمس عن سمت رؤسهم الابمقدار الميل الكلى فلايكون بردهم ايضا
شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقى اذالم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة
كالجبال والبحار (وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهله احسن الوانا واطول
قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج)
واعتداله فيكون مزاجهم اعدل (قلنا) ماذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبى
لاالاعتدال الحقيقى الذى كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كمامر اقرب الى
الاعتدال الحقيقى فاذاكان مزاج هؤلاء اكثر توفرا لماينبغى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل
لامحالة (ثم قال) الامام (انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط
الاستواء) فى بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم فى غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون فى
غاية الحر (فاظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة و يدل عليه شدة سواد سكانها
من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر فى صيف تلك البلاد قد يكون
بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا و(قد يكون بواسطة اوضاع)واحوال (ارضية
فانها تؤثر)فى التسخين والتبريد (بانواع * الاول المنخفض) من الارض (احر) من المرتفع (لانعكاس
الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع * الثانى الجبل) المجاور للبلد (فقد يعين الشعاع
بعكسه)كما اذاكان فى المغرب اوفى احد جانبى الشمال والجنوب (وقد يمنعه)كما اذاكان فى جانب المشرق
(وقد يعكس) الجبل (الريح وقد يمنعه) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * الثالث البحر فان مجاورته
ترطب) قطعا (ثم قد يسخن) البحر (بصقالته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذاكان شماليا اذ قد
يكتسب الشمال منه بردا * الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ
الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد) لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف
ايضا ليبوستها اذلاتمر بالمياه لان اكثر البحور فى جانب الجنوب لاتخالطها الابخرة الكثيرة
(والجنوب تسخن) وترطب بعكس مامر (والقبول والدبور بين بين * السادس مجاورة الآجام
والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) فى الهواء تأثيرا يناسبها * (السابع الاوضاع
الواقعة فى طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضى سخونتها او برودتها (و)الاوضاع
(الحادثة فى كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها
وذكر فى كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدرارى

فى جزء واحد من الفلك اما وحدها اومع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من الرؤس اوتقرب منه (واذا كان ذلك) الذى ذكرناه (محتملا بطل الاستدلال) لجواز ان يكون الحر فى صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله فى الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل (ان يوجب) فى بعض المواضع التى ليس من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع (بعض هذه الامور) اى فى بعض الاوضاع الارضية (اما مفردة اومركبة ماهو) اى مزاجا صنفيا هو (اعدل من الاثنين) اى مزاجى سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله (* وتعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الاشخاص) النوعية (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذى (للانملة سيما) الذى (للسبابة ولذلك حكم) جلد انملة السبابة اوجلد الانامل (طبعا فى الفرق بين الملموسات والحكم ينبغى ان يكون متساوى الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولا يخفى) على الفطن (ان شيئا من ذلك) الذى ذكروه من حال الجلد (غير يقينى) اذ لا دلالة قاطعة عليه وحدث التحكيم اقناعى (واعلم ان كلا من) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون ماديا) بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذى هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة اوالصفراء فيخرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجا) بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجية اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون) كل واحد منها (جبليا) خلق البدن عليه (وعرضيا) عرض له بعد اعتداله فى جبلته

❊ الفصل الثانى فيما لا نفس له من المركبات ❊

المزاجية (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين متطرقة) اى قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط (وغير متطرقة) اى لا تقبل ذلك ❊القسم❊ الاول المتطرقة وهى الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى (المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة) فان الزيبق بخارية اى مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شئ فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب فى غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابى حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها فى وجه التراب واذا تلاقى قطرتان منهافر بما يخرق الغلافان ويصير الماآن فى غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمرا شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) اى انطباخ الزيبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقائه (ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) اى الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفى الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصينى وكأنه ذهب فج) اى نئ لم يبلغ تمام النضج (وان كان) الزيبق (صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا) اى الزيبق النقى والكبريت الردئ (غير جيدى المخالطة فالرصاص وان كانا معا) رديئين فان قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد والا) اى وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بان القسمة غير حاصرة) لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا اوبالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اى تكون الاجساد منهما

على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المتطرقات انها عند الذوب تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منهما وانه على هذا الوجه (فتكونها) من غيرهما اومنهما (على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم فى الاجساد) السبعة (والارواح) التى تفيد الصورة الذهبية والفضية (تفنن) لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق (والكل عندنا للفاعل المختار) بلا احالة على شئ مما ذكروه كما مر مرارا ❊ القسم الثانى غير المتطرقة ❊ من المعادن (وعدم انطراقها اما للين) وفرط الرطوبة (كالزيبق اولا وحينئذ اما ان تنحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولا) تنحل (كالطلق والزرنيخ) وفى المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وحينئذ اما ان تكون متطرقا وهو الاجساد السبعة اوغير متطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق اولغاية يبوسته كاليا قوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان تنحل بالرطوبة وهو الذى يكون ملحى الجوهر كالزاج والنوشادر والشب اولا تنحل وهو الذى يكون دهنى التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة فى انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التى لا تذوب والصابر عما يذوب ويتبخر كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواتها بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ماسوى الذهب

❊ الفصل الثالث فى المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام ❊

❊ المقدمة ❊ فى تعريف النفس وهى ثلاث * الاولى) النفس (النباتية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما فى ذاته ويسمى كمالا اول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريرى لا يتم السرير فى حد ذاته الا بها واما فى صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل فى صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا (وباول يخرج) عن الحد (الكمالات الثانية) المتأخرة عن تحصل النوع فى نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع فى ذواتها (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) اى منوعها (وبالطبيعى يخرج) الجسم (الصناعى) اى يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسرير والكرسى) فان صورتهما لا تسمى نفسا (وبالآلى) يخرج (العناصر) اى صورها (اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلى يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اى كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلى ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هى القوى وبتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعى صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعى) فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما فى السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازى وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعى صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعى لجسم آلى وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التى هى مبادى الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالحيثية) يخرج (كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين) يعنى ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية

والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة مايحس ويتحرك
بالارادة * الثالثة) النفس (الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من حيث يعقل الكليات
ويستنبط بالرأى) وفوائد القيود فى هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة
من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتناول جميع ماذكرناه
(قلنا) النفس (كمال اول لجسم طبيعى آلى ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل
الكليات ويستنبط بالرأى) فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه
بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة فى العبارة (وقد يعبر عنها) اى عن الحيثيات
المذكورة على سبيل الترديد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقال النفس
كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة فقيد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها
وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية
على رأى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأى من ذهب الى ان النفوس للافلاك
الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتيج الى القيد الاخير
لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام
طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها مايصدر من افاعيل
الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس
الحيوان فى التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه
الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال
النفس النباتية بالنسبة الى مايصدر عنها فمعنى قوله ذى حياة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحياة ومعنى
قوله بالقوة ان ذلك الصدور لايكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازى بقوله اى من شأنه ان يحيى
بالنشو ويبقى بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والتحريك * تنبيهات * على فوائد يتحقق بها المرام
فى هذا المقام (الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها آثار على نهج واحد كما ذكرنا) من الحس
والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام
كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها فى الجسمية (فهى) اى تلك
الآثار (لمباد) فى تلك الاجسام (غير جسميتها) وليست هذه المبادى اجساما والا عاد الكلام فيها
بل هى قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث
هى مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس الى المادة التى تحلها صورة و) بالقياس (الى طبيعة
الجنس التى بها يتحصل) ويتكمل (كمال وتعريفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذ هى)
اى الصورة هى (المنطبعة) الحالة (فى المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها
اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها
فى ذاتها (كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه)
اى الكمال (مقيس الى النوع وهو) اى النوع (قرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة
التى يقاس اليها الصورة) اذ لا حمل بينهما ولاشك ان وضع المنسوب الى ماهو اقرب الى الجنس مكانه اولى
من وضع المنسوب الى ماليس اقرب (كيف) اى كيف لايكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة يتضمنها
النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة
على المادة اذ لا دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال
اولى (من القوة لانها للانفعال والقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعنى ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك
اللفظى على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهى انفعالية وقوة التحريك وهى
فعلية وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ
الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولان القوة اسم لها) اى للنفس (من حيث هى

مبدأ لا ٓثار وهو بعض جهاته) اى جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها
من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرفه من جميع جهاته) ولا ريب فى ان تعريف
الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثانى النفس فى بعض الاشياء) كالانسان
(قد تتبرأ عن البدن) بان تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى
اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها
حينئذ هو العقل (وقد يكون للشئ باعتبار ذاته) وجوهره (اسم و باعتبار تعلقه) واضافته الى غيره
(اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلابد ان نأخذ فيه المضاف اليه وهى) اى الامور
المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اى الاشياء التى اريد تعريفها (فى جوهرها فهى ذاتية) لها
(من جهة التسمية) وتوضيحه ما فى المباحث المشرقية من ان الشئ قد يكون له فى ذاته وجوهره
اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم
الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها
بما هى مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها فى حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء
التى لها تلك الحدود * تنبيه (الثالث هذا الحد) الذى ذكروه للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس
الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى
وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذى حياة بالقوة على مامر وكذا
لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه فى التنبيه الاول (لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث
تختلف افعالها و) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هى على نهج واحد
والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا نعلم
رسما يتناولها) اى يتناول النفوس الثلاث معا اعنى النباتية والحيوانية والفلكية (فان او قلنا) النفس
مايكون (مبدأ الافعال) اى مايصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة
المعدنية (نفسا و) ان (شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء
بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد
يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية
والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا وقد صرح ابن سينا فى الشفاء بان كل مايكون
مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك
بين النفوس كلها لان مايكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة
وهو النفس الارضية اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون
عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها * القسم الاول
فى النفس النباتية * سلك فى ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى
فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة
وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهى اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة لها
(منها) اى من الاربع المخدومة (اثنان يحتاج اليهما لبقاء الشخص) وتكميله فى ذاته (وهى) اى القوة
المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس التثنية الا انه روعى المزاوجة فاسند الفعل
الى السبب (فالغاذية) التى لابد منها فى بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالمتغذى اى تحيل
جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدلا لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل
الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء فى نفسه
او لضعف الجاذبة الثانى الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزأ منه بالفعل وقد
يخل به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا اى مسترخيا

الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد يخل به كما فى البرص والبهق (وقد يثبت وقوفها) اى وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حينئذ لفساد المزاج (بان القوى الجسمانية متناهية) فى آثارها (كما تقدم) وفى بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعنى ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد فى تحليلها حتى تنحل بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء و يحل الموت (والنامية) التى لابد منها فى وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد فى الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اى تزيد فى تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة (الى غاية ما) هى غاية النشو فى ذلك الشخص (ثم تقف) عن فعلها (لا كالورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسمن) فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا فى قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما فى حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اى بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو فى الاول رطب) فى الغاية فيتأتى حينئذ نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة (ثم يجف يسيرا يسيرا) و يتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون لا بتمدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حينئذ بالكلية او تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء اونقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية فى الاعضاء مخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلو اتحدت طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اى من الاربع المخدومة (اثنان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح ان يكون مادة للمثل) اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت منه البذر (وهى فى كل البدن) كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفى كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى اى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه مختلفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء اومتشابه الامتزاج (والمصورة وهى توجد) فى المنى عند كونه (فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اى الاجزاء المتخالفة الحقيقة اوالاستعداد التى فى المنى (الصور والقوى) والاشكال والمقادير (التى بها تصير مثلا بالفعل) بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء ❊ وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى ❊ جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل على وجودها وجوه) خمسة ❊ (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع) تحركه (الى جهة العلو) بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا (والتالى باطل اذ قد يزدرد) اى يبتلع (المتنكس) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لا شعور له) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذ قد ينقلت الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة

الحاجة اليه بلا ارادة) من المغتذى (بل قد يريد الانسان منعه) ليمضغه (فيغلبه) الغذاء ويجذب الى داخل فوجب ان تكون قسرية فلابد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب ❊ الوجه (الثانى انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شيئا (حلوا واستعمل القئ وجد آخر ما يخرج بالقئ الحلو وليس) ذلك (الا لجذب المعدة له) اى للحلو (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طبعا (واذا تناول الانسان دواء (مراكريها فالمرئ والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه الا بعسر فربما اندفع بالقئ بلا اختياره) الوجه (الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان) القصير المرئ (كالتمساح حتى تخرج) عند الاغتذاء بحيث تلاقى فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلت هذه الوجوه الثلاثة على ان فى المعدة قوة جاذبة ❊ الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) من قريب (اذا خلا من الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم) الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا المنى فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة فى الرحم ❊ الوجه (الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اعنى البلغم والصفراء والسوداء (ثم تمايز) تلك الامور المختلطة (و ينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) اللائقة به (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة فى جملة الاعضاء ❊ الثانية ❊ من الاربع الخادمة (الهاضمة وهى تعد الغذاء لان يصير جزأ بالفعل) من العضو (فهى غير الغاذية اعنى صيرورتها) اى اعنى القوة التى تقتضى صيرورة الاغذية (جزأ بالفعل) من الاعضاء وفى كليات القانون واما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازى هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية و يؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية و يشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهى تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهى) اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هى كون ما) اعنى حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله (و يمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما فى المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهى الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المبدأ) للمادة

لفيضان الصورة عليها (والمفيض) لماهو (واهب الصور و) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطبخها
ونضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) اى الشدة (والضعف التي من جملتها ماتمس) المادة (لفيضان
الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء) لانه
اذاتم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لافرق بين الهاضمة والغاذية
ولذلك لم يذكر جالينوس) في شيء من كتبه (الغاذية) سوى هذه الاربع التي سميناها الخوادم (وقال
ابن سينا) بل المسيحي على مافي المباحث (الغاذية اربع) وعد هذه (الاربع منها) والاظهران يقال
وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة
والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة (واعلم)
ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثاني غير صالح له و (ان الهاضمة
كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على مامر (تعد الفضل) الذي لايصلح للتشبيه (منه) اى من الغذاء
(للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يتشرب به جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك
الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشرب به العضو واندفع بالكلية (وتقطيع اللزج) فانه يلتزق بالعضو
فلا يندفع الااذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة (امابذاتها كما في الجوارح) مثل البازي فان
حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما تأكل التراب وتجعله كيلوسا
من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نباتا يابسا ولايشرب ماء (او بمخالطة رطوبة) مائية (كما
في الآدمي واكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب اربع * الاولى في المعدة
بان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم
لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له
عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل مالاتفعله المطبوخة
منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ * المرتبة (الثانية
في الكبد فان الغذاء) بعد ماصار كيلوسا (اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة
ومنها) اى ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا
وهي عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة)
قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من
طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب
طرفه الآخر تتصغر وتتضاءل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لايخلو شيء
من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا انفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله (فينطبخ
فيها) اى في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن
بعض (وذلك لان الاجزاء للطيفة النارية منه) اى ماكان من اجزائه لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس
(تتجاوز نضجه) وتميل الى الاحتراق (ولخفته يعلوها) اى ولخفة مايجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء
الغذائية (كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة) لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها
الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة المعتدلة واما
المحترق منها ففاعله الحرارة النارية في الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التي فيها برودة
ويبس (امالطبعها وامالشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد ترسب فيها) اى في الاجزاء
الغذائية (كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة) قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه
بين الحلاوة والعفوصة ومايتصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض أعفص
وسببه الفاعلي حرارة معتدلة واما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي
للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية (ومابقي بينهما) اى بين الرغوة والعكر
(منه ماقدتم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين (ومنه

ماهو فج) اى في لم ينطبخ انطباخا تاما (بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونه
دما غير نضيج (وكلما كان) البلغم (اقرب الى النضج كان احلى) لزيادة قربه حينئذ من الدم (وكل
واحد من هذه الاربعة اماطبيعي واماغير طبيعي وذلك) اعنى كونه غير طبيعي (امالتغيره اجده في نفسه
عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزأ) من الاعضاء (واماالمخالطة مخالطا) اياه من
اخلاط اخر غير طبيعية اورطوبة غريبة ترد عليه من خارج (ولها) اى وللاخلاط الغير الطبيعية
(اسماء يعرفها الاطباء لسنا) ههنا (لبيانها) فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية *
المرتبة (الثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه
المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (في العروق)
المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ماكان
لها في الكبد وهناك (يتميز مايصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو)
* المرتبة (الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم) منها (الى السواقي
ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) اى فوهات الليفية الشعرية (على
الاعضاء وحصل لها في الاعضاء كل عضو) اى حصل غاذية كل عضو وللاغذية المترشحة عليها (التشبه
التصاقا وقد يخل به كما في الذبول ولونا وقد يخل به كما في البرص والبهق وفي القوام وقد يخل به كما في الاستسقاء
اللحمي) والصواب الموافق للمباحث المشرقية ماقدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء اللحمي بالالتصاق
وفي الذبول في تحصيل بدل مايتحلل وفي البرص والبهق في التشبه من حيث القوام والماهية * (تنبيهان *
الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لايصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى
دفعه (فللاولى) التي في المعدة (الثفل) الذي يندفع من طريق الامعاء (وللثانية) التي في الكبد البول
وهو الاكثر (و) الباقي (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة)
التي في العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التي تصير عرقا) وجعل البول فضلة للمرتبة
الثالثة تخالف لمافي المباحث المشرقية والمشهور فيمابين الاطباء) وللرابعة (المني ولذلك) اى ولكونه
فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزأ من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة
من المني (يضعف استفراغ القليل منه مالايضعف مثله) اى مثل ذلك الاضعاف (استفراغ اضعافه
من الدم) اوسائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة
من المني دون غيره من الاخلاط * التنبيه (الثاني الغذاء مايقوم بدل مايتحلل من الشيء بالاستحالة
الى نوعه ويقال لماهو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم ان للغذاء معاني اربعة
وعبارة الامام الرازي في كتابه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل مايتحلل عن الشيء بالاستحالة
الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير
الالتصاق في الانعقاد ويقال له غذاء عندما صار جزأ من المغتذى تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له
تفصيل لماقبله بلاشبهة فلو كان بالفاء لكان أظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلاثة (والمشهور
فيمابين الاطباء (ان البسيط لايصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذلاشك ان النبات
يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزأ منه فلم لايجوز مثله في الحيوان * (الثالثة) من الاربع الخادمة
(الماسكة وهي) القوة (التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب ان يقدم ذكرها
على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكأنه انما اخرها لاخذه الهاضمة في تفسيرها (ويثبتها)
اى يثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواؤها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة
فانها تحتوي (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلا (واذ ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك
الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنفخ وبطء
الاستمرار (وبالتشريح نشاهده) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ماذكره الامام في المباحث المشرقية

من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا
معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لايمكن ان يسيل منه شئ
من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق
الذى من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذى ليس من شأنه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك
شيئا فيرشئ (و) يثبتها (فى الرحم احتواءها على الزرع) الذى هو الولد واطواره (بحيث لاينزل)
ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة
من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لايمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن فى جوهر الرحم قوة تمسكه
لما كان الامر كذلك وايضا جرم المنى يقتضى بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان فى الرحم قوة تمسكه
لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (فى الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التى
هى اغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) اى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات
والاحساء الرقيقة فى المعدة على مامر والمنى فى الرحم والاخلاط فى الاعضاء (الذى من شأنه النزول
لاينزل و) رأينا (خلافه) اى الغليظ الخفيف (الذى ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم
الخفيف الوزن على ماتقدم (ينزل علمنا ان ثمه) اى فى كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة
ماسكة * الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة
العضو فى جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلاثة فيأخذ
كل عضو مايلائمه ويدفع ماينافيه ولولا دفعه لما لم يخل شئ من الاعضاء عن الاخلاط التى تفسده
(و) ايضا (يجده) ترك هذه الكناية اولى اى يجد (كل احد عن نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلا
وكان فى الامعاء فضل لداغ (كان معدته وامعاءه) وسائر احشائه (تنتزع) من موضعها وتتحرك
الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة
مايعرض له فى الزحير (ويدل عليه) ايضا (القئ) من غير اختيار ومازاه) حينئذ (فى المعدة من الانتزاع
عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستفراغات
البحرانية وغيرها) اذ لابد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى
الحكماء (بناء) اى مبنى (على اصلهم من ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل) اى
جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيمامر (ضعفه) اى ضعف هذا الاصل
وفساده فلا يصح مابنى عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات
والقوابل) اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة اتفاقا (وانه) اى عدم تعدد الآلة
والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ ان لايكون هناك الاقوة واحدة تجذب الطعام
بآلة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل
وتارة انقص اومساويا فلا تعدد فى هذه القوى الا بالاعتبار (ومايقال) فى بيان تعدد القوى
(انا نرى العضو قويا فى احديها) اى احدى القوى (وضعيفا فى الاخرى) منها (فهما) امران
(متغايران) قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين فى ذات واحدة (ضعيف لجواز ان يكون ذلك)
الاختلاف فى العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لالضعف وقوة فى ذات القوة (ثم) نقول
فى ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما زعموه ان (من تأمل فى عجائب الافعال الحادثة فى عالم الطبيعة)
من النباتات المختلفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة
(من الاتقان) والاحكام (اقصى الغاية وكان) ذلك المتأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على
فطرة الله تعالى التى فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد)
من اهل الاهواء (ولم يكن اسيرا فى مطمورة الوهم) اى فى سجنه بان لايغلب وهمه على عقله (علم)
ذلك المتأمل (بالضرورة انها) اى تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لايمكن

ان تستند الى قوى بسيطة) اومركبة (عديمة الشعور) بمايفرض صادرا عنها (سيما مايحدث)
فى الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة (فى الرحم
ومايغاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء)
على الرأى الاصوب (ومايراعى فيها) اى فى تلك الامور الحادثة والمفاضة (من) حكم و (مصالح
قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول و (الافهام قد بلغ المدون منها) اى من تلك الحكم
والمصالح (كما علم) فى الكتب التى دون فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها واوضاعها
(خمسة آلاف ومالايعلم) منها (اكثر) مما علم كما لايخفى على ذى حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل ايضا
(علما ضروريا لايشوبه ريبة ولايحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (انها) اى تلك الافعال المذكورة
(لاتصدر الا عن عليم) كامل علمه (خبير) ببواطن الاشياء ومايخفى منها (حكيم) يتقن افعاله مطابقة
للمنافع التى يتصور ترتبها عليها (قدير) على كل ماتعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب)
الكريم (فى عدة مواضع فى معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى
هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فدل ايراده فى معرضه على انه علم ضرورى يستدل به
على غيره هذا هو الحق الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان فى الاعتراف بالفاعل
المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هى ان فيه
(المندوحة عن كثير من) امثال (هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح
ولايقبلها طبع سليم ولايذعن لها ذهن مستقيم ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب ❊ تنبيهان ❊ آخران على امرين متفرعين على
ثبوت القوى وتعددها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الخادمة للاربع الاولى (تخدمها الكيفيات
الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء فى الكيف
وهى لاتحصل الابتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولاتحصل الا بحركة مكانية
ففعل الهاضمة حركتان كيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة أينية والامساك
وان لم يكن فى نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا انه لايحصل الا بتحريك الليف الموروب
الى هيئة الاشتمال فلابد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لاتتم الا بالحركة
ولاشك ان البرودة مميتة مخدرة فلاتنفع بالذات شيئا من القوى بل هى محتاجة فى افعالها وحركاتها
الى الحرارة التى تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة)
لانها تحتاج الى حركات فى الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما فى المغناطيس
واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء فى الزراقات واما بالحرارة كما فى السراج وان كان هذا الاخير راجعا
فى الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة)
لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لايحصل الا بتحريك الليف لكن لما كانت
مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليبوسة
الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة فى ذلك جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها
الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك
(ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذى
لابد منه فى الحركة ولو كان فى جوهر الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت
الحركة فى الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد (والهاضمة لاحاجة لها الى اليبس بل الى
الرطوبة) المعينة اياها فى التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال
هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف الموروب على هيئة الاشتمال الصالح
للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الريح

اغلظ كانت اعون وايضا تجمع اللبف العاصر وتكثفه فتكون اقوى فى الدفع فظهر مماذكران الحرارة تخدم جميع هـذه القوى والبرودة لاتخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ماسوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط * التنبيه (الثانى قدتتضاعف هذه القوى فى بعض الاعضاء فالمعدة فيهـا جاذبة اليهـا مايصلح لهـا وجاذبة) ايضا (لغـذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد) وتهيئـة الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة الاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء) كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفى المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد فى المعدة مضاعفة احديها التى تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك والتى تغيره الى مايصلح ان يكون دما والتى تدفعـه الى الكبد والثانيـة التى تجـذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال فى الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة فى جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما فى المعـدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعـة ثم قال الامام الرازى ان كان هـذا حقـا وجب ان يحكم به فى الفم واللسـان والمرئ والامعـاء والعروق المسمـاة بماساريقا وبالجملة فى جميع اعضاء الغـذاء

❊ القسم الثانى فى النفس الحيوانية ونسمى قواها ❊

التى لاتوجد فى النبات (نفسانية وهى امامدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركاته فى القوى الطبيعيـة بهاتين القوتين (والمدركة اما ظـاهرة واما باطنـة) فهـذه انواع ثلاثة (النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على المحركة لان تحريكـها انماهو بالارادة المتوقفة عـلى الادراك وقدم الظاهرة عـلى الباطنة لظهورهـا (وهى المشـاعر) اى الحواس (الحس الاول البصر وللحكماء فيه) اى فى الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثانى فذكره المصنف فى قرنه وعدهما قولا واحدا ❊ الاول ❊ وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيـين (انه انما يحصـل) الابصار (بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف) الذى لالون له فلا يستر ماوراءه (الى الرطوبة الجليدية) التى فى العين (وانطباعها فى جزء منها) اى من تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذى تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لاوجود له اصلا (قاعدته سطح المرئى) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحـاد المرئى فى حالتى القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذى هو امتداد سطح المرئى (كلمـا قرب) من النقطة التى خرج منها اليه خطـان مستقيمان محيطـان بزاوية (كان اقصر ساقا فاوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقا فاوتر) عندها (زاوية اصغر) كما تشـهد به الفطرة السليمة (والنفس انمـا تدرك الصغر والكبر) فى المرئى (باعتبار تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئى فيـه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيهـا كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كـبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة اوغير ضيقة هكذا قالوا وفيـه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القـاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئى صغرا وكبرا بتفـاوت رأسه دقة وغلظا الاترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لايتفاوت حال المرئى فى الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لمـا كان الانطباع على ماصوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر

التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتحديق وامعان (نظرا طويلا ثم اعرض عنها) وغمض عينيه (فانها تبقى صورتها فى العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لايبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كأنه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك (و) مما يدل على صحته ايضا ان يقال (له) اى للبصر فى ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس ادراكها) لمدركاتها (بان يخرج منها شئ ويتصل) ذلك الشئ (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيهـا) فوجب ان لايكون الاحساس بالبصر لخروج شئ منـه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن ان يقال على) الدليل (الاول لعله) اى لعل ماذكرتموه من تفـاوت المرئى الواحد فى الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لا لانطباعه فى جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لايوجب عدمه (و) ان يقال (على الثانى ان الصورة) اى صورة الشمس او الروضة (انما تبقى فى الخيال) دون الجليدية الاترى انه لايتفاوت الحـال بالتغميض والابصار فى هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقيـاس للبصر على الحواس الاخر (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شئ منها الى مدركها دون باقى الحواس الظاهرة (احتج النفاة) للانطباع (بوجوه والعمدة) فى الاحتجـاج عليه (ماذكره جالينوس وهو ان الجسم لاينطبع فيه من الاشكال الا مايساويه) فى المقدار (فوجب) على تقـدير كون الابصار نفس الانطباع اومشروطا به (ان لايبصر) من الاشياء (الا قدر نقطة الناظر منا) وهو السواد الاصغر الذى فيـه انسـان العين (لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لايمتنع حصـول شبح الكبير فى الصغير انمـا المحـال حصول ذلك الشـكل) الكبير (بعينه) فى الصغـير (والحـاصل) مما ذكرنا فى الجواب (ان هذا) الذى اورده جالينوس (انما يرد على من يرى) ويعتقد (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع فى الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه (واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وان المبصر هو ذلك الامر الخـارجى (فلا يرد عليه ذلك) الذى اورده فان شبح الشئ قد لايساويه فى المقدار وان كان موجبا لابصاره على ماهو عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفى الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على مالاينبغى فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخـارجى فغير مرئى اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنـين فهم كرواة السوء للشـاعر الجيد ❊ القول الثانى ❊ انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة) مخروط مصمت (رأسه يلى العين وقاعدته تلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سـهم المخروط) وهو مذهب جمهـور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيـه على وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثـانى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعـية هى اجسـام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وماوقع بين اطرافها لم يدركـه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر الثـالث انه يخرج من العين جسم شعـاعى دقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعـة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسـان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيهـا والا كانت منطبعة فى موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائى من الجوانب بل لان الشـعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه منهـا تخيل ان صورته مرتسمة فى سطحها واذا ابعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور

بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذى بينها و بين
المرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها و يصير ذلك آلة فى الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا
على الشعاع كان فى حكم المذهب الثانى كما مر (و يبطله) اى المذهب الثانى (انه اذا كان) هناك (ريح
عاصفة (او اضطراب فى الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل
بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان
الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح و يميل
من جهة الى جهة) واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله (وايضا فنعلم ضرورة ان النور
الذى يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه و بين الكواكب الثابتة) اى يستحيل ان
يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت و يتصل بنصف كرة العالم ويستحيل
ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل
ان كان كله نورا لما امتد ولا احال) الى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فى العقل
فلا جلى عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى
فى العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى
فى المباحث المشرقية حاصل الكلام فى هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها
لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل
فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل فى هذا الذى ذكرناه وانى لأتعجب
من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص
وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة
حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم
من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفى النقيض ﴿ تنبيه ﴾ سواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء
(مستقيما و ينفذ فى الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا) هذا انما
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما مرت اليه اشارة
فى صدر الكتاب تنفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ
والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلى الرائى هواء وما يلى المرئى ماء مثلا فان تلك الخطوط
اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفى المرئى فتكون
زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اعظم ولو انعكس الفرض
مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فترى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك
مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة فى الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم
المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية
فيتفاوت ايضا المرئى الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون
(بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه
غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محققى صناعة المناظر انه ينعكس الشعاع
البصرى وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعنى
زاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و ج د سطح الماء و ج ب هو المرئى من سطحه
و ه مقابل المرئى بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فـ ا ب هو الخط الشعاعى النافذ
الى المرئى و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب

ج وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه وهى مساوية
للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا
ا ب د ه ب ج واما زاوية ا ب ه فهى الواقعة بين
خطى الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفى هذه الزاوية كما اذا كان
الخط النافذ قائما على سطح المرئى فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان تفرض ه
الحدقة و ا ب المرئى فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفى المرئى الخطان
الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلى المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان
المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف
هى الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة
والانعطاف كزاوية ج ا ز (ولهذا) الذى ذكرناه من الانعطاف
والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية
الشجر على الشط منكسا و) رؤية (العنبة فى الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فانه
خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين
الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك فى المرصد الرابع من الموقف الاول
واما رؤية الشجر منكسا فمن لوازم تساوى زاويتى الشعاع
والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفية وهى ان نفرض خط
ا ب عرض النهر وخط ج ب الشجر القائم على شطه
و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتى د و وعلى
ج ب نقطتى ج ط فاذا خرج من ه خط شعاعى
الى و وآخر الى د وجب ان ينعكس الاول الى
نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعنى زاوية
ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعنى زاوية ط و ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ج فيتساوى ايضا
شعاعية ه و ا وانعكاسية ج د ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر
كاوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على ما مر فى ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر
اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة
على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل فى عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسا رأسه
ابعد من سطح الماء غائر فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن و الى ج والا
كانت شعاعية ه و ا كانعكاسية ط و ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ج و ب الخارجة
عن مثلث ر د و فشعاعية ه و ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ه د ا اكبر للعلة
المذكورة من زاوية ه و ا المساوية لزاوية ج ب و فتكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل
من زاويتى ه د ا ج و ب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة
كـ د مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتى ج ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشئ
واحد كما لا يخفى ﴿ المشعر الثانى السمع ﴾ اى القوة السامعة (وانما يحصل) الادراك السمعى كما سلف
(بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبة المفروشة فى مؤخره التى
فيها هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة
المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع ﴿ المشعر الثالث الشم ﴾ وهو
قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى الثدى وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى اليه)
اى الى هذا المشعر (بتحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط) من الهواء

بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب
فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شئ من اجزاء
ذى الرائحة) وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء
من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولاشك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر (وهذا
هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة و يدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقل وزنه) مما كان
(واوكان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك) وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم فى الوجه الاول
ولا ينافى حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخرة كما ذكره بعض المحققين
(احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروايح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير
يذكيها و ينشرها (والبرد يكثفها) و يخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل (قلنا) لا نسلم ماذكرتم
(بل) الحرارة واخواتها (تعدها) اى تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينهما و بين ذى الرائحة
(لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لتأثيرها فى الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة
(او) تأثيرها (فى الآلة) واعدادها للشم (الثانى التفاحة تذبل من كثرة الشم) فلولا انه يتحلل شئ
منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرته (بل من وصول النفس اليها و كثرة اللمس) فانهما يحللانها
(واما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (والا لم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو
باطل قطعا ﴿ المشعر الرابع الذوق ﴾ وهو قوة منبثة) اى منتشرة من بثه اذا نشره (فى العصب
المفروش على جرم اللسان وانما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة
بالملعبة (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للمذوق) فيحتمل ان يكون
توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص فى اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة
حينئذ فى تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة و يكون
الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم
من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة)
اللعابية (عديمة الطعم) كما هو حالها فى ذاتها (ادت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصحة) فتدركها كما
هى (وان خالطها طعم) اما بان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك
الطعم (كما للمرضى) الذين تغيراتهم على احد الوجهين (ولذلك كان الممرور) الذى غلبت عليه المرة
الصفراء (يجد المذاق) التفه (والسكر) الحلو (مرا ومن ثمة) اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم
بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لا وجود لها فى ذى الطعم) اى فيما اشتهر بانه ذو طعم
كالعسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (فى القوة الذائقة) والآلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات
فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس) والذى يعطيه الحس ويشهد به وجودها فى العضو الذى فيه القوة
اللامسة (عند مماسة النار واما وجودها فى النار فوهم مستفاد من انها) اى النار (لا تعمل) ولا تؤثر
فى غيرها (الا بالتشبيه) اى احداث شبيه لما هو موجود فيها (و) على هذا (اولم تكن النار حارة)
فى نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) اى هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشى (بالتأمل فى تسخين الحركة)
المتحرك (مع عدم حرارتها) فى نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التى علم وجودها فى محالها
بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لا تستحق الجواب) باظهار الخلل فى مقدماته الا ان مصادمتها
للضرورة كافية فى ذلك ﴿ المشعر الخامس ﴾ اللمس وهو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لاكثر البدن
سيما الجلد) فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه
كيلا يفسد المزاج الذى به الحياة (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات
الحادة فاقتضت الحكمة) الالهية (ان لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها) وكالكبد اذ تتولد
فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب

فلا حس فى شئ من هذه الاعضاء بل فى اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات (وكذلك العظم)
ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه اثقاله) فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال
ان له حسا الا ان فى حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا ﴿ تنبيهان ﴾ الاول
منهم من قال ان القوة اللامسة اربع) متغايرة بالذوات (الحاكمة بين الحار والبارد و) الحاكمة (بين الرطب
واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت) قوة
خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة) الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى
اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة فى البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة
(كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما فى محل واحد جاز
اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد)
فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات (وليت شعرى لم لا يجعلون الذائقة
ايضا) قوى (متعددة لتعدد المذوقات) كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازى
لهم ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة
على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولاشك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا
للنوع الذى بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال فى بواقى الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها
ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه
(الثانى) من التنبيهين (قوة الذوق) فى ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك ذوق
بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولا شك
انها غيرها اذ لا يكفى فيها) اى فى ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة
اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق (يضاده) اى اللمس باعتبار الغاية
(لان الذوق) انما (خلق للشعور بما يلايم) من المطعومات التى تستبقى بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق
للشعور بما لا يلايم ليجتنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها
وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافى مزاجه و يخرجه عن اعتداله
وهى اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد
وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة
البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة
فوقها الا وقد استكملت ما فى الدرجة الاولى فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان
﴿ وههنا ابحاث ﴾ اى بحثان (نختم بها هذا النوع) اى الاول من الانواع الثلاثة (احدهما ان الحواس
الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) فى ادراكاتها (وتفاوتها) فى ذلك انما هو (بحسب القوة الممانعة
وضعفها) فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به (وذلك) اى التفاوت فى الممانعة
قوة وضعفا انما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة (و) على هذا (اضعفها)
فى الاحساس (البصر اذ آلتها النور وهو الطف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء
ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فلذلك كانت
ملاءمته الذ ومنافرته اشد ايلاما (ثانيهما ههنا محسوسات مشتركة) اى يشترك فى ادراكها الحواس
الظاهرة فلا يحتاج فى الاحساس بها الى قوى اخرى (كالمقادير والاعداد والاوضاع) والاشكال
والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة
كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة (وقد يجاب
عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اى بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى
كما اشرنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس

بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حرا وبردا وصلابة اولين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل فى الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اى فى ادراك بعضها (بالعقل) كما فى ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لابد ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك قد لا يدرك فى بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقدمر استعانة الشم والسمع بالعقل فى العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا) لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظى وبهذا خرج الجواب عما ذكره فى المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقى وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة فى انه ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشئ مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافى كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلا منهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال فى سائر الامور التى سماها مشتركة بين الحواس فهى محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص اباعمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنيى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد فى المعنى الآخر

النوع الثانى القوة المدركة الباطنة

اى القوى التى يكمل بها الادراك الباطنى سواء كانت مدركة او معينة فى الادراك (وهى ايضا خمس الاولى الحس المشترك وهى القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التى هى الجواسيس لها (فتطالعها النفس ثمة فتدركها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس فى ادراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) اى يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة اوجه * الاول لولا ان فينا قوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترتسم فيها باسرها (لما امكننا) الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل (ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون) او ليس هذا الملون (فان القاضى) الحاكم بالنسبة (لابد ان يحضره الخصمان) اى المحكوم عليه والمحكوم به

حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة (فان قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة الى قوة اخرى (قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها معها وتحكم فيما بينها (ولقائل ان يقول فقولك فى ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئى هو المدرك للكلى اعنى العقل) اذ يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وحينئذ فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) اى وان لم يكن مدركهما واحدا (بطل اصل الدليل) وهو ان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها فى قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها فى آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثانى القطرة النازلة نراها خطا) مستقيما (والشعلة التى تدار بسرعة) شديدة (نراها كالدائرة وليستا) اى القطرة والشعلة (فى الخارج) عن القوى المدركة خطا ودائرة (فهو) اى كونهما كذلك انما يكون (فى الحس المشترك وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو) حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل فى مكان آخر فقط (فهو لارتسامهما) على الوجه المذكور (فى قوة اخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هى النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار (فهى قوة جسمانية) باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات (ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه فى القوة الباصرة) وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشئ الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد اليقين ونقول لم لا يجوز ان ينطبع فى الباصرة صورة الجسم فى حيز وقبل ان تنمحى هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فى الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشئ واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا يسلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد فى النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو مما ينازع فيه لان الاعراض متمانعة دون الصور * الوجه (الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما تشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (فى الخارج والا رآها كل سليم الحس فهو فى المدرك وهو) اى ذلك المدرك (جسمانى) لا عقلى (لما مر) من ان الجزئيات لا تدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا (ولقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكلى والجزئى ايضا وامتناع ارتسام الصور التى لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) النافى للحس المشترك (بوجهين * الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق) كما يرى فى النوم (فى جزء من بدن النائم ضرورى البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير فى الصغير) انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير فى الصغير (كما مر * الثانى كما نعلم انا لا نشم) الروائح (ولا نذوق) الطعوم (ولا نسمع) الاصوات (ولا نبصر) الالوان (بالايدى والارجل) كذلك (نعلم انا لا نذوق ولا نلمس) ولا ندرك شيئا مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكاره ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه) اى فى الادراك الحسى (ممنوع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (واما انه) اى الدماغ (ليس آلة جرمية) اى ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعم) اذ لا نزاع لنا فيه * (الثانية) * من القوى المدركة الباطنة (الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزانة له وبه يعرف من يرى) فى زمان (ثم يغيب ثم يحضر) ولولا هذه

القوة) وحفظها لصور المحسوسات الغائبة (لامتنع معرفته) اى لامتنع ان يعرف من شئ انه لذى رؤى فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ فى كل ما يحس به ان يتعرف حاله فى المرة الثانية وما بعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو و يختل امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجوه ثلاثة * الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فدرك الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى هو الخيال (قلنا) ما تمسكتم به (هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وقدمر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول) بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها (الثانى الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف (دونها) اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز ان يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات (الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (فى الحس المشترك فهى مشاهدة) كما فى المحسوسات الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (فى الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات (قلنا فقد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها (الى ملاحظة النفس وعدمها) بان تكون الصور مرتسمة فى قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها ولا تشاهدها * الثالثة * من تلك القوى هى (القوة الوهمية وهى التى تدرك المعانى الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التى تدركها الشاة من الذئب) فتهرب منه (والمحبة) الجزئية (التى تدركها السخلة من امها) فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهى التى تحكم بان هذا الاصفر) هو (هذا الحلو) ويتجه عليه ان النسبة التى بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك * الرابعة * منها (القوة الحافظة وهى الحافظة للمعانى التى تدركها) القوة (الوهمية كالخزانة لها) ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى) فى اثباتها (بما ذكرنا * ثم) الخامسة القوة (المتخيلة وهى) القوة (التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) فى مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما يرتسم فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما * ولنختم هذا النوع * الثانى (بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط) فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه فى مواضع اخرى (الثانى محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الاول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك فى مقدمه) اى مقدم البطن الاول (لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة (اولا والخيال فى مؤخره) لانه خزانتها التى تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة)

هو (البطن الاخير منه والوهمية فى مقدمه والحافظة فى مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال فى البطن الاول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التى فى احد جانبيها (و) من (هذه) المعانى الجزئية التى فى الجانب الآخر (فتتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اى فى البطنين الاول والاخير من الصور والمعانى والمشهور فى الكتب المعول عليها ان المتخيلة فى مقدم الدودة والوهمية فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخير وليس فى مؤخره شئ من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال (وانما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اى دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولولا اختصاص كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الامر (كذلك * خاتمة * لابحاث النوع الثانى وهى البحث الثالث اكثر الكلام) الذى نقلناه عنهم (فى) اثبات (هذه القوى) وتعددها (بعد) بناؤه على (نفى القادر المختار) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبنى (على ان النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه) فى اثناء الكلام المنقول (فلنتكلم فى ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس لوجوه * الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولنا زيد انسان (و بكل جزئى على انه غير الآخر) اى والحكم بسلب احد الجزئيين عن الآخر كما فى قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعانى الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان تكون هذه القوى جسمانية اتفاقا فهى القوة العاقلة (الثانى وجدانى) بلا شبهة (انى واحد اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس (الثالث ان النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) اى النفس بتأويل الانسان (فاعل للجزئيات) من الافعال التدبيرية (ولا بد له فيه) اى فى كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ الرأى الكلى نسبته الى الكل) من آحاد ذلك الكلى (واحدة فلا يصلح) الرأى الكلى (لكونه مصدرا للبعض دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات وفى المباحث المشرقية هى مدبرة لبدن شخص وتدبير الشئ للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هى مدركة للبدن الجزئى (وللخصم) القائل بان النفس لا تدرك الجزئيات (وجوه * الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر و) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه (الثانى آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذى نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر فى الحواس الظاهرة واما فى الباطنة فيستعان بالتجارب الطبعة من ان الآفة متى حدثت فى مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت فى مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال فى سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكرة) الشخصية مثلا (فلا بد له) اى لادراكنا اياها (ان ترتسم فى المدرك) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له) اعنى النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه فى قوة جسمانية (الرابع اذا تصور نا مربعا) مشخصا على مقدار مخصوص (مجنحا بمربعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) (فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى اين هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره (فلو كان محله) اى محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لزم كونه) اى كون هذا المحل الذى هو النفس (منقسما انقساما فى الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام المقدارى (والجواب) عن وجوه الخصم (ان شيئا من ذلك) الذى ذكره (لا ينفى كون الحواس آلات والنفس هى المدركة) فترتسم الجزئيات فى تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها فى آلاتها فلا يلزم

انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلات دون المدرك و يصح اسناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذى لاينفيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (فى اثبات القوى المذكورة اذ) يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر) و بذلك يثبت وجود القوى) وتعددها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هى التى عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا فى الحركة اما بالتحريك اوالاعانة على قياس مامر فى المدركة وفائدة العدول ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك (اما الباعثة) وتسمى شوقية ونزوعة (فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما الدفع الضرو تسمى غضبية واما المحركة فهى التى تمدد الاعصاب) بتشنيج العضلات (فتقرب الاعضاء الى مباديها كما فى قبض اليد) مثلا (وترخيها) اى ترخى الاعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط) اى بسط اليد (وهذه القوة) المثبتة فى العضلات (هى المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والارادة)فهذه مبادار بعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تتصور الحركة) اولا (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريدها) ثالثا (ارادة قصد) اليها (وايجاد) لها فتحصل) الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما وجد فيمن ليس قدرته تامة فتردد وتشتاق واما الذى يثق بقدرته فلا شوق له

﴿ القسم الثالث ﴾

من الاقسام الثلاثة التى فى الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التى لها نفس (فى النفس الانسانية) اى فى بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعنى المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية اوالسلبية تسمى القوة النظرية)والعقل النظرى (و باعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة) فى الامور الجزئية مماينبغى ان تفعل اوتترك (تسمى القوة العملية)والعقل العملى فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت اوكاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات اوشرورا جميلة اوقبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلابد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ماهو كذا فهو جميل ينبغى ان يفعل اوقبيح ينبغى ان يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأى فى امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى فى كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضى والحاضر لاتروى فيهما ايضا للايجاد اوالاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن (و يحدث فيها) اى فى النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية)تتبعها احوال بدنية (هى الضحك) التابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (والخجل والحياء واخواتهما) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

﴿ القسم الخامس ﴾

من الاقسام الخمسة التى ينطوى عليها الفصل الثانى من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (فى المركبات التى لامزاج لها اعلم ان حر الشمس) وغيرها (يصعد) الى الجو (اجزاء اماهوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار)وصعوده ثقيل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف فى الجسم الاسود الذى يرتفع مما يحترق بالنار

وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان فى الاغلب ممتزجين (ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان)قل و(اشتد الحر) فى الهواء (حلل) الاجزاء (المائية) وقلبها الى الهوائية (وبقى الهواء الصرف والا) اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن فى الهواء من الحرارة مايحلله (فان وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزمهريرية) اى هى الهواء البارد كما عرفت (عقده برده) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية امابلا جمود) اذ لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جمود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجمود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبار (فهو الثلج وان كان) الجمود (بعده فهو البرد وانما يستدير) و يصير كالكرة (بالحركة) السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتمحى الزوايا عن جوانب القطرات المجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزمهريرية)فامان ان يكون كثيرا او قليلا فالكثيرة قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التى كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد (فهو) اى هذا البخار الكثير المتكاثف الذى لم ينعقد سحابا ماطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) اما (قليله) اى قليل البخار الذى لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيلا فى اجزاء صغار لايحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتدبه (امابلا جمود) بعد النزول (وهو الطل اومعه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازى ان تكون هذه الاشياء فى الاكثر من تكاثف البخار وفى الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يخالط السحاب) بان ترفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار و ينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان فى جوف السحاب (فيخرقه امافى صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيد (اوعند هبوطه للتكاثف)اى لتكاثفه (بالبرد)الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) اى خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة التسخين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة لممازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لايشتعل بالتسخين القوى (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة)العنيفة واذا اشتعل(فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ فى المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة فى الصرة مثلا ولايحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابى عبد الله بن خفيف قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا مايقع على الجبل فيدكه دكا و يحكى ان صبيا كان فى صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكى بحرارتها (وانما يحترق الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التى يصعدها بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشمعة التى تطفأ و يحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان) الواصل الى الشمعة الفوقانية(وتتصل)النار التى وقعت فى ذلك الدخان (بالشمعة السفلانية فتشتعل)بهذه النار (فما كان منه) اى من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك) المشتعل (كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا) لا فى الغاية (تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال) بل تثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفئ)اياما وشهورا و يكون على صورة ذؤابة اوذنب اورمح اوحيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذوابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وماكان) من البخار (غليظا) اى كثيفا جدا (تعلق به النار تعلقا ما) لا تعلقا تاما (فيحدث فى الجو علامات سود اوحمر) على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا

كانت اغلظ ظهر السواد (وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة اياه فترى كان لذلك الكوكب ذؤابة اوذنبا اوقرنا) واحدا (او اكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التى ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احرقت ماعليها ويسمى الحريق) وفى المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخانى لزج دهنى وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غيران ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية ومايقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثانى فانحدر اللهب الى فتيلته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او) لا ينكسر وحينئذ (يصعد ويصادم) كرة النار لا (الفلك) على ماوقع فى النسخ لان نفوذه فى النار البسيطة العالية على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين فيتموج الهواء) و يضطرب (وهوالريح) قيل قد وقع فى كلام ارسطو ان الريح بحدبانه متحرك وهو هواء لابانه هواء متحرك قال الامام الرازى والذى يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك)الذى ذكرناه من حال الدخان فى توليد الريح (كان اكثر مبادى الرياح فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق)فى الاغلب (فقد يحدث ايضا (بان يتخلخل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع مايجاوره فيطاوعه) و يدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئا فشيئا (الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الاضية فتضغط) الاجزاء الارضية (بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهو الزوابع) جمع زوبعة وهى الريح المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى فى الفارسية بكردباد هذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح فى الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا تتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذا الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة فى عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة هى نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التى تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التى تهب مما بينها نكباء (وايضا) نقول (فقد يحدث فى الجو اجزاء رطبة (رشية صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغيم رقيق) لطيف (لا يحجب ماوراءه) عن الابصار (فينعكس منها) اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى) فى تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذى ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جدا) بحيث لا ينقسم فى الحس (ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما فى المرآة الصغيرة) وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة) وانما لايرى الجزء الذى يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذى لايستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبحه بخلاف اجزائه التى لا تقابله فانها تؤدى خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تأتى من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية

اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة فى الوان قوس قزح ورآى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فتقوس فى اجزاء الضوء وعرض مايعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذى ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة (فى خلاف جهة الشمس وهى قوس قزح) وتفصيله انه اذا وجد فى خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذى يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف الوانها) اى الوان قوس قزح (بحسب اختلاف (اجزاء السحاب) فى الوانها (و) بحسب الوان (ماوراءها) من الجبال (و) الوان (ماينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له فى علم المناظر كعب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسى برد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذى ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) اى ماذكرناه فيها (رأى الجمهور فذكرناه متابعة لهم) وفى المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب فى حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لا تكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة شئ آخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة فى الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازى وهذا الذى ذكره لاينافى ماذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث فى الجو تدل على حدوث حوادث فى الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضا) نقول (فالبخار المحتقن فى الارض يخرج القليل من مسامها و ينقلب الكثير بمعونة البرد) الذى فى باطن الارض (ماء ويشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السيالة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثانى ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الى مكانه مايقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء و يفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزأ آخر قال الامام الرازى ومياه العيون الراكدة تحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافى ماذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء و يقتضى ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى الخارج وقد اختلفوا فى ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة فى عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخارى الذى ينقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وايضا) نقول (فالبخار والدخان اللذان فى الارض قد يكثران و يريدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتهما ومنه تكون الزلازل) واذا كانا قليلين اوكان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل فى الاراضى الرخوة واذا كثرت الآبار والقنى فى ارض صلبة قلت زلازلها (وقد يخرج البخار والدخان) الممتزجان امتزاجا

مقربا الى الدهنية (وقد صارا نارا لشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النار يفور بما قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق فى بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان فى موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض فى تلك الوهدات قليلا ماتتزلزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته (وايضا) نقول (فيحدث فى الارض قوة كبريتية وفى الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا) اى فى طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل فى ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ماذكرناه) فى الفصل الثانى اوفى المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت اليه الاشارة فى اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد) فى موادها يقتضى اختلاف الصور الحالة فيها (و) احالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها المتخالفة (و) احالوا (كل ذلك) فى الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها

واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات) اى متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لااختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لافى ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة فى الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها (هذا ماقداجمعوا عليه الاالنظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتئمة منها الاجسام (والاعراض)التى تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعا (فتكون الاجسام) ايضا (كذلك) اى مختلفة بالحقيقة وقد سبق فى المقصد الثانى من الفصل الاول من هذا المرصد انه لامحيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وهو مبنى على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لماقداجمعوا عليه من تماثلها فى الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها

﴿ المرصد الثانى فى عوارض الاجسام ﴾

واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿ المقصد الاول ﴾ فى ان الاجسام محدثة)وضبط الكلام فى هذا المقام ان يقال (انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها اوقديمة بذواتها وصفاتها اوقديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقيسة الى نفس الامر (ثم اما ان نقول بواحد منها اولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات * الاول انها محدثة بذواتها)الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق و به قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس * الثانى انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخرى الفلاسفة) كالفارابى وابن سينا (وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المقادير والاشكال وغيرها (الاالحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة) قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلاسكون اصلا (واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لاتخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الابامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (نعم الصور المشخصة فيهما) اى فى الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المختصة) المتعينة (محدثة ولاامتناع فى حدوث

بعض الصور النوعية) العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولاامتناع ايضا عندهم فى استمراره كذلك ولافى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلانهاية (الثالث) انها (قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قداختلفوا فى تلك الذوات فمنهم من قال انه جسم واختلف فى ذلك الجسم اى الاجسام هو) فقال ثاليس الملطى انه الماء الذى هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكأنه اخذ مذهبه من الكتب الالهية (فى التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقى بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقى بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قدحدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التى اوجبها الاجتماع) وقدسبق كلام فى هذه الاختلافات فى بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ماهو فقالت الثنوية) من المجوس (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الحرنانيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد (عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها) الحسية والعقلية (عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات) وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق اوالولوع والافهو متعد بنفسه (وقيل هى الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات (نقطا) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا و) اجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا و) اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لايفهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضرورى البطلان) فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأى (الخامس التوقف فى الكل) اراد به ماعدا الاحتمال الرابع اذ لايتصور من عاقل ان يتردد و يتوقف فيه بل لابد ان ينفيه ببديهته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكى عنه انه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته اكتب عنى انى ماعلمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هى المزاج اوغيره وقدطعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذاعرفت هذا

﴿ فنقول لنا فى حدوث الاجسام ﴾

بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة (الاول وهو المشهور) المبسوط فى اثبات هذا المطلوب (الاجسام لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم مالا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك ﴿ واما المقدمة الاولى فلوجهين ﴾ الاول ان الاجسام لاتخلو عن الاعراض لمامر) اشارة الى ماعرف به ان الاجسام لاتخلو عن الاكوان والتأليف ومايتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لماسيجئ اى فى المقصد السادس من هذا المرصد (واذ لاتوجد الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لابد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة (وقد بينا ان التمايز) بين الاجسام انما هو (بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التى تألفت الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لاتبقى زمانين) وكل ماهو كذلك فهو حادث (وقدمر بيانهما) اى بيان ان التمايز بين الاجسام لايكون الابالاعراض و بيان ان الاعراض لاتبقى زمانين ولواقتصر على ذكر بيان الثانى لكان اولى لقوله وقدبينا * (الثانى) من الوجهين ان يقال (الجسم لايخلو عن الحركة

والسكون وهما حادثان) فالجسم لايخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لايخلو عنهما لانه لايخلو عن الكون فى حيز) بالضرورة (فان كان) كونه فى ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اى بكون آخر (فى ذلك الحيز فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثانى فى المكان الاول (والا) اى وان لم يكن كونه فى ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لايقال) دليلكم (منقوض بالجسم فى اول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لافى المكان الاول ولا فى المكان الثانى (لانا نقول الكلام فى الجسم الباقى) فيدعى انه لايخلو عن الحركة او السكون لا فى الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لايضر المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه * الاول ماهية الحركة هى المسبوقية بالغير) اى ماهيتها تقتضى المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هى الكون الثانى فى مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث * الثانى الماهية لاتوجد الا فى ضمن الجزئيات) لان المطلق لايتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها (ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لايوجد فى الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لايمكن اجتماعها فلا توجد الامتعاقبة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اى فى الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها (الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلى فيجتمع العدمات) اى عدمات جميع الحركات الجزئية (فى الازل وحينئذ فلا يوجد فى الازل حركة) اصلا (والا جامعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لابداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شئ من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شئ من تلك العدمات التى لابداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع فى جانب الماضى فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها (وقد يذكر ههنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر مآلها الى ماذكرنا وانما تختلف العبارة) دون المعنى (فتركناها) وذلك مثل ماقيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات فى الازل كانت افراده كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلى مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثانى وهو ان جزئيات الحركة مع اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل جزئى منها يوجد فى جزء من الازل على ماصورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التى لانهاية لاعدادها لايستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا فى ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لايخلو عن حوادث متناهية وكل ما لايخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق وقد عرفتها) فى مباحث ابطال التسلسل (وتقريرها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا (ان نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلا (الى ما لابداية له جملة) واحدة (و) نفرض ايضا من (حركة قبلها بمقدار متناه) كعشر دورات مثلا (جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احديهما (بالاول) من الاخرى (والثانى بالثانى) وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والا وجد فى اجزاء الزائدة ما لا

يوجد بازائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه) بلا شبهة (فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض) اعنى عدم تناهيهما فى تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا (وقد عرفت الكلام عليه) اى على الاستدلال بالتطبيق (فى ابطال التسلسل سواء وجوبا فلا نعيده) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك (وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزأ اخيرا فنقول هذا الجزء فى هذه السلسلة) التى لاتتناهى (مسبوق) اى موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض) اذ المفروض لاتناهى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق) اى المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اى السابقية (بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان (يجب تكافؤهما فى الوجود وتساويهما فى العدد وان يكون بازاء كل واحد) من احدهما (واحد) من الآخر واما تساوى عدد المشهورين فغير لازم كاب واحد له ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم) فى مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودى) اى موجود (قديم يمتنع زواله) ومن ثمه قيل القدم ينافى العدم (لانه) اى القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لما سيأتى) فى اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب الذى استند اليه الممكن القديم (مختارا لما مر) من (ان القديم لايستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان لم يتوقف تأثيره) اى تأثير الوجب فى ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا فى ايجاده (لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما ويعود الكلام فيه) وفى صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل) فى الامور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هذا الصادر المنتهى اليه (عدم الواجب هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة فى الفلكيات وحركاتها واجبة) عندهم (وفى العنصريات وحركاتها جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية) فى الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز ما صح على الآخر) وما ذلك الا خروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) اى من البسيط (ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط) لان اجزاءها متحدة فى الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذا المركبات) لان

تبدل اوضاع البسائط التى فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعلم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار) الذى خلقه (ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره و بالعكس وانكاره مكابرة) لا يعتد بها

* المسلك الثانى وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون) واحد (قديم واما ان يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالى باطل بقسميه (اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون) فى حيز لكونه متحيزا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق بآخر) اى بكون آخر (لزم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا) اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر (لزم القسم الثانى) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذى نحن فيه (لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وانت خبير بان القسم الثانى لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذى ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام (واما بطلان التالى فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل ما بينا به حدوث السكون واما القسم الثانى) وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له (فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى عليك ان فى هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازلية (فان الكون) الذى ذكر فى هذا المسلك (لا شك فى انه وجودى) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو فى الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضى المسبوقية بالغير) فلا يصح اتصافه بشىء منهما فى الازل (ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية فى الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفى الخارج هو) اى الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له فى الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذى لا انقسام له فى مأخذ الحركة وهو الذى يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتأمل * المسلك الثالث للامام الرازى) ذكره فى المحصل ونسبه الآمدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة (وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات) التى كانت فيه باقية ههنا (بحالها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان فى الازل اما متحركا او ساكنا والتالى باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه فى المسلكين السابقين خبير) فلا نشتغل به حذفا للمؤنة * (المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب) اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة (و كثير) اى ويتشاركه فى ماهيته امور متعددة (وسيأتى) فى الالهيات (ان الواجب) الوجود (واحد) لا شريك له فى حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور) الايجاد (الا عن عدم وهو مبنى على ما ذكرنا فى مباحث القدم من انه لا يجوز) الامام الرازى (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار (و) قد (نبهناك على مأخذه فتذكره * المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتى فى الصفات) اى صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان) اى الرابع والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام) وصفاتها (و يحتاج فى تعميمها الى نفى المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو فى حكم الاولين بلا اشتباه * المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضرورى لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولا شىء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه فى

الالهيات) من ان القديم لا يكون محلا للحوادث * احتج الخصم) على القدم (بشبه) اربع (الاولى) وهى مستخرجة من العلة المادية ان يقال (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اى لزم التسلسل فى المواد (وانها) اى المادة (لا تخلو عن الصورة) الجسمية والنوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه باسرها قديمة (والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة و) ان سلمنا ذلك (لا نسلم كون المادة قديمة فانه) اى كونها قديمة (يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد) المقرب الى وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الايجاب بالذات ونبطله) باثبات قدرة الصانع فى الموقف الخامس (ولا نسلم) ايضا (انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله) الشبهة * الثانية * وقد نسبها الامام الرازى الى العلة الصورية ان يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما وهذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة (والجواب منع ان التقدم بالزمان) اى لا نسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) تحققه فى الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع النقيضين (بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعنى التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور حينئذ * الشبهة (الثالثة وهى العمدة) عندهم فى اثبات مطلبهم وهى مأخوذة من العلة المؤثرة ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اى تأثيره فيه وايجاده اياه (قديمة و يلزم منه قدم العالم بيانه) انه (لو كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اى وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيح بلا مرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام فى ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما فى) الحادث (الاول) فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث (و يلزم التسلسل) فى الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقى فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه فى الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذى لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل كان بعضه حادثا قطعا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه فى ايجاده حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه والذى يصلح للتعويل عليه وجهان * الاول النقض بالحادث اليومى) اذ لا شبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى الاول فتتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما (لا يقال انه) اى الحادث اليومى (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة (لانا نقول ابداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذى ذكرتموه (لا يدفع النقض) لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة (فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحادث اليومى عندكم (فان قيل ذلك) اى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة) بتزايد

استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له (وما سوى العالم) اى ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث العالم عليها (قلنا لا نسلم ذلك) الذى ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهى) فيما لا يزال (الى ما هو شرط) اى الى تصور هو شرط (لحدوث العالم) الجسمانى فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال لكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها) الوجه (الثانى ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) على الآخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى فى ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه فى مثال طريقى الهارب من السبع وقدحى العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شئ آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها فى وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت فى مزال الاوهام فى امثال هذه المقامات • الشبهة (الرابعة صحة العالم) اى امكان وجوده (لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وانه يرفع الامان عن البديهيات) بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير البارى فيه) اى وكذا امكان تأثيره تعالى فى العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب ان يجزم بامكان وجود العالم فى الازل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا (نقول ترك الجود) الذى هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات فى كونه جوادا فوجب قدم جوده والا لزم تعطله (والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام (خطابى) لا يجدى نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كما فى الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه ازلى لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا ⁂ المقصد الثانى ⁂ فى صحة فناء العالم) بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) فى بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعده (لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما اذا جاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء اما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم) على ذلك (ما اشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودى او عدمى الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه تجده مع جوابه) المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادتهما ⁂ المقصد الثالث ⁂ الاجسام باقية خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن اصحابنا) اى ومن الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البداهة قال الآمدى نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال

ليس ذلك) اى جزمنا ببقائها ضرورة (الا لبقائها فى الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذ الاعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها (وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بانها لا تبقى) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته فى الاجسام دون الاعراض (قلنا) اى لانا نقول (لا نسلم ان ذلك) الجزم منا (ليس الا للبقاء فى الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضرورى) البديهى (لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اى لم يمكن ان يقال لموت حى او حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبيض) ونظائرها اى لم يمكن القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الاعراض) اى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل للمقام فى الاعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا) قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاؤها ضروريا) اوليا (التزم الكرامية انها لا تفنى) اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما (بان الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور) وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم فى الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله (ان يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة (او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية ⁂ المقصد الرابع ⁂ الجواهر يمتنع عليها التداخل) اى دخول بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية (اذ لو جاز ذلك) اى تداخل الجواهر (لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز ان يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله فى حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) ببداهته (يأباه) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل (واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو بحد الضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله ⁂ المقصد الخامس ⁂ وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد) كما مر آنفا (ولا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد فى آن واحد فى حيزين وهذا ضرورى) ايضا كالاول (وقال بعض الائمة فى اثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا (الجزم بان الجسم الحاصل فى هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل فى الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق

بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذى اورده فى اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة (تصور المطلوب فى الذهن) تصويرا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذى جعله دليلا (ليس باوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به *تنبيه* هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما فى حيز) واحد (ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما فى محل) واحد (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فمنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر وكانه راعى فى التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور فى الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحاق (وهو) بحث (لفظى عائد الى مجرد الاصطلاح) فى اطلاق الالفاظ (ولكل ان يصطلح فى لفظ الضدين على ما يشاء) من المعانى اذ لا حجر فى ذلك (واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه فى الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو ايضا) بحث (لفظى مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذ لا موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذى هو اعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة العنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول *المقصد السادس* الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون) من الاشاعرة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما فى الجسم (وجوزه بعض الدهرية فى الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية فى الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال (وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه) اى خلو الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقين (تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه فى غير الاكوان والبغدادية يجوزونه فى غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشاعرة (فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) باسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة) انما الموجود فى الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شئ من الاعراض وضده معا (وموافقة النظام فى ذلك) اى فى امتناع الخلو (لهم) اى للمتكلمين (امر ظاهر) يعنى انه وان خالفهم فى تماثل الاجسام لكنه يوافقهم فى امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه فى تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به (ومنهم من احتج عليه) اى على امتناع الخلو (بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) فى كل عرض مع ضده (وهذا الاحتجاج (لا تعميم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض و) قياس (ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعنى ان بعضهم حاول التعميم فى الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعرى وامتناع زوال العرض الابطريان ضده عند المعتزلى فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما (احتج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة (الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفى الاختيار * والجواب ان هذا لازم عليكم فى امتناع وجود العرض دون الجوهر

و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظرى بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فما هو عذركم فى صور الالزام فهو عذرنا فى محل النزاع) ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا بدل الثالث بما ذكره الآمدى من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه *الوجه (الثانى ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى فى العبد علما به والمعلومات) اى المفهومات التى يمكن ان يتعلق العلم بها (فى نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة وجود ما لا يتناهى (فان انتفى) والظاهر ان يقال فقد انتفى (عنه علوم غير متناهية وكان يجب) على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم) حينئذ (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (فى المقدورات ونحوها) كالمرادات (وانه محال) لما عرفت (والجواب ان المنتفى) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهى من المعلومات (وانه) اى ذلك التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتبارى (وهذا) الالزام الذى ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتبارى (ونحن لا نقول به) بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة (واجاب الاستاذ ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لا متماثلة (ان) اى بان (ضد العلوم المنتفية) التى لا تتناهى (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور (والزم) الاستاذ على اصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا فى محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر) فلا يجتمع علمان فى محل واحد اصلا (واجاب ابن فورك) فقال (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا) واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التى لا تتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدى وهذا اسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا) لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد فى كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا (واجاب القاضى) الباقلانى (بانه قد يكون انتفاء ما انتفى) عنه (من العلوم) التى لا تتناهى (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة فى مثل ذلك (كالموت والنوم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة *الوجه (الثالث الهواء و) كذا (الماء خال عن اللون) المخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون ما لكنه (لا يدرك لضعفه او التزم ان الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودى هو (ضد اللون) المطلق (لا عدمه * تنبيه منهم) اى من المتكلمين (من قال قبول الاعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيل لا للدوران كل) منهما (مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع فى شئ منهما *المقصد السابع الابعاد* الموجودة (متناهية) من جميع الجهات (سواء كانت) تلك الابعاد (فى ملاء) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية (او خلاء) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلاء والمراد ان تناهى الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوه *الاول لو وجد بعد غير متناه) ولو من جهة واحدة

(فلنا ان نفرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) فى وضعه الاول اى يكون بحيث لايلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهى بحركته مع ثبات احد طرفيه الذى فى جانب المبدأ (من الموازاة مائلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهى (فيسامته) اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعنى حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم (ضرورة والمسامتة) المذكورة (حادثة) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها اول) اذ كل حادث كذلك (وهى) اى مسامته اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لايتصور الا عليها (فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض) على الخط الذى فرض غير متناه (الا والمسامتة مع ما قبلها) اى فوقها من جانب لاتناهى الخط (قبل المسامتة معها) وذلك (لان المسامتة) مع اية نقطة تفرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فاحد الخطين هو هذا المتناهى مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد اتضاحه بان نفرض الخط المتناهى خارجا من مركز كرة موازيا للغير المتناهى ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين (وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بين اقليدس فى الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولاشك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لانهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية فى جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير (وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية) يعنى اذا فرض ان نقطة ما هى اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولاشك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفى حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلاشبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا * قال المصنف

﴿ تلخيصه ﴾

اى تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض) اى المفروض (المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هى اول نقط المسامتة) اذ مع ذلك الفرض اما ان تمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا تمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر الآخر (والقسمان باطلان) اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهى ما لايتناهى ايضا واما امتناع المسامتة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لايخفى ومنهم من فرض الخط المتناهى اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا فقال فلا بد من نقطة هى آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع امكان الفرض) اى لانسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا فى نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون البعد الغير المتناهى ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لا من البعد الذى لايتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعلم

بديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لاتناهى الابعاد فلو كان لاتناهيها ممكنا فى نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال والملازم علم ان المحال هو اللاتناهى وحده (واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه) بديهة (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة) وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير (وقد يقال عليه) ايضا (لانسلم لزوم نقطة هى اول نقط المسامتة اعنى ما ذكرتم فى بطلان التالى) اى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد فى الخط الذى لايتناهى نقطة هى اول نقط المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هى اول نقطها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها (والجواب) عن هذا (انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول) لكونها حادثة (وهو يكون بنقطة ضرورة) فالنقطة التى حدثت المسامتة معها فى ذلك الاول هى اول نقطها (ودليل امتناع اللازم) فى نفسه (لايدل على عدم ملازمته) لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لم تتم الاقيسة الاستثنائية التى استثنى فيها نقيض التالى واستدل عليه واليه اشار بقوله (ولا جاء فى كل قياس استثنائى يستثنى فيه نقيض التالى) وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهى من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقى ههنا بحث وهو انا لانسلم ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من اول نقطة فى الوهم لكن الخط الغير المتناهى لايتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهى وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة فى زمان سابق عليه وهذا اللازم لايستلزم ان يوجد هناك نقطة هى اول نقط المسامتة فى الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لابد لحدوثها من حركة واقعة فى زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اى لاتقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هى مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد ان يتعين لها ولمسافتها جزء اول فى الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى فى الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعنى مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة فى زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة الا وهى مسبوقة فى الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض فى الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هى اول نقط المسامتة اذ لابد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل فى زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هى باولى النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة فى الوهم عبارة عن تعينها فى الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه

(وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته
على عدم تناهي الابعاد بان يقال (ان اطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو
محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامتة مع النقطة التي
فوقه) خارج العالم (قبل المسامتة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط لاتتناهى وبعد
غير متناه يفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره (مما اورد له كيف والمسامتة مع نقطة لاوجود
لها لاتعقل) لانه لايمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لاخلاء موجودا هناك ولاملأ فكيف يتصور
ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحت) الذي لايساعده العقل (لاعبرة به) وتحقيقه ان اللازم
مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة
في الخارج دون الموهومة الصرفة * الوجه (الثاني وهو عكس الاول) في انه فرض فيه اولا المسامتة
والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (زيادة تقرير
وتحقيق (له) اى للوجه الاول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان لانهما مائلان
الى الموازاة فلابد في الموازاة) من (ان يتخلص احدهما عن الآخر ولايتصور ذلك الا بنقطة هي
نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناهيها على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر
ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه
ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر
فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا
فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد * الوجه (الثالث انا نفرض
من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما
ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك
ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون
الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا
(بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لايكون له
نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع
زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص
هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مأونات كثيرة يحتاج اليها
في السلمي الذي اورده في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل
على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لامن
جهة واحدة اذ لايمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز يجوز
اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي
الابعاد على الاطلاق * الوجه (الرابع) وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا
شافيا (نفرض ساقي مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) اى سواء كان الانفراج بقدر
الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص
كما اذا انعكس الحال بينهما (فللانفراج اليهما) اى الى الساقين (نسبة محفوظة بالغا ما بلغ) وذلك
لان الخطين مستقيمان فلا يتباعد ان الاعلى نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج
حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة
اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعني
العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا
الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما (فلو ذهبا) اى الساقان (الى غير
النهاية لكان ثمه بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبته الى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب

الى غير النهاية كنسبة المتناهي) وهو الانفراج الاول (الى المتناهي) وهو الانفراج بينهما حال
ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج
(هذا خلف) لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي
وغير المتناهي لايقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم
انحصار ما لايتناهى بين حاصرين * الوجه (الخامس انا نقسم) جسما على هيئة الدائرة ويمكن (ترسا
بستة اقسام) متساوية بان تقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط
المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم)
منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) باسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها
وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو) في عرضه (اما غير متناه فينحصر
ما لايتناهى بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل) متناه ايضا (لانه
ضعف المتناهي) الذي هو احد الاقسام (بمرات متناهية) هي الستة (وهذا) البرهان المسمى
بالترسي (كالتتمة والتوضيح للبرهان) الذي هو تلخيص (السلمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي
الاضلاع) لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما
بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة
اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة
من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما واذا كانت زوايا المثلث
متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك
البرهان الا ان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على
قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان تكون جميع
الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لاشبهة في امكان تقسيم محيطها
الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف
مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس
كما لايخفى راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهي الابعاد من جميع
الجهات (وطريقه) ههنا (ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا و) نفرض (من نقطة قبلها بمتناه
خطا آخر) الى غير النهاية ايضا (ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة) واستحالته ظاهرة
(او تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة في بطلان التسلسل ومرة
في تناهي القوى الجسمانية * الوجه (السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه
نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول هي اما المنتصف اولا
فان كانت المنتصف كان منها في الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل
منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر
ونمضي) في اتمام الدليل ولايذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة
الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر
(احتج الخصم) على عدم التناهي (بوجوه * الاول) ان (ما وراء العالم متميز فان ما يلي يمينه) اى يمين
العالم (غير ما يلي يساره ضرورة) الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي
القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك (والمتميز لايكون عدما محضا فهو اذن)
موجود و (بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيما وراء العالم
بحسب نفس الامر (وانا ذلك) التميز الذي ذكرتموه (وهم) محض لاعبرة به اصلا * (الثاني انه) اى ما وراء
العالم (متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجود و (كم والجواب ان
التقدر) الذي صورتموه (وهم) باطل لايلتفت اليه قطعا * (الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان

امكنه مديده فيما وراءه فثمه فضاء) موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف (متقدر ذاتيسم) منه (اصبعا اقل مما يسع اليد كلها اوان لم يمكنه) مديده فيه (فثمه جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقديرين فثمه بعد) اما مجردا ومادى (والجواب لانسلم انه اولم يمكنه مديده فيه فثمه جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مداليد فيه * الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان لم تمنع من وقوع جزئيات لاتتناهى الا انها (لاتقتضى الوجود) اى وجود شئ من الجزئيات (ولا التعدد) فى الجزئيات (ولا عدم التناهى) فيها بل يجوزان يكون الكلى ممتنع الوجود فلا يوجد شئ من افراده اوممتنع التعدد فلا تتعدد افراده اوممتنع اللاتناهى فى افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة

﴿ المقصد الثامن ﴾ جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك فى الاحكام واليه الاشارة فى الكلام المجيد * اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم * و (قال الحكماء لاعالم غير هذا العالم اعنى مايحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه * الاول لووجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد و) كان (المحدد فى جهة منه فتكون الجهة قد تحددت قبله) ايتصور وقوعه فيها (لابه) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا لم لا يجوز ان يكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تحدد لابهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا فى جهة منها (فان حصر الجهات) المتحددة (فى هاتين لم يقم عليه دليل * الثانى لووجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الابنقطة فلابد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لماليس بكرة لاتكون الامع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول (لانسلم ذلك لجواز ان يملأ هما) اى يملأ ما بينهما (مالئ * واوردناذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان) اى العالمان (تدويرين) مركوزين (فى ثخن كرة) عظيمة يساوى ثخنها قطريهما او يزيد عليهما (وربما تتضمن) تلك الكرة (الوفا من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدد بما فيها) من الافلاك والعناصر (ولا استبعاد) فى ذلك (فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها) من الافلاك الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) فى الحقيقة (او مخالفة له) فيها * (الثالث لووجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلا (حيزان طبيعيان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوى عناصرهما وكائناتهما) المركبة منهما (صورة) اى لانسلم تساويهما فى الصورة النوعية وان كانت متشاركة فى الآثار والصفات كاشتراك ناريهما فى الاحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك فى الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف فى الهيولى الداخلة فى حقيقتهما (وان سلمنا) التماثل ايضا (فلم لا يجوز ان يكون وجوده فى احدهما) اى حصوله فى احد الحيزين (غير طبيعى) ولانسلم ان القسر لا يكون دائما

﴿ المرصد الثالث فى) مباحث (النفس ﴾

المجردة واحكامها * شرع فى بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) اربعة ﴿ الاول ﴾ فى النفوس الفلكية وهى مجردة) عن المادة وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركاتها ارادية (فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية) لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والاولان باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلان الحركة

الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك) التحرك الدورى (مقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشئ الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بديهة وورد عليه بانه ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم فى مباحث الاعتمادات ماهو بمعناه اعنى (ان عديم الميل الطبيعى لايتحرك) قسرا (وههنا لاطبع فلا قسر وايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها) فى الجهة والسرعة والبطء وتوافقها فى المناطق والاقطاب اذلا يتصور هناك قسرا لامن بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة (واما الثانى) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان اراداتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية (والا لامتنع دوامها) اى دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) اى ازلا وابدا (لا يختلف ولا يتغير) لافى الجهة ولافى السرعة الاترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع (فهى) اى اراداتها التى تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن ناشئة عن تعقل كلى) يندرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتى فى النفوس الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل ان يقال (لانسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك (كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب) فى الحركة الطبيعية (نفس الحركة لاحصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هى التأدى الى شئ آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر فى آنين فى مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) اى سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لانسلم انها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع) اى ماليس فيه ميل طبيعى لايقبل حركة قسرية (ممنوع وقدمر مافى دليله) من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لايكون لها ميل طبيعى مخالف لهذه الحركة ولانسلم ايضا ان القاسر هناك منحصر فى الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها فى بعض تكون حركة عرضية لاقسرية (سلمناه لكن لانسلم ان التخيل لاينتظم) على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا (ولم لا يجوز ان يكون تخيله) اى تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التى لاتتناهى قلنا قدمر ايضا مافيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة فى الاجسام الفلكية (سلمناه لكن لانسلم ان محل التعقل مجرد و) ماسيأتى من برهانه (سنتكلم عليه) هناك (تفريعان) على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة ﴿ الاول لها مع القوة العقلية) التى نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا (قوى جسمانية هى) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلى لايصلح لذلك) اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد فى وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لايتصور الامن قوة جسمانية وهذه القوى فى الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية فى جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثانى ليس للافلاك حس) من الحواس الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة

من الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لاتقبل ذلك) لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذلانسلم ان هذه القوى انما خلقت لماذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالا للجسم ولانسلم ايضا انحصار النفع والدفع فى حفظ الصورة عن الفساد وان سلم فلانسلم ان صورة الفلك لاتقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفى الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب فى الحواس الباطنة حيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لايوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انالانسلم الانحصار فائدتها فى حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذيجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلانسلم انه لامعطل فى الوجود ❊ المقصد الثانى ❊ فى ان النفوس الانسانية مجردة) اى (ليست) قوة (جسمانية) حالة فى المادة (ولاجسما) بل هى لامكانية لاتقبل اشارة حسية (وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية اوالحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على مامر من نفى المجردات على الاطلاق) عقولا كانت اونفوسا (احتجوا) اى المثبتون لتجريدها (بوجوه) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذى لاجزءله بالفعل (فتكون مجردة اماالاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اى معنى مامن المعانى (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) اى ثبت المطلوب اعنى تعقلها للبسيط (والاكانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهيه كانت اوغيرمتناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها (وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه) بالضرورة لايقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه مالايستلزم تعقل شئ من اجزائه لانا نقول كلامنا فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واما الثانى) وهو انها اذاتعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لوكان جسما اوجسمانيا) اى لوكان ذاوضع اصالة اوتبعا (لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال فى احد جزئيه غير الحال فى الجزء الآخر وانه) اى انقسام الحال الذى هو العلم (ينافى البساطة) فى المعلوم اذيجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى اتصف به العالم لاامر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم بحصول صورة المعلوم (فمحل) اى فالنفس حينئذ محل (لصورة البسيط) الذى تعقلته لالذات البسيط (ولايلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لاتكون صورة البسيط (بسيطة) الاترى الى ماقالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجى صورتان عقليتان اواكثر كمامر فى مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة (فلانسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناءعلى نفى الجزء الذى لايتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز ان تكون النفس جوهرا فردا كماقال به بعض (وان سلم) ان كل ذى وضع منقسم (فلانسلم ان الحال فى المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات مع انه لاينقسم فى العمق وكالخط الحال فى السطح مع عدم انقسامه فى العرض وكالنقطة الحالة فى الخط مع انها لاتنقسم اصلا وبالجملة انمايلزم انقسام الحال اذاكان الحلول سريانيا وهو فيمانحن بصدده غيرمسلم (وان سلم انه) اى الحال فى المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لابالفعل وانه لاينافى البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى مالايتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذليس فيه مفاصل محققة فليس فيه انقسام فعلى ولامنافاة بين الانقسام وعدمه من جهتى القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان (الثانى) من الوجوه الخمسة (انها) اى النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه

بسيط لمامر) فى مباحثه من ان اجزاءه وجودات اوعدمات الى آخر الكلام (والجواب ماتقدم) من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة فى الوجه الاول الذى هو اعم منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة اماالاول فظاهر) لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلابدلها من تعقلها (واماالثانى فلان) النفس اذاكانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا فى ذى وضع ولاشك ان (الحال فى ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحله (فلايكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لايكون مطابقا الالماله ذلك المقدار والوضع) فلايكون حينئذ كليا هذاخلف لان المقدر خلافه (والجواب يعرف ممامر) اذلانسلم ان عاقل الكلى محل له لابتنائه على الوجود الذهنى وايضا الحال فيماله مقدار وشكل ووضع معين لايلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لايكون الحلول سريانيا (و) يرد ههنامنع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشبح لماله الشبح فى الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء فى الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هوان الصورة اذا جردت عماعرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الاترى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذتحكم بينهمابالتضاد (فلوكان مدركها (جسما اوجسمانيالزم اجتماع السواد والبياض مثلا فى جسم واحد وانه محال) بديهة (الجواب ان صورتى الضدين لاتضاد بينهما لانهما يخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (واولا ذلك لماجاز قيامهما بالمجرد) ايضا لان الضدين لايجتمعان فى محل واحد ماديا كان اومجردا (وان سلمنا) تضاد صورتى الضدين (فلم لايجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معا غير الجزء الذى قام به الاخرى فلايلزم اجتماع المتضادين فى محل واحد (الخامس) منها ان نبطل كونها جسما بمامر ثم نقول (لوكان العاقل منها جسمانيا) حالا فى جميع البدن اوفى بعضه (لعقل محله دائما اولم يعقله دائما والتالى باطل اماالملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما) يعنى ان الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلوكفى ذلك فى تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما (والااحتاج تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضى اجتماع المثلين) لان الصورتين متماثلتان فى الماهية (فلايحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالى فبالوجدان اذما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزاء البدن (الاونعقله تارة ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) بمنع ماذكر فى بيانها (لجواز ان لايكفى فى تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولايحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا (سلمناه لكن لانسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانمايلزم ذلك ان لوتماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهوممنوع) سلمنا تماثلهما لكن لااجتماع بينهما فى محل واحد لان احداهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها ❊ خاتمة ❊ فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التى يشير اليها كل احد بقوله انا (وهى) كثيرة لكن المشهور منها (تسعة الاول لابن الراوندى انه جزء لايتجزى فى القلب لدليل عدم الانقسام مع نفى المجردات) يعنى انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لمامر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا هو فى القلب لانه الذى ينسب اليه العلم (الثانى للنظام انه اجزاء) هى اجسام (لطيفة سارية فى البدن) سريان ماء الورد فى الورد (باقية من اول العمر الى آخره لايتطرق اليها تحلل وتبدل) حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض مافيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتحلل والمتبدل من البدن (فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذكل احد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولاشك ان المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب الرابع انه ثلاث قوى احديها

فى القلب وهى الحيوانية والثانية فى الكبد وهى النباتية والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة (المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعى الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه (واعلم ان شيئا من ذلك) الذى رويناه (لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل) عليه ﴿المقصد الثالث﴾ فى ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا فى انها هل تحدث مع) حدوث (البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد) بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام وغاية هذه الادلة الظن) دون اليقين الذى هو المطلوب (اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فتعارضه الآية وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتقاومان (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا فى حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن) متعددة (متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها) وتعينها (اما بذواتها او لا بذواتها فان كان بذواتها) او بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا منحصرا فى الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ او لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ) اى انتقالها من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيد هى بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا فى صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة (وان لم تبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار) وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضا فقد عدمت) بذلك التجزى والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التى يستلزمها الحدوث (اعم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته (الثانى او لم تكن) الناطقة (ازلية لم تكن ابدية) ايضا والتالى باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو فى حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا (الثالث يلزم عدم تناهى الابدان) والصواب عدم تناهى النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التى هى شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى لا تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة فى لاتناهى الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتب) الطبيعى او الوضعى (كما مر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لاتناهيها ﴿تنبيه﴾ قال ارسطو كل حادث لابد له) من استناده الى المبدأ القديم الواجب (من شرط

حادث) فقوله (دفعا للدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر فى الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (فلحدوث النفس) من المبدأ الفيض (شرط وهو حدوث البدن) لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى) حدثت الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كملا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا) الذى ذكره ارسطو فى حدوث النفس وبطلان التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال فى ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها فى البدن الآخر او ان استعداد الابدان للنفوس وتكونها) اى وحدوث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق وباء) اى فساد هواء (او جائحة) اى حادثة مستأصلة كالطوفان (او قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث فى ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من انه وقع حرب فى ارض يونان فقتل فى يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث فى ذلك اليوم ابدان بهذا العدد فى جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به (وليس شئ منهما) والاظهر منهما اى من هذين الطريقين الآخرين (يصلح للتعويل) اذ لا نسلم لزوم التذكر لاحوالها فى البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال انى لاتذكر كونى فى صورة الجمل ولا نسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة فى البحور والبرارى لا يساوى عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذى ابطل به التناسخ (اعتراضات تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب) مثل ان يقال لا نسلم ان كل حادث لابد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لا نسلم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمى فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدى نفعا ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم فى بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن ﴿المقصد الرابع﴾ تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقا فى غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التى يحتاج اليها فى افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة ولا تكره مفارقته وذلك (لتوقف كمالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها فى مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا

كالابصار مثلا التفت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال فى سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق فى القوة بل اقوى منه بكثير (و) انما تتعلق من البدن (اولا بالروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها عما يلى جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيده) اى تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسرى) الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا

﴿ المرصد الرابع فى العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزأ منه بل هو جوهر مجرد فى ذاته مستغن فى فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول فى اثباته ﴾ قال الحكماء اول ماخلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ماخلق الله القلم واول ماخلق الله نورى ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه فى افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل (بوجهين * الاول الله تعالى واحد) حقيقى لاتكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك) الصادر عنه (جسما لتركبه) فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر فى المرتبة الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا) يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول (احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذى هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذى هو آلتها (فيمتنع ان يكون سببا لما بعده) ويجب ذلك فيما صدر اولا (فتعين ان يكون الصادر الاول (هو العقل * بتخيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لاوجد جزئيه) لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين فى مرتبة واحدة (ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالتجربة) فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضئ الا ما يقابلها (فلو) اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو (افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصورة وانه محال) لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتدا فى الجهات (ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر (ولا عرضا

لتأخره عنه) فى الوجود (فهو) اى الموجد للجسم (العقل * الاعتراض بناء على) تسليم (ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (و بواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية فى مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية فى وجودها متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على) الوجه (الثانى فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده اولا ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بان يوجد احد جزئيه ابتداء و بتوسطه الجزء الآخر (كما مر) فى الاعتراض على الوجه الاول ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده) يصدر (عقل و باعتبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس و باعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثانى عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر (و يسمى العقل الفعال) المؤثر فى هيولى العالم السفلى (المفيض للصور) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها * الاعتراض) ان يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلابد لها من مصادر) متعددة (والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حينئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزأ لمصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بانها ليست جزأ من المؤثر بل هى شرط للتأثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان تكون بجنسها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذى بنوا عليه كلامهم فى ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى) لا يلتفت اليه فى المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع مافيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى (الى جهة واحدة) فى العقل الثانى كما زعموه (مشكل) جدا (وكذلك اسناد الصور والاعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها) الفائتة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا (و بالجملة فلا يخفى) على الفطن المصنف (ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى) وفى الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا فى العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر فى متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى احكام العقول وهى سبعة * الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعى مادة * الثانى ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى) فلا يتصور الا فى المركب المشتمل على جهتى قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر فى شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم * الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها

اى مايمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائما (ومالبس حاصلالها فهو غيرممكن لما علمت ان الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلايتصور الافى مادى هوتحت الزمان) والعقول مجردة غيرزمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذالتعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشى الغريبة (عند الشئ) المجرد القائم بذاته (ولاشك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغيرالمغايرة) والتغاير الاعتبارى كاف فى تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس) فان الاحساس انمايكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لابحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات (اذكل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لاتحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو فى حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل مايمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ) نعلم بالضرورة انه (لاتضاد فى التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل مايعقل فانه لاينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعى تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره فى الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) اى المجرد (الماهية المجردة) اى الماهية الكلية التى (للغير فى العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول فى العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين فى العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد فى العقل (فيمكن ايضا ان يقارنها) اى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) اى سواء كان المجرد موجودا فى العقل اوفى الخارج (اذكونها) اى حصول ماهية المجرد (فى العقل ليس شرطا للمقارنة) المطلقة وصحتها (لانه لوكان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اى مقارنة المجرد (للعقل) التى هى اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اى بكون ماهية المجرد (فى العقل) لان الاخص لابد ان يكون مشروطا بماشرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد فى العقل هو عين مقارنته له المشروطة به) واذا لم يكن كون المجرد فى العقل شرطا للمقارنة بينه و بين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج (واذا جاز مقارنة) الماهية الكلية (المجردة) التى للغير (اياها) يعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة فى الخارج (امكن تعقلها) اى تعقل الماهية الكلية (له) اى للمجرد اذلامعنى لتعقله للماهية الكلية الامقارنة تلك الماهية له فى وجوده الخارجى (وكل ماهو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل مايغايره) من الكليات (بالفعل وهو المطلوب) ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذلامانع فيه من تعقله وكل مايصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد ممايغايره من المفهومات وكل ماامكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته فى العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد فى العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلوتوقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذالم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد فى العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا فى الخارج ولايتصور ذلك الابحصول الغير فى المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لانسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى) تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لايمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها غير معقولة لنا فان اين الجزم بامكان تعقلها ولانسلم ان المجرد فى صيرورته معقولا لايحتاج الى عمل يعمل به انمايصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل فى المادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلانسلم ان كل مايمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتنافى

بين التعقلات (لايعم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قديكون مما لايجوز تعقله) كما اشرنا اليه (وان سلم فلانسلم انه) اى تعقله مع الغير (يقتضى مقارنة الماهية المجردة) التى لذلك الغير (للعقل) اى للمجرد المعقول (وانمايصح) ذلك (لوكان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل) حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم (وان سلمنا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهما فى الوجود الذهنى (فلانسلم انه يلزم من جواز المقارنة) بينهما فى العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرد (للغير مطلقا) قوله والالكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل) ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لوكانت المقارنتان) اى مقارنة احد المعقولين للآخر فى العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد فى العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور (وهو) اى كونهما مثلين (ممنوع فان حصول الشيئين) كالمجرد وماهية الغير (فى ثالث) هو العقل (مخالف لحصول احدهما) اى احد الشيئين كالمجرد (فى الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين فى محل للحال الآخر والثانى مقارنة الحال لمحله فاين احدهما من الآخر فلايلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد فى العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل الاشتراط الشئ بنفسه لايقال قدلزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما فى العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد فى العقل والادار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل مايطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه فى العقل حتى يتم ماذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونها فى العقل حتى اذا وجد المجرد فى الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلايصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد فى الوجود الخارجى (فلايلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقارنة له (وانمايلزم هذا لوكان هو) اى المجرد (قابلا للتعقل) اى لكونه عاقلا وهو ممنوع (لايقال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا (لانا نمنعه) اى نمنع اتحادهما (لجواز ان يكون التعقل (امرا مغايرا) للمقارنة (مشروطا بها) وليس يلزم من امكان الشرط فى موضع امكان المشروط فيه (السابع انها لاتعقل الجزئيات من حيث هى جزئية (لانها تحتاج الى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولانها) اى الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيرا فلايثبت لما لايجوز عليه التغير (والاعتراض عليه ستعرفه فى بحث صفات البارى) سبحانه (فى مسئلة العلم) فان علمه تعالى محيط بها من غيران يكون هناك آلة جسمانية اوتغير فى ذاته اوصفاته الحقيقية ❊ (خاتمة) ❊ لمباحث العقول (فى الجن والشياطين) فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهى عند المليين اجسام تتشكل باى شكل شاءت) وتقدر على ان تتولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا فى اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس (ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون) اجساما (لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لاتقدر) هى (على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ماتعتقدونه واما الثانى فلانه يوجب ان ترى ولوجوزنا اجساما كثيفة لانراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال و بلاد لانراها و بوقات وطبول لانسمعها وهو سفسطة) محضة (والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية) اى عدم اللون (فلايلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف) الذى لالون له (على الافعال الشاقة ولاينفعل بسرعة ومع ذلك فلانراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولايلزم عدم قوتها) على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء) متصغرة (ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعانى (فنختار انها غير لطيفة ولايلزم رؤيتها كالسماء) الاانه يشكل سهولة تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها) ورقتها (قوة عظيمة فان القوة

لاتتعلق بالقوام) فى الرقة والغلظ ولابالجثة فى الصغر والكبر (الاترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه مالايمكن ان يسند الى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام) والجثة (كما فى الاسد مع الحمار قال قوم هى النفوس الارضية) فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهى النفس الارضية اى السفلية (وهى مختلفة فمنها الملائكة الارضية) واليها اشار عليه السلام بقوله اتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع فى بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربون وروايته غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون فى انوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لايتفرغون معه لشئ اصلا لالتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها (ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك (لايعلمها الاهو وقال قوم هى النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الابدان (تتعلق بالخيرة) من المقارنة لها نوعا من التعلق (وتعاونها على الخير والسداد (وهى الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهى الشياطين والله اعلم بحقائق الامور

الموقف الخامس فى الالهيات

التى هى المقصد الاعلى فى هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لاخمسة كما وقع فى بعض النسخ (المرصد الاول فى الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول فى اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة ﴿ المسلك الاول للمتكلمين ﴾ قد علمت ان العالم اما جوهر اوعرض وقد يستدل) على اثبات الصانع (بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه) بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا اوشطرا (فهذه وجوه اربعة * الاول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال * لا احب الآفلين (وهو ان العالم) الجوهرى اى المتحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج فى ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف فى الامور العامة (الثانى) الاستدلال (بامكانها وهو ان العالم) الجوهرى (ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) ان كان جسما وجوهرا فردا والواجب لاتركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة * الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما فى الانفس (مثل مانشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لابد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لامن فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لاشعور له لانها افعال يعجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال * ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى * اى اعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو ان الاجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ماعرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلابد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم

﴿ الجزء الثانى ﴾

* بسم الله الرحمن الرحيم *

وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين * رب تمم بالخير واعصمنا من الزيغ والزلل * والخطأ والخطل * واجعله خالصا لك

قوله المرصد الاول فى الذات) اى فى بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب فى افراز المقاصد المذكورة فى هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر لان اثبات الوجود اهم مع ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف فى الخارج بالصفات السلبية اذا اخذت على وجه العدول لا سالبة المحمول واما المقصد الثانى فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود اشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثانى بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعتنى بشأنه وانما هو اشارة الى ما فصل فى الامور العامة

قوله اما بامكانه او بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق منه تعرض لقول بعضهم بان علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا اوشطرا وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده ٢

اما الدور اوالتسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر) فى مرصد العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثانى وهو المطلوب) ولايذهب عليك ان ماذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلابد لهما من صانع ولايكون حادثا والااحتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور اوالتسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب ﴿ المسلك الثانى ﴾ للحكماء وهو ان) فى الواقع (موجودا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبا فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولابد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفى هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى ﴿ المسلك الثالث ﴾ لبعض المتأخرين) يعنى صاحب التلويحات وهو انه لاشك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج (وهى لاتكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول و يمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولاجميع اجزائه لانه عينه (ولاتكون) ايضا (جزءه) اى بعض اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلولم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلاتكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم ان يكون) الجزء الذى هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) ايضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولاامرا داخلا فيه (فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولابد ان يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء فتنتهى به السلسلة (واعترض عليه بوجوه * الاول المجموع يشعر بالتناهى) لان مالايتناهى ليس له كل ولامجموع ولاجملة بل ذلك انما يتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب (فاثباته به) اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) اى بالمجموع وما يرادفه فى هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لايخرج عنها شئ منها وذلك متصور فى غير المتناهى) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لايتناهى مفصلا و يطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وماجزؤه اعتبارى لايكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولاحاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما فى مجموع العشرة) ولاشك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (التامة فلم لايجوز ان تكون نفسه فوالك العلة متقدمة قلنا لانسلم ذلك فى) العلة (التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولايلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اى بالعلة (الفاعل) وحده (فلم لايجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لايجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن لابد ان يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى انه لايستند شئ منها بالمفعولية الا اليه اوالى ماصدر عنه (والا وقع بعض

٢ فقوله بناء متعلق لمجموع قوله اما بامكانه او بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد فى المحصل لكان اظهر

قوله حيث قال لا احب الآفلين) اى لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الافول حادث بحدوث عارضه الدال على حدوثه اعنى الافول وماهو حادث فله محدث غيره فلايكون مبدأ لجميع الحوادث فلايكون صانعا للعالم ولايكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعنى الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله عليه السلام لا احب الآفلين نفى لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط مايقال من ان اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الآفل ربا لاثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضى المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضى امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه الحدوث والا فالتجاوز منه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر فى الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لايتحقق بدون تلك الملاحظة بقى ههنا شئ وهو ان ادلة استلزام حدوث الحال بحدوث المحل مما لايكاد يصح كما سيجئ فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كون الافول امرا موجودا مما يمكن ان يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا مما لاخفاء فيه لكن محل المتجدد لايلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسى فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه ان معروضه لايصلح للالوهية

قوله اى المتحيز بالذات) فسر العالم الجوهرى به لان المجردات غير ثابتة عندنا

قوله بناء رفيعا) التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهرى المشتمل على النظام الاحسن فان فى هذا رفعة شان كما ان فى ذلك رفعة محسوسة ٢

اجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) اى عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التى هى المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لاشك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذى هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه (وايضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (للزم فى مركب فى اجزائه ترتب زمانى) كالسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقض (انا قيدناه) اى الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقض) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة (وعن الثانى) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لا يمتنع) انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعنى العلة التامة على انا نقول (كيف) يتجه علينا ماذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء منه (ان علته) اى علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل و بذلك) الذى ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو محال او ما هو داخل فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهى الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علته اولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك ان تمسك فى ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ماذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ماذكرتموه

﴿المسلك الرابع﴾ وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة) اى او لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات فى الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) اى المجموع بحيث لا يشذ عنه شئ من اجزائه الممكنة (الى موجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) فى الايجاد بان لا يستند وجود شئ من اجزائه الا اليه اولى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هى منه ايضا (يكون ارتفاع الكل مرة) اى بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده) اى وجود ذلك الموجد المستقل (اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولاشك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء و بعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الشئ (الذى اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اى عدم اى واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده فى حد ذاته اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات فى الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا كأنه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود فى الممكنات و يلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون

٢ قوله بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها) الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ الحاصل به من حيث هو كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قديما ضرورى فان قلت ماذكروه تمثيل يفيد الظن والمسئلة من المطالب العقلية التى يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية فى التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لا نم ان الواحد منا محدث لافعاله ودعوى الضرورة لا تسمع ههنا قطعا وان ارادوا بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع عليه ايضا فلعل افعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بنى هذا على مجرد ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس

قوله وكل ممكن يحتاج الخ) فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام فى الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام فى الاستدلال بالحدوث وحده فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة

قوله والواجب لا تركيب فيه) اى ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب فى الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهرى مركب وكثير ولا شئ من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهرى ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر

قوله وكل ممكن فله علة) اى لامكانه وحدوثه اللازم له فى ما سوى الصفات فان قلت الثابت بهذا البرهان ان له علة لا ان له علة موجودة وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هى لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا بان الماهية الواجبة علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره ٢

محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها ﴿ المسلك الخامس ﴾ وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) اى ممكن وحينئذ (فيلزم ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب والممكن (اما الاول) وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولاشك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) اى بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنعا لا بالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثانى) وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع فى الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لا سترة به ﴿المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء﴾ وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها ﴿ وقد ذكر ههنا ﴾ اى فى مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) اوردها الامام الرازى فى كتبه واجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفى كل مسئلة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين او فى دليلهما ان امكن) ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) اى من تلك الشبه مع اجوبتها (عدة) لتطلع بها على احوال نظائرها ﴿الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها) اذ لا مجال لكونه جزأ منها (والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا كان وجوده معلول ماهيته) لامتناع كونه معلولا لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) اى على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ويمنع الاشتراك) فى الوجود الذى هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون فى الاعيان) اعنى مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (واما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص او وجوده غيره) اى زائد عليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم • الثانية) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجود الكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثانى باطل والا لزم قدم الحادث اليومى او التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقدمر ضعف دلائله • الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير فيه) اى فى ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثانى باطل لانا نعلم) بالبديهة (ان هذه الافعال المتقنة) المشاهدة فى الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم فى العلم انما هو (فى الاضافات لا فى الذات) اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة

٢ قوله مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة الخ) المشاهدة كناية عن العلم اليقينى والنطفة فى الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة اى ماء قليل عذب والمراد ههنا المنى والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم فى قوله لحما ودما اللحم الذى كسى به العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين * ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه

قوله من مؤثر لا شعور له) يعنى القوة المولدة المركوزة فى النطفة كما يدعيه قوم تاهوا فى الظلمات واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتبارى متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله اعلم

قوله مقيسة الى محالها) لاشك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض فى انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض فى نفسه وجوده فى محله لم يخل الاستدلال بامكان وجوده فى نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه

قوله ان الاجسام متماثلة) فلا يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجى

قوله فتعين الثانى وهو المطلوب) اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجود اما ان الاشياء باسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها فى بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور فى غير هذا الموضع

قوله ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده) فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثرا لحدوثه لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكروه قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان ٢

واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا فى امور اعتبارية لا فى صفات حقيقية (وانه جائز) فى الواجب (كما سيأتى ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التى طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تبحرا فى العلوم) وتوسعا فى التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (ان توفر من امثاله الاباعر) جمع بعير ﴿خاتمة﴾ للمقصد الاول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها) قال الامام الرازى فى الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا فى ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان العدم نفى محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله (والمتكلمون انما احتجوا) بوجوه اخر (عليه) اى على كون الصانع ازليا ابديا (قبل اثبات ذلك) اى قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غنى فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه ﴿المقصد الثانى﴾ فى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات) اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزه عن المثل) المشارك فى تمام الماهية (والند) الذى هو المثل المساوى (تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) فى الذاتية والحقيقة (وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابى على الجبائى (و) اما (عند ابى هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى * ليس كمثله شئ * لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى اخص صفات النفس دون المشاركة فى الذات والحقيقة فان قيل المذكور فى الموقف الثانى الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) فى اثبات المذهب الحق انه تعالى (لو شاركه غيره فى الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية) فان المتشاركين فى تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لاشك ان (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) فى هوية كل منهما (وهو ينافى الوجوب الذاتى كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر فى) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به) اى بالذات (مع التردد فى الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر فى الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلى فلولا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه (وانه) اى مفهوم الذات على الوجهين امر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على ما آل قولهم الى

٢ الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان كون عدم القائم بغيره مدبر اللعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتى فالرجوع بالاخرة الى الامكان وحده حينئذ ايضا فليتأمل

قوله والمشهور ان المتكلمين) اى ليس فى كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور اعنى مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر

قوله ولا يكون حادثا والا احتاج الخ) فى هذا التقرير نوع ركاكة لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما احد المحالين واما المطلوب ولا شك ان لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالاظهر ان نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب او نقول وذلك الصانع اما حادث او قديم والاول باطل للزوم الدور او التسلسل والثانى هو المطلوب

قوله المسلك الثانى للحكماء) غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر

قوله لمؤنات كثيرة) فى لفظ كثيرة اشعار بان فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر

قوله وان تسلسلت الخ) لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة كما سبق

قوله لاحتياجه الى اجزائه) ولان كل جزء منه ممكن

قوله لا نكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه) اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل ٢

ان الاشياء متساوية فى تمام الماهية مع اختلافها فى اللوازم وهو غير معقول وما آل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) اعنى (الذى يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت فى غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة اعنى اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) فى مواضع عديدة (فاذا تنبهت له) اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله (كنت ذا قلب شحان) اى يقظان غيور على حرمه التى هى بنات فكره (انحلت عليك) تلك الشبه (وقدرت على (ان تغالط) غيرك (وامتنت) من (ان تغالط) انت (منها) اى من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود) لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به (والنزاع) انما وقع (فيه) لا فى مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية) كما فى الواجب مثلا (وبالعكس) اى نعقل الماهية دون الوجود كما فى المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (قلنا فيه ما تقدم) من ان الزائد مفهومه لا حقيقته (ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة فى مباحث الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولا شبهة فى استحالته (قلنا يكون ما صدقا) اى ما صدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحدا واما المفهوم فلا) يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة (وامثال ذلك اكثر من ان تحصى) فانكشف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها ﴿تنبيه﴾ نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك) وفى هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظاهر) اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته واما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهيته او ليس بزائد ﴿المقصد الثالث﴾ فى ان وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وابى الحسين والحكماء (او زائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم فى الامور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للاعادة

﴿ المرصد الثانى فى تنزيهه ﴾

وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة ﴿المقصد الاول﴾ انه تعالى ليس فى جهة) من الجهات (ولا فى مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) ابو عبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها) وهو ان يكون بحيث

٢ بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل مخصوص فى العلية للمجموع ونظيره ما قيل فى امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة علية جميع اجزاء الشئ له فى الخارج كصحة علميته له فى الذهن ويكون الحكم بالنفس فى كلا الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك

قوله فيلزم ان يكون الجزء الذى الخ) وايضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى

قوله وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لا يقال تناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فى نفسه وثبوت الواجب فى نفسه لا يتوقف على التناهى وما يدل عليه وان كان يستلزمه بل اثباته يتوقف عليه حينئذ فلا مصادرة كما فى الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهى الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله ولا بد ان يستند الخ فاثباته بما يدل على التناهى يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثانى واذا استعين فى الحكم بالتناهى والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان

قوله انما الممتنع ان يتصور الخ) هذا الحصر اضافى لا حقيقى فان ضبط غير المتناهى بالحد واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ اجزاؤه مفصلا كما اشار اليه فى بحث العلم

قوله موجود ههنا) انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما اجزاؤه معدوم

قوله وان اردت بهما الفاعل) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام فى العلة الموجدة وهى منحصرة فى العلة التامة والفاعل ٢

بشار اليه انه ههنا او هناك قال (وهو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد) تحت الراكب الثقيل (و) قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر و كهمس واحمد الهجيمى ان المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه فى الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه فى الجهة (ككون الاجسام فى الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظى متوقف على ورود الشرع به (لنا) فى اثبات هذا المطلوب (وجوه * الاول لو كان) الرب تعالى (فى مكان) اوجهة (لزم قدم المكان) اوالجهة (وقد برهنا ان لاقديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق) من المتخاصمين (الثانى المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان و كلاهما باطل (الثالث لو كان فى مكان فاما) ان يكون (فى بعض الاحياز او فى جميعها و كلاهما باطل اما الاول فلتساوى الاحياز) فى انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) اى نسبة ذات الواجب (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح) ان لم يكن هناك مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اى احتياج الواجب (فى تحيزه الذى لاتنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجى (واما الثانى) وهو ان يكون فى جميع الاحياز (فلانه يلزم تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (وانه) اى تداخل المتحيزين مطلقا (محال بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثانى (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا * الرابع لو كان) متحيزا لكان (جوهرا) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا (فاما ان لاينقسم) اصلا (او ينقسم و كلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزألايتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثانى فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه) اى التركيب (ينافى الوجوب الذاتى وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب ور بما يقال) فى ابطال الثانى (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء) كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ماذكر من المحذور (ور بما يقال) فى نفى المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات) فى الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم الاجسام اوحدوثه) لان المتماثلات تتوافق فى الاحكام (وهو) اى هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات (ور بما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز ولابد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) فى ذاته (وقد علمت) فى صدر الكتاب (مافيه) وهو ان الاشتراك والتساوى فى العوارض لايستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة (الاول ضرورة العقل) اى بديهته (تجزم بان كل موجود فهو متحيز اوحال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة اوتبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس (ور بما يستعان فى تصوره) اى تصور موجود لاحيز له اصلا (بالانسان الكلى)المشترك بين افراده (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا اوحالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينهما واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لايختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين و يد و ظهر و بطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولاشك فى انه

٢ **قوله** ولم لايجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة) فان قلت الكلام فى السلسلة التى كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل علة لكل جزئه مستندا بجواز حصول بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام اونقول معناه بلا علة مفروضة وهى علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله او بعلة اخرى و يكون لفظ او للتخيير فى التعبير ومثله شايع فى المفتاح وان كان لايخلو عن نوع تكلف

قوله على معنى انه لايستند شىء منها بالمفعولية الااليه اوالى ماصدر عنه) قد اشرنا فى مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لابد له من فاعل مستقل على معنى ان لايكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال بالمعنى الذى اشار اليه الشارح فهو انما يجب فى مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض واما فى الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها الى بعض على ماهو المفروض فى السلسلة التى كلامنا فيها فلزومه ممنوع فالواجب حينئذ ان يكون موجد الكل موجدا لكل جزء منه اما بنفسه او بجزئه ولامحذور حينئذ فى كون ماقبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لماقبلها بمرتبة وهلم جرا فليتأمل

قوله فان قيل هذا منقوض الخ) اى قولهم علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا لكل فاعل من اجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح فى الجواب السابق بقوله وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكأن قول الشارح فى اثناء جوابه كما مر آنفا يومى اليه وقد يقال النقض لقولهم علة الجملة لايكون جزؤها قيل لاجهة للنقضين لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لماسواه من الممكنات ولوسلم علته الكل بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلانقض ايضا اذحينئذ يكون علة للكل جزأ منه فلم يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولايخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلاوجه لمنعه بعد الاعتراف باللزوم على ماطبقوا عليه نعم ٢

من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولاشبهة ان هذا الانسان الكلى مأخوذة كذلك وانما قال ور بما يستعان فى تصوره ولم يقل ور بما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى ووجود العلم به فى الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف * الثانى كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو) اى الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول) اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لاتقبل فى غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه امادا خل العالم اوخارج العالم اولاداخله ولاخارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بداهة العقل (والاولان فيهما المطلوب) وهو انه متحيز وفى جهة (والجواب انه لاداخل ولاخارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو) اى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين (فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولايلزم منه كونه متحيزا تبعا(وقد يقال فى تقريره) اى تقرير الوجه الرابع (اجمعنا) على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التحيز تبعا)فيكون هو متحيزا اصالة و يجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ء امنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين اوادنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا فى كل ليلة وفى رواية فى كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير)المذكوران (يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لاتعارض اليقينيات) الدالة على نفى المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا و يفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن فى السماء اى حكمه اوسلطانه اوملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه فى ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك مايستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية فى الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التى ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

* المقصد الثانى * فى انه تعالى ليس بجسم)وهو مذهب اهل الحق (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) اى بعضهم (قالوا هو جسم اى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلانزاع معهم) على التفسيرين (الافى التسمية) اى اطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف ولاتوقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل

٢ لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن واما فى المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثرين منه عندهم كما بيناه فى بحث العلة والمعلول

قوله فلا يجديكم اخراجه) لان دفع المستند مع بقاء المنع لايفيد

قوله وعن الثانى وهو المعارضة) لايخفى ان كون الثانى معارضة هو الذى يقتضيه ظاهر قول المصنف وايضا لو كان فاعل الكل الخ و يمكن ان يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقض الاجمالى وهى لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف فى صورة النقض كما فى السؤال الاول

قوله فان علته اولى)لان تأثير ذلك الجزء فى السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته ولاشك ان جعل علة السلسلة مايؤثر فى اجزاء اكثر اولى من جعلها مايؤثر فى اقل هذا وقد اشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بان ماقبل المعلول الاخير متعين لعلية السلسلة لكفايته فى ايجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشىء بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج فى ايجادها الى الجزء الذى صدر عنه

قوله ولك ان تتمسك الخ) فان قلت لما جاز به التمسك فى ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة فيه مستدركا فيختل الدليل السابق قلت مثله عند المصنف من قبيل تعيين الطريق ولايقدح فى صحة الدليل كما صرح به فى ثالث تعريفات الهيولى من موقف الجوهر

قوله ولاشك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى ان فيه اشارة الى مافى كلام المصنف من الخلل واعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه ممتنعا بالنظر اليه و بهذا لايظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الاخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذى فرض علة ٢

ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) اى من المجسمة (من) يبالغ و(يقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط) اى شديد الجعودة (وقيل) هو (شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد فى بطلانه انه لوكان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه) فى المقصد الاول (وايضا يلزم تركبه وحدوثه) لان كل جسم كذلك (وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وايضا فيكون متناهيا) على تقدير كونه جسما (فيتخصص) لامحالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير فى الاتصاف بذلك الشكل والمقدار (وجنهم ما تقدم) من ان كل موجود فهو اما متحيز اوحال فى المتحيز كما تشهد به البديهة والثانى مما لايتصور فى حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب ﴿المقصد الثالث﴾ انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (اما عند المتكلم فلانه المتحيز) بالذات (وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا يكون جوهرا عندهم ايضا (واما العرض فلاحتياجه) فى وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه ﴿المقصد الرابع﴾ انه تعالى ليس فى زمان) اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لايمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لايمكن حصوله الا فى مكان (هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (اما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لاتعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التغير التدريجى زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولايتصور وجوده الافيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لاتغير فيه اصلا لاتعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى اوآنى اى واقع فى احدهما فكلا (واما عندنا فلانه) اى الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم فاى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى • تنبيه) على مايتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفا (يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى) كما هو رأينا (اوالذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم البارى سبحانه عليه) لكونه موجدا اياه (ليس تقدما زمانيا) والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضا (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده فى زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان) والا لم يتصف به البارى تعالى (وانه) اى ماذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا (يبسط العذر فى ورود ماورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلة) الواقعة فيما لايزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لابحسب ذاته ولابحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لوكان قديما لزم الكذب فى امثال ماذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار اخر لاابوح بها ثقة بفطنتك) منها انا اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها

٢ للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذى يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق ومايمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من ان موجد السلسلة ينبغى ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لايجوز ان يكون جزءها لان من جملة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علية لها فيلزم ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله اى عدم اى واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المصنف ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان موجودا او المفروض عدمه ايضا ومايمنع عدمه وعدم غيره لايكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح اظهر فليتدبر

قوله لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته) فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان يكون علة الشئ مانعة بجميع انحاء عدمه بنفسها اذ لوكفى كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ماذكر لجواز ان يكون ماقبل المعلول الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لابنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ماقبله بمرتبة وهكذا على ماصورناه من قبل ثم الحق انه يكفى كون العلة مانعة بجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان (ا) اذا كان علة (ج) و(ب) علة (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (جد) ومانعا بجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد جزئيه فليتأمل

قوله وهذا المسلك غير محتاج الخ) هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولايتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهى بخلاف المسلك الاول والثانى فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لافرق بين الثلثة فى ان كلا منها اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل من غير احتياج فى اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل ٢

كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان ﴿المقصد الخامس﴾ فى انه تعالى لايتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) اى فى الموقف الثانى (وامتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) فى (انه تعالى لايجوز ان يحل فى غيره) وذلك (لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب) الذاتى (وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) اذ لابد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات مايحوجه الى المحل لان مابالذات لايزول بالغير (والا احتاج اليه) اى الى المحل (لذاته) فان الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وايضا) اذا حل فى شئ (فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وايضا فلو حل فى جسم فذاته قابلة للحلول فى الجسم (والاجسام متساوية فى القبول) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص) ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقة والنواة وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله فى الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفى جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه) لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية فى التحيز (كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى) فانها قائمة بذاته ولاتحيز هناك ﴿تنبيه﴾ كما لايحل ذاته فى غيره لايحل صفته فى غيره لان الانتقال لايتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لامطلقا (بل الاجسام * واعلم ان المخالف فى هذين الاصلين) يعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف فى نقله اشار الى ماهو المقصود فقال (وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح اوحلول ذاته فيه اوحلول صفته فيه (كل ذلك امابدنه) اى بدن عيسى (او بنفسه) فهذه ستة (واما ان لايقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق) والايجاد (اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا (تشريفا) واكراما (كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (لما سنبينه ان لامؤثر) فى الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالى (واما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب) كان فى عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية اولى خوفا من الاملال * الطائفة (الثانية النصيرية والاسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لاينكر ففى طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا مايتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه (وفى طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبى والاعرابى (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم) وهذه ضلالة بينة * الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ماذكرناه فى قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لاحلول ولااتحاد (اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لانقول بها) بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشد) قبحا و بطلانا (من) ذلك (الجرم) اذ يلزم تلك المخالطة التى لايجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز ﴿المقصد السادس﴾ فى انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولابد اولا) اى قبل الشروع فى الاحتجاج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم واما مالا وجود له ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له

٢ **قوله** وقربه منه مكشوف) فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح ولك ان تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح فى المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول الخ

قوله لزم ان لايوجد شئ اصلا الخ) قيل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز ان يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية مستحق الوجود والايجاد بالنظر اليها والظاهر ان هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس

قوله وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها) قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود فى الممكن وكل ممكن موجود لابد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن المفروض اولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة اومشتملة عليه ثبت المطلوب وفيه ان العلة التامة للممكن فى مرتبة من المراتب جاز ان يكون نفسه علتها كما اشار اليه فى الاعتراض على المسلك الثالث واما فاعله المستقل بالتأثير فيجاز ان يكون جزأ منها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متات ههنا ايضا فتأمل

قوله لان الدليل ملزوم الخ) فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذى يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لاخلل فى ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين

قوله لكان وجوده امانفس ماهيته) او حمل وجوده على مفهوم الكون فى الاعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظاهر

قوله لان العالم قديم بدليله) فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لاشك فى تحقق الحوادث فيجاز ان يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ماعداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حل الاختيار والايجاب ٢

(حادث وثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) فى ذاته تعالى (الاابو الحسين) من المعتزلة (فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدى فى ابكار الافكار وقال الامام الرازى فى نهاية العقول اختلفت المعتزلة فى تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات فى ذاته تعالى (الثانى الاضافات) اى النسب (و يجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه (الثالث السلوب فانسب الى مايستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجدده) كما فى قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها (والا جاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث و يزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذى ذكرناه (فقد اختلف فى كونه تعالى محل الحوادث) اى الامور الموجودة بعد عدمها (فمنعه الجمهور) من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا (بل كل حادث يحتاج) البارى تعالى (اليه فى الايجاد) اى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث (فقيل هو الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول او الارادة فى ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على (انه) اى الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لا حادثا (فرقا بينهما * لنا) فى اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة * الاول لو جاز قيام الحادث) بذاته (لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى) فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات فى حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول و بعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له (و ايضا فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلابد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة (و يلزم التسلسل) فى القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى) اى ازلية القابلية (تقتضى جواز اتصاف الذات به) اى بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به) اى بالمقبول (واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف * الثانى) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (و يمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما فى الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه (فان احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرتموه منقوض (اذ لو لزم) وصح (لزم) مثله (فى وجود العالم وايجاده) فانه تعالى موصوف فى الازل بصحة ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لا يقال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام فى قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا فى الفاعلية الحاصلة

(بالفعل)

٢ فى قوله اما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة الا يرى ان المتكلمين قائلون بانه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها فكان ما ذكره كلام الزامى فتأمل

قوله لزم قدم الحادث اليومى او التسلسل) اذ لو توقف كل حادث يومى على شرط حادث لزم الثانى والا لزم الاول

قوله اى فى ذات الواجب تعالى) اى باعتبار صفته الحقيقية التى هى العلم فظهر طباق قوله الآتى اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه الخ

قوله ان هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالايجاب

قوله احتجوا فى ذلك الى وجوه اخر) قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشئ منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا آخر

قوله اما لذاته وهو باطل واما بفاعل) قد سبق فى موقف الاعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة ههنا فلينظر فيه والاقرب فى بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج فى ترجيح فى وجوده على عدمه الى مرجح خارجى فيتسلسل

قوله فى ان ذاته تعالى مخالفة الخ) جعل المخالفة فى المحصل من الصفات السلبية وهو مبنى على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التأويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المصنف فى شئ من القسمين ولكل وجهة هو موليها

قوله فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين) اى بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل شئ عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المصنف فيما سبق بان معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود ٢

بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثانى) بان يقال (لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كمالات غير متناهية فكان فقده) اى فقد كل واحد منها (لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجد انه مع فقد ان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة) اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل فى ذاته من فاعل غيره فممنوع) ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله فى ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات) فى اوقات مخصوصة (يوجد الحادث فى ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يبتنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشئ وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلاث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والرابعة ذاعتم الدليل الثانى) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (احتج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير و لا تتصور) هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهى حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اى تعلق ما ذكر من الصفات (وانه) اى ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة (مع وصف القدم) وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر) فى الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن و) صار (عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير فى الاضافات) فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه) اى فى قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا فى محل لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم) القائم بذاته (او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا الاضافات) اى قالوا بوجودها فى الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير فى الاضافات) وهو جائز (كما تقدم فى تحرير محل النزاع) فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهى او يرتفع وكذا مراد ابى الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال فى ذاته كما بحث عليه (والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها ﴿ تنبيه ﴾ على ضابط ينتفع به فى دفع ما تمسك به الخصم (الصفات)

٢ **قوله** فهو منزه عن المثل) اما فى ذاته فلما ذكره واما فى صفاته فلان شيئا من الممكنات لا يسد مسده فى شئ من الصفات وكأن ذكر الند بعد المثل يشير الى الثانى

قوله هو المثل المنادى) اى المعادى واصله الهمز لانه من الندء وهو النهوض وكأن المعاديين ينهض كل منهما الى الآخر

قوله مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة) ومبنى كلامه على ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والا فشاركة ذاته تعالى لسائر الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم و يخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه

قوله والحيوة والعلم التام الخ) انما لم يقيد الحيوة بشئ يمتاز به عن حيوتنا كما قيد العلم والقدرة لان حيوته تعالى مخالفة بالنوع لحيوتنا على ما سيجئ فى رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تعالى وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة و يمكن ان يقال انما لم يقيد الحيوة لان حيوته تعالى عند غير الفلاسفة وابى الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجئ والظاهر ان مراد مثبتى الاحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد للحيوة فى المآل والله اعلم

قوله ليس كمثله شئ) قيل العرب اذا ارادت المبالغة فى نفى المشابهة جمعت بين حرفى التشبيه فيقول ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف صلة زيدت فى الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى ﴿فان آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ وقالوا يقال ليس هذا كلام مثلك اى كلامك والكلام فى هذه الآية مبسوط فى المطول وحواشينا عليه فلينظر فيهما

قوله هى المشاركة فى اخص صفات النفس) قد سبق فى اواخر بحث الوجود ان المشاركة فى الحقيقة تستلزم المشاركة فى اللوازم ويشير اليه الآن ايضا فنفى المشاركة فى اخص الصفات يستلزم نفى المشاركة فى الحقيقة فلا يصح قوله دون المشاركة فى الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد رد ٢

على ثلاثة اقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافيـة محضة كالمعية والقبلية) وفى عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير فى) القسم (الاول مطلقا و يجوز فى) القسم (الثالث مطلقا و) اما القسم (الثانى) فانه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (و يجوز فى تعلقه ﴿المقصد السابع﴾ اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة) بالحس الظاهر او الباطن (كالطعم واللون والرايحة والالم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى (واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتهـا الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا فى ذاته التذ به وذلك ضرورى) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كامر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفى) فى وجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه) بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا واوقدم هذا السؤال الثالث على الثانى لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة

﴿ المرصد الثالث فى توحيده تعالى ﴾

افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشانه (وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية) مع التشارك فى تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل فى هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) اى تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه (وهو) اى هذا الوجه (مبنى على ان الوجوب وجودى) اذ حينئذ يكون نفس الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسى معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن فى المناصب والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذى راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لا منع (كون التعين امرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنهما) اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثانى) من الوجهين (الوجوب) الذى هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضى للتعين الذى ينضم اليه (فيمتنع التعدد) حينئذ فى الواجب (اما الاول) وهو ان الوجوب هو المقتضى للتعين (فاذ لولاه فاما ان يستلزم) و يقتضى (التعين الوجوب فيلزم تأخره) اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له (او لا يستلزم) ولا يقتضى شئ منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال) اذ يستحيل ان يوجد شئ بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود (واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس الماهية (واما الثانى) وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها فى شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لو وجد الهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور و بينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور

٢ استدلال الاصحاب بهذه الآية على نفى المشاركة فى الحقيقة و يحمل كلامهم على المنع والسند فتأمل

قوله مشترك بين الموجودات) فلا يحصل به التميز عن جميع الذوات المماثلة له فى الذاتية وان حصل التميز عن بعضها وهى ذوات المعدومات الممكنة الثابتة فى حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة ايضا كذلك بقى ان يقال المشترك هو الوجود المطلق و يجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد بمجرد نفى المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان اولى ويمكن ان يقال مراد هم بيان الامر الذى يميزه تعالى عن غيره و يكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصيته وانما يعقل بالقيدات الكلية وان كانت منحصرة فى فرد كالوجوب فتأمل

قوله فيلزم التركيب فى هوية كل منهما) فان قلت الشخص عين الماهية فى الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب فى العقل ايضا ممتنع فى الواجب تعالى كما سلف بقى ان يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقته عند المتكلمين لكنه امر عدمى ليس بداخل فى هويته تعالى والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالاولى فى الاستدلال ان يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض اشتراك الذوات فى تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج و يمكن ان يقال فى بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لامر مخصص وذلك الامر اما ذاتى او منته اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر

قوله اعنى اشتباه العارض بالمعروض) الانسب لما سبق ان يقول اعنى اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ماذكره كون الشبهة المورِدة من اشتباه العارض بالمعروض

قوله ذا قلب شيحان) الشيحان بفتح الياء ٢

المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما و يلزم الترجيح بلا مرجح) فلو تعدد الآلهة لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح (الثانى) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادر يته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضا فاذا فرض) ماذكرناه (فى ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع احدهما دون الآخر فالذى لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا (فلا يكون الها (واما الثانى) وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشئ) الذى امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (اذ انه يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذى امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلا يكون الها (هذا خلف) لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لا مخالف فى هذه المسئلة الا الثنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبى الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ماهو اله حقيقة واما الثنوية (فانهم قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل) منهما (فاعل) على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا) بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا (اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (و بالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللغة) فلا يجتمعان حينئذ فى واحد (لكنه غير ما لزم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذى اشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) اى ابطال ما ليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم (فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مآلا واكثر اقناعا

﴿ المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وفيه مقاصد ﴾

ثمانية (الاول فى اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون اخرى (ذهب الاشاعرة) ومن تأسى بهم (الى انه) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة (وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها) اى نفى الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة فى اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) فى الصفات (تفصيل يأتى فى كل مسئلة) مسئلة من مباحثها (احتج الاشاعرة) على ماذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء) من الاشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا) ولا شك ان علة كون الشئ عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على

٢ الغيور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذى يدفع شين الشبه وعار الاغاليط عن بنات فكره

قوله قلنا فيه ما تقدم) فان قلت حاصل الاستدلال ان يقول تعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وحينئذ لا يتجه الجواب قلت المعلوم فى الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما

قوله على تقدير صحته) اشارة الى المنع بجواز ان تكون وحدة الوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها لجواز ان تكون الوحدة وجودية والوحدة عدمية كما مر مثله مرارا

قوله تنبيه نقل من الحكماء) الاظهر ان يذكر هذا التنبيه فى المقصد الثالث كما لا يخفى

قوله وفى هذه العبارة نوع قصور) لان الضمير فى قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح ان يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا ان يجعل ضمير عروضه للوجود اعنى الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات او بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة

قوله مخالطا لجميع الممكنات) قالوا لا يخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له بسببه نقصان اصلا واذا كان فى المحسوسات شئ كذلك فلم لا يجوز ان يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه عذر بارد

قوله وهى الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال كما ان الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشانها فان التنزيه عن النقايص اهم من اثبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام كما اشرنا اليه فى اوائل الكتاب ٢

ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) فى المرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم) اى القائس كما وقع فى كلام الآمدى (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان القدرة فى الشاهد لايتصور فيها الايجاد بخلافها فى الغائب والارادة فيه لاتخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال فى باقى الصفات فاذا ماوجد فى احدهما لم يوجد فى الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف (وقد يمنع ثبوتها) اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (فى الشاهد بل الثابت فيه) يقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لاما هى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية * الوجه (الثانى لوكان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) اوالعالم اوالقادر اوالحى الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لايفيد الا زيادة هذا المفهوم) اعنى مفهوم العالم والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولانزاع فى ذلك (واما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيده هذا الدليل (نعم لوتصورا) اى مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتهما وامكن حمل احدهما) اى الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) اى الذات عليها (حصل المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن انى ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتهما * الوجه (الثالث لوكان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضرورى البطلان) وكذا الحال فى باقى الصفات التى ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اى الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعنى انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لاعلى تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثانى دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الاكلام مخيل لايمكن ان يصدق به كما فى سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها فلاحاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ماذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه مايترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لايحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لابصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها * احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة * على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب مامر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات قدماء (الثانى عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعنى نفاة الاحوال (ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفى (عليها بانها واجبة) والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لايمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى اعنى صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لاتجوزونه (وان اردتم انها) اى العالمية

٢ قوله ليس فى جهة ولافى مكان) ان اريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية اوالحركات المستقيمة يكون الجهات اطرافا وحدود الامكنة لانها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان وان اريد بها المكان الذى هى جهة مايكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين نفى المكان ونفى الجهة ان سلمت لم يقدح فى الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لايخفى

قوله الى ان كونه فى الجهة الخ) اى فى جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة فى قوله ومنهم من قال ليس كونه فى الجهة الخ جهة الفوق

قوله اطيط الرحل) الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الخوى

قوله وقيل بمسافة غير متناهية) هذا قول الهيضمى ولايخفى انه ليس بمعقول اصلا لان المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها

قوله راجعة الى اللفظ دون المعنى) قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهات الاجسام ليس كنفيها كما ان اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف التام البصرى بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفى منها هو الجهة المشار اليها بههنا اوهناك واما ماسواها فسكوت عنه لامنفى

قوله لزم قدم المكان) ان اراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لايكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالى ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح اوالبعد المجرد الموجود واما اذا قلنا بانه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود لااول له ولاوجود المكان حينئذ اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق نفى القدم بالمعنى الاول عما سوى ذاته تعالى لانفى الازلية كيف واعدام الحوادث ازلية بلامرية ٢

(واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة فى حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى (الثالث صفته صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (ان يكون) هو (ناقصا لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته له (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم) به (غيره) اى غير المعنى الذى ذكرناه (فصوروه) اولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه وملخصه ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لااتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لاالاول لكن يتجه ان يقال تأثيره تعالى فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة * المقصد الثانى * فى قدرته وفيه بحثان * الاول فى انه تعالى قادر) اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه وتعالى واشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله (والا) اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احد الامور الاربعة امانفى الحادث) بالكلية اوعدم استناده الى المؤثر اوالتسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر) الموجب التام (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان الملزوم) اما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اماان لايوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لايستند) ذلك الحادث الموجود (الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثانى) من تلك الامور (وان استند فاما ان لاينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لايكون قديما ولامنتهيا اليه فلابد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا (وان انتهى فلابد) هناك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل) فى الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر فى مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام مايلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه فى وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لايحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت) فى اثبات كونه قادرا (لوكان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل) بطلانا ظاهرا (و) اما (بيان الملازمة) فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ (او حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) اى لزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولاجسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث (و) ان يبين مع ذلك ايضا (انه لايجوز قيام حوادث متعاقبة

٢ قوله فيلزم امكان الواجب) فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير فى الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه فى التمكن احتياجا اليه فى الوجود مآلا ولاشك انه ينافى الوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج فى كونه خالقا الى ماصدر عنه غلط

قوله ووجوب المكان) فيه انه ايضا مبنى على وجود المكان فلا يستقيم على رأى المتكلمين وعلى تقدير وجوده لايتم ايضا لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لايستلزم استغناءه عنه فى وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لوكان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجود عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون البارى تعالى حينئذ محلا للحوادث ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث

قوله فيكون اختصاصه ببعضها الخ) قيل لم لايجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول بانه لامجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثانى بان اسناد التمكن الى الارادة يوجب حدوثه والمتمكن مستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف به فان قلت لم لايجوز ان يكون قبل هذا المكان فى مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لايكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قوله اى تداخل المتحيزين مطلقا) اشار بقوله مطلقا الى رد ماذكره الابهرى من ان استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك

قوله لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا) المراد بالجوهر ههنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم ٢

لانهاية لها بذاته) اذلوجاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير لنهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى مالانهاية لها بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لايكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثانى) من الطريقين (ان تبين فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لاالى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومى على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل فى الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هى الواسطة بين عالمى القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة فى صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارى تعالى موجبا لكان الحادث اليومى المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لايتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب صفاته التى لاتتناهى لم يلزم الامر الرابع اعنى التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كامر واما على الثانى فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لاتتناهى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارى تعالى موجبا واما غير تام فى المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وانت بعد احاطتك بما تقدم) من المباحث (خليق بان يسهل عليك ذلك) اى بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ماسوى الله سبحانه فيما مر من المسلك العام فى حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفى المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيق ﴿ احتج الحكماء ﴾ على ايجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ماصرح به المصنف وعبر عنه بقوله (الاول) لانه الذى عليه يعولون و به يصولون وتقريره ان يقال لايجوز ان يكون قادرا اذ (تعلق القدرة) منه (باحد الضدين) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من الاشكال والالوان (اما لذاتها) بلا مرجح وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وانه يسد باب اثبات الصانع) اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وايضا يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير لان الواجب ازلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واما لا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك المرجح لايجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل) فى المرجحات (والجواب) نختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انما هو بذاتها) لابامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع (كما بينا فى طريقى الهارب وقدحى العطشان قولكم) اولا (فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لايلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح احد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجح بلا مرجح اى بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولايلزم من صحته صحته) اى من صحة الاول صحة الثانى الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثانى بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولايشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمه ترى جمعا يجوزونه (وربما) يختار ان تعلقها لا لذاتها و (يقال الفعل مع الداعى اولى بالوقوع ولاينتهى

٢ بغيره ومن البين انه لاواسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفى فى استلزام كون شئ احقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسه غير قابل للقسمة اصلا غاية ما فى الباب على تقدير اخذ الامكان فى مفهوم الجزء الغير المتجزى ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة

قوله فلانه حينئذ يكون جزأ لايتجزى) فان قلت يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لاخارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا ولا ان يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شئ غير شئ فى الواقع يلزم ان لايكون جزأ لايتجزى بل جسما مركبا من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافى كونه جزأ لايتجزى واحقر الاشياء كما حققناه فى موقف الاعراض

قوله بناء على تماثل الاجسام) فان قلت لايلزم من المساواة فى الحصول فى الحيز الاتحاد فى الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لاتساويها فى الحصول فى الحيز نعم يتجه انه لايلزم من الاتحاد فى الماهية الاتحاد فى القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به الشارح فيما سيأتى

قوله بل على تماثل المتحيزات) وجه الاضراب ان هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات واما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها بناء على ماذكرته لايستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة فى الاحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام او حدوثها اللهم الا ان يقال عدم كونه تعالى جزأ لايتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لسائر الاجسام المتحيزة فى التركب من الجواهر المتماثلة فيلزم حينئذ احد الامرين المذكورين وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز للتركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد

قوله والجواب منع الضرورة العقلية) كيف ولو كان ضروريا لامتنع اطباق الجمع العظيم وهم ماسوى الحنابلة والكرامية على خلافه

قوله لاختص بمقدار معين الخ)قد يناقش فى فيه لجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع بتحيز الاشخاص وان لايكون له فى ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصف الحال بما هو صفة للمحل والحق انه اذا كان ٢

الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولايحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (فى الموجب الذى اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر) الذى هو مؤثر تام (فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت) الذى اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم فى اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجح الحادث المعين وايجاده فى وقت معين وان التغير فى صفاته محال فوجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لافاعل بالاختيار الا ان المصنف اورده فى صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل) على هذا الوجه وهو ان يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وحينئذ (فاى فرق) يكون (بين الموجب والمختار قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لاوجوب ذاتى) كما فى الموجب بالذات (ولايمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس) واما الموجب فانه يتعين تأثيره فى احدهما و يمتنع فى الآخر عقلا و يقرب من هذا ماقد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولايوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر فى ذلك بل فى ان شرائط التأثير فى القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذى يكون مبدأ لكل ماسواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره فى غيره لايتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق ﴿ فان قيل ﴾ هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال (القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لاقدرة (والعدم غير مقدور لانه لايصلح اثرا) لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شئ وحينئذ لايكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا (قلنا لانسلم ان العدم غير مقدور وانه لايصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه) اى كون العدم لايصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم) فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لايفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لايكون عدم العالم ازليا ﴿ فروع على اثبات القدرة ﴾ كما هى (عندنا) اعنى ان تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا (واقعة) اى صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) فى هذا المقصد من ان الحادث لايستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى مالايتناهى وهو ايضا محال (الثانى انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لايستند الى القدرة) كما عرفت فى مباحث القدم (واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكى وهو

٢ متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افرادا مختلفة الاوضاع والمقادير على ان تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تحيزهما يكفى لنا اذ غرضنا انه لايمتنع تعقل امر لايثبت له العقل حيزا ضرورة فان هذا القدر يكفينا فى منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لايقدح فى هذا الغرض كما لايخفى

قوله فاما ان يتصلا او ينفصلا)قيل لو زيد عليه قوله او لاهذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله فى الثالث لكان احسن والامر فيه سهل

قوله الثالث انه اما داخل العا بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج او اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال

قوله والاولان فيهما المطلوب) اما الاول فلان العالم فى جهة فاهو فيه يكون فى تلك الجهة واما الثانى فلانه اذا كان خارجا عنه يكون فى احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعرى ما المحذور فى اختياره خارج ومنع ماذكر فيه وكأنه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول ولاشك ان المتبادر اخص من ذلك السلب وهو مايكون فى حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل فلذلك لايختار

قوله والجواب منع التفسيرين)ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير مطلقا هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لايفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم

قوله وقد يقال فى تقريره الخ) جعل الآمدى هذا وجها آخر ولما كان قريبا من الرابع جدا حكم المصنف بانه تقرير آخر له وفى كلامه ايماء الى انه كلام ابتدائى قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه انه لاوجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على ان لله تعالى صفات اجماع المجسمة مع اهل السنة ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعمم الصفات للاحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه ٢

باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوى نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بان (هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) اى ليست موصوفة بالتناهى لا ذاتا ولا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهى من خواص الكم ولا كم ثمه) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى (واما تعلقا فمعناه) اى معنى سلب التناهى عنه هو اثبات اللاتناهى له ومعنى لاتناهيه (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره) اى بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة فى الصفات كلها فلا نكررها) يعنى ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهى وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهى فى تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما فى القدرة وعلى هذا فقس واعتبر فى كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ﴿تنبيه﴾ القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشئ ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود) اى عدم وجداننا تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها فى نفسها (الثانى القدر فى الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (فهى الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اى مثل احدى القدر التى فى الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر ﴿البحث الثانى﴾ فى ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات) اى جميعها (والدليل عليه ان المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السو[ية] ف]اذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه) اصلا (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة و) من ان المعدوم (لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها ﴿واعلم ان المخالفين فى هذا الاصل﴾ اعنى عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو اعظم الاصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيق

قوله من الآيات والاحاديث نحو قوله الخ) الاستواء يشعر بالتحيز يقال استوى فلان على دابته اى استقر والمجئ والاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه فى تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك ومن فى السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبنى على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور ايضا فى كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز لشيوع رفع الايدى الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو فى السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة شرفها الله تعالى قبلة الصلوة فكما ان الله عز وجل يخصص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء

قوله اتيان عذابه) وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات يتقدمها ظلل منه كما نقل فى القصص

قوله والدنو هو قرب الرسول عليه السلام الخ) يعنى ان دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره فلا يظن انه مبنى على ان الضمير فى دنا راجع الى الرسول عليه السلام والاظهر ان يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته

قوله وخص بالليل الخ) وخص بالسماء الدنيا مبالغة فى التلطف

قوله فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها الخ) ادعاء هذا العلم والحمل ان كان باسنادهما الى الوحى المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادهما الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور فى الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله تعالى اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا فى الجاهلية ولا فى الاسلام كما صرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريد انه تعالى خالق السماء اوليست على معتقد كفار العرب من كونه ؟

فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقى صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به فى اثباته فقد زيفناه * الفرقة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هى المدبرات امرا) فى عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما (مع مواضعها) اى مواضع الكواكب (فى البروج واوضاعها بعضها الى البعض والى السفليات) واظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) فى المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما فى توأمين احدهما فى غاية السعادة والآخر فى غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت فى وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر فى الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما اثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم (قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) فى الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة اونيرة او نهارية و) جعل درجة (اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا) وكذا الحال فى جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفى جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التى تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة (ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام) التى تزعمونها (لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة فى انفسها (والحركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضى محركات مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة (كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لانها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة اذ لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام) مترتبة عليها (لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء فى الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة فى الطبائع (والعبرة) فى تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتتها وعدمها) فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة فى البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم) وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها فى البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) اعنى بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا) فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالى) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقا لهما (لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا فى فعله كما يقال فلان شرير اى ذلك مقتضى نحيرته) اى طبيعته (والغالب على هجيراه) اى دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل

٢ تعالى فى السماء على ما ذكره القاضى وغيره فى تفسير قوله تعالى ءامنتم من فى السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تعالى فى السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال باين والقصد الى خلاف ما ترقب السامع من الجارية الامية بعيد جدا ولارباب المكاشفة فيه وفى امثاله توجيه ذكر فى مفتاح الغيب وغيره والله اعلم

قوله وذهب بعض الجهال الخ) اذا كان النزاع مع البعض فى اللفظ لا فى المعنى فالحكم بالجهل مطلقا اما على التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لا يجوز فى حقه تعالى اصلا على ان اجراء الجسم مجرى الموجود والقائم بنفسه من آثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات

قوله لو كان جسما لكان متحيزا) هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتأتى اذا لم يستدل على نفى التحيز بما يتوقف على نفى جسميته كما فى بعض الادلة السابقة

قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح) قيل لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب ان الاستدلال مبنى على تماثل الاجسام وقد ذكر فى جواهر المقاصد ان هذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الارادة اذ ينتقل الكلام حينئذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على ان بعض الصفات مما له مدخل فى تعينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلا تكون الارادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث

قوله يكون لمخصص خارج) هذا ايضا مبنى على تماثل الاجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالف لسائر الذوات فلا محذور فى اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام

قوله انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام فى اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح هناك بان قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بان زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه ؟

ملكه) فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (فغايته عدم الفعل اوجود الصارف)عنه وهو القبح (وذلك لا ينفى القدرة) عليه * الفرقة (الخامسة)ابو القاسم (البلخى ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (او معصية) مشتملة على مفسدة (اوسفه) خال عنهما او مشتمل على متساو بين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) اى ماذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافى التماثل فى الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) اى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يبعد ان يقال هناك مصلحة او مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل من شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك * الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا) من افعال العبد يوجد فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان اووقوع احدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه (لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور فى قدرتى الهين (لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له فى هذا المقدور فهما فى هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه (والجواب انه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما فى هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافى الالوهية دون العبدية ❁ المقصد الثالث ❁ فى علمه تعالى وفيه بحثان • البحث الاول فى اثباته وهو متفق عليه بيننا و بين الحكماء وانما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسالك) فى اثبات كونه تعالى عالما (مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن) اى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول) اعنى اتقان فعله (فظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) اذا تأمل (فى الحيوانات وماهديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها و يعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التى قد كثرت عليها المجلدات واما الثانى) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضرورى و ينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع) ان فعله تعالى متقن (اذ لا شئ من مفردات العالم ومركباته الا و يشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خللا (و يمكن تصوره على وجه اكمل) مما هو عليه (او الموافق للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذ ما من اثر الا و يمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما ولا كاحراق النار وتبريد الماء (او امرا ثالثا فبينه لنا) ماهو (و كيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول ايضا (انه) اى دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من) المثلث و (المربع) والمخمس (ولا يقع بينها) اى بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين المدورات وماسواها) من المضلعات (وهذا) الذى ذكرناه (لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى (بلا آلة معانه لا علم لهما) بما يصدر عنهما ومايتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (مانشاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب) الذى تحير

للفلاسفة فلا يكفى ذلك فى صدق هذا التعريف على الواجب و بسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه

قوله فلا يكون جوهرا عندهم ايضا) قبل اطلاق الجوهر على البارى سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه و بمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع بين الحكماء وعليه محمد بن كرام ان الله تعالى احدى الذوات احدى الجوهر

قوله كما يجر الى الجهة والمكان) لفظ يجر يدل على انهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده ان هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما ام لا ولا يجوز ان يكون ايراد الجر للمشاكلة

قوله اوالذاتى)لفظة او بمعنى الواو والافسد المعنى اذ التسوية انما هى بين الامرين لا بين احدهما وفى مثله توجيه آخر ذكرناه فى بحث الحمد من حواشينا على المطول

قوله والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان) ظاهره مناقض لما يفهم من كلام الشارح فى مباحث الزمان من ان الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزمانى لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر ان التقدم الزمانى عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد و يكفى فيه مقارنة المتقدم لزمن ما لا يقارنه المتأخر اللهم الا ان يقال ماذكره الشارح ههنا متابعة للمصنف وليس بمختاره كيف وتقدم البارى عز اسمه على الحوادث لا بد ان يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر فى غير التقدم الزمانى وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم ان قوله بل هو تقدم ذاتى عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من اجزاء العالم

قوله عن وجوده فى زمانين) اى عن وجوده الواقع فيهما بان يكون امرا ممتدا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة فى بالنظر الى الاستعمال الشايع بخلاف المقارنة

قوله كان نسبة كلامه الازلى) سيجئ فى بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة

قوله منها اذا قلنا) قيل خلاصة هذا السرقد ابيح لها فيما سبق فالذى لم يبح به هو الثانى والثالث

فيه العقول ولا تهتدى الى كمال مافيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ماذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم و) الجواب (عن الثانى انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ماهو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما ❁ المسلك الثانى ❁ انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم) لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم (لا يقال) كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه (واما الحكماء فلهم) فى اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مر فى التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين * الثانى انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ماعداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة) عن العلائق المادية (للشئ المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل فى شانه) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه) اى لجميعه اما بواسطة او بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته و بجميع معلولاته (و يرد على) المسلك (الاول منع الكبرى) القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (و برهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد (على) المسلك (الثانى انا لا نسلم ان التعقل ماذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذى عرفوه به (ولكن من اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك) الذى ذكروه (لا بد له من دليل سلمناه) اى سلمنا ان حقيقة العلم ماذكرتموه (لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير) بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما شرط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلمنا) عدم اشتراط التغاير (لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشئ) الذى هو علة (وعلم انه علة له) اى للشئ الآخر الذى هو معلول (و) علم (انه موجود و) علم (انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ماذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فلم قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تنبيه • مسلكا المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ماعلم بماهيته) المجردة كما استفيد من الاول (او) علم (بعلته) كما استفيد من الثانى (يعلم) علما كليا فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها) كما فى المسلك الاول (او مع كونها معللة بكذا) كما فى المسلك الثانى (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى) ايضا (وتقييد الكلى بالكلى مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم

قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية)لم يرد بها التبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول هو الاختصاص الناعت بل ان الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضرورى ومناف للوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتى فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد العلل لا ينفيه

قوله لو استغنى عن المحل لذاته) بحيث الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء فحينئذ لا يرد جواز التخلف بتخلف الكرية عن الفناء والبرودة عن الماء

قوله فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما)قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه فى ثانى مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال فى تصحيح اصل الاستدلال مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بان عدم استغنائه يستلزم الاحتياج المستلزم الامكان. فتأمل

قوله فيلزم محالان معا) لا يقدح فى لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع الا يرى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم فادعاء لزوم المحالين الزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك فى صحته

قوله فان المحل ان قبل الانقسام الخ) اى ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية اخرى ام لا لزم الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول بجواز ان يكون حلوله غير سارى نعم يرد انما ذكر لا يدل على عدم حلوله فى المجرد الا ان يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على عدمها لكن فى تمام دليله كلام

قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله) وتجويز ان يكون لذاته تعالى خصوصية مرجحة للبعض مع تساوى الكل فى القبول مما لا يلتفت اليه

بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية * ﴿البحث الثانى﴾ ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (لمثل مامر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها (والمخالف فى هذا الاصل) ايضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لايعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لاتكون الابين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشئ الى نفسه محال) اذ لاتغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لانسلم ان الشئ لاينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (وواحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لايقال ذلك) اى علمنا بذواتنا جائز (للتركيب فى انفسنا بوجه من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا (وكلامنا فى الواحد الحقيقى) الذى لاتكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان تتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لانا نقول احدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيه (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لايعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) فى مذهب الفرقة الاولى (لايقال لانسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم) بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم (بشئ واحد العلم بامور غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) اى بانه عالم وذلك مما لاخفاء فيه (فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لايمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة) التى ذكرتموها انما هى (فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وايضا فقدمر بطلان ماذكروه فى) اثبات (انه لايعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لايعلم غيره) مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشئ غير العلم بغيره) اى بغير ذلك الشئ من الاشياء الاخر (والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون فى ذاته كثرة) متحققة (غير متناهية) هى العلوم بالمعلومات التى لاتتناهى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) اى ماذكرتموه من كثرة العلم (كثرة فى الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانه لانسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اى تكثر الاضافات والتعلقات (لايمتنع) لانها امور اعتبارية لاموجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لايعقل غير المتناهى اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه (وغير المتناهى غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف

٢ قوله بل الاجسام) لاولى ان يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم وكانه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة ان انتقال الكل يستلزم انتقال الجزء اولان انتقال الجسم ظاهر متفق عليه

قوله وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم فى الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا بشئ منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفى فى التقريب اشتماله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقى قسمان لم يذكرا فى الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحادها بروحه اللهم الا ان يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على ان دليل بطلان الاتحاد يعم الذوات والصفة ثم الذين لم يقولوا بشئ من الاحتمالات الست طائفة منهم اذ لاشبهة فى قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافى هذا الاحتمال الجزم بان المخالف الاصلين ثلث منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخرى وهو القول بتولد بدنه او نفسه من ذاته تعالى او صفته قال الامام الرازى فى نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى اتحاد الذات او الصفة بعيسى عليه السلام او حلول الذات او الصفة فيه اذ لايعقل التولد الا بان يكون من الاب شئ فى الابن ومن هذا مع ماسبق يعلم وجه ترك المصنف الاقسام الاربعة والله اعلم

قوله كلها باطلة الا الاخير) فهو ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد فى شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه السلام

قوله خوفا من الاملال) وضعفا فى البنية فانه املى الموقف السادس فى آخر الحيوة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة فى الاقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها

قوله فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الخ) لايخفى ان الكلام فى ظهور الروحانى بالجسمانى بطريق الحلول او الاتحاد ولا شئ منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل ولعل مرادهم التنظير لا التمثيل

قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله ٢

(به يتميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين * الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعنى ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميز كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف اعنى اللاتناهى (امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللاتناهى لا فى ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول فى نفسه اشار الى دفعه فقال (وبالجملة فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا) وماذكرتم علم اجمالى لامنازعة فيه لاحد كيف ولابد منه فى الحكم بعدم تميزه (الثانى المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهى (وانه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) فى تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل واللازم من هذا الجواب كون غير المتناهى معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لانسلم ان) المعقول (المتميز) يجب ان يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه ممنوع) لان وجوه التميز لاتنحصر فى الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لايعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلا (ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فى الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير) فى ذاته من صفة الى اخرى (والثانى) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لايعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال فى الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (فى الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثانى يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لايلزم تغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بان العلم بانه وجد الشئ (و) العلم بانه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج احدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه (وهذا) الذى ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اى واقعا فى زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فانه واقع فى زمان مخصوص فاحدث منها فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان) هو (قبل زمان حكمى هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمى هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان) وغير محتاج فى وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لايتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك

٢ ورهطه) وارادوا بها عليا واولاده رضى الله عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع على كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلى الكبير فانظروا الى جهلهم وحماقتهم

قوله والا جاز الخ) اى ان لم يكن السلب منسوبا الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به جاز تجدده فى الجملة ولم يرد جواز تجدده فى جميع صوره الا يرى ان ترك ايجاد العالم فى زمان ما لايستحيل عليه تعالى مع ان سلبه قديم لايمكن ان يتجدد فتأمل

قوله فقيل هو الارادة) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر

قوله مستندا الى القدرة القديمة) لايخفى ان القدرة القديمة ان كان شانها التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث ايضا وان لم يكن من شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين اليها

قوله لاحادثا فرقا بينهما) ووجه التخصيص فى الاطلاقين ان الحادث القائم بذاته قد يكون منشأ لغير القائم به فيناسب ان يسمى الاول حادثا بصيغة الفاعل والثانى محدثا بصيغة المفعول ط فيه لطافة معد

قوله الاول او جاز الخ) فان قلت هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز ازلا الخ مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ المحال هو جواز ازلية الحادث الموجود لا جواز ازلية غير الموجود الا يرى ان اعدام الحوادث ازلية نعم لو كان مبنى استحالة ازلية الحادث منافاة وصف التجدد الذى يتضمنه الحدوث لها لاستحال ازلية المتجدد فيتم النقض فليتأمل

قوله والا لزم الانقلاب) فان قلت المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما تقتضيه سياق كلامه لجواز ان يكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى اصلهم على ان اتصاف الذات بالقابلية لابد له من علة تقتضيه اقتضاء تاما واذا لم يكن نفس الذات والا لما جاز الانفكاك فهى الذات بارادته اذ لايجوز ان يكون علة قابلية الذات غيره على ان الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة وبهذا يظهر توجيه قوله وايضا فتكون القابلية الخ فليتأمل ٢

لمالم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلى لا ماتوهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها ومايتعلق بها من الاحوال كيف وماذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ماتوهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصرى ذلك) الذى ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بأنه سيوجد (واحتج عليه بوجوه * الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين) اى المعلومين (يستدعى اختلاف العلم بهما * الثانى ان شرط العلم بأنه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بانه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافى بين شرطيهما (وقد يعبر عنه) اى عن الوجه الثانى (بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد فى بيت مظلم) مستديما لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غد لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بانه سيدخل (العلم بدخول غد علم) من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين احدهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل فى مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة (الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه (وغير المعلوم) اى ماليس معلوما فى زمان (غير المعلوم) اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا) لتنافى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتنافى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرين فى الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه * (السادسة) من الفرق المخالفين (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الايجاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى) كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شيء آخر (ويلزم التسلسل) فى العلوم (والجواب انه تسلسل فى الاضافات) لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى) فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث ❊ تنبيه * العلم صفة زائدة ❊ على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المعتزلة لوجوه * الاول لو كان له تعالى

٢ قوله فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها) قوله عارضة فى موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبيها على ان المراد بالزيادة فى كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة فى هذا المعنى شايع منه قول الفقهاء الزيادة فى المبيع المعيب تمنع الرد وحينئذ يظهر وجه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها ويندفع توهم ركاكته بناء على ان الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم ايضا

قوله ويلزم التسلسل فى القابليات) اورد عليه ان التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات ايضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بان المراد بالقابلية الاستعداد الذى لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وانت خبير بان هذا الجواب يدفعه قول المصنف فى بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا اذ لا شك ان القابلية اذا اخذت بمعنى الاستعداد المذكور كان ازليتها منافية لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم صحتيه ازلا مع ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب فى الجواب ان يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقى ان يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود محقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتبارى فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة واما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه بان الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك ان الانتهاء طولا لا ينافى التسلسل عرضا فالقابليات التى هى شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضا والذات انما وقع فى جانب الطول فليس طرفا لغير المتناهى فى جهة عدم تناهيه فليتدبر اللهم ٢

علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماثلهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حدوثهما) معا لان المتماثلات يجب اشتراكها فى اللوازم (فان قيل) فى جوابهم (هذا لازم عليكم فى العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما فى القدم والحدوث (فما هو جوابكم) فى العالمية (فهو جوابنا) فى العلم (قلنا) لهم ان يقولوا فى دفع هذا النقض (عالميته تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم (فليسا) اى هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك فى وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك فى لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ماذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة تماثلها (فذلك) نتوصل به اليها (والا توقف) كما فى سائر الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك فى القدم والحدوث) لان المتماثلات قد تختلف فيهما (كما فى الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان تمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص (الثانى) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) ان يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر (والجواب ان التعدد فى التعلقات) العلمية (وهى اضافية) فيجوز لاتناهيها واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون (علمه بعلمه) ايضا زائدا على علمه (ويتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه فى الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم) واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى * وفوق كل ذى علم عليم (والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اى قوله وفوق كل ذى علم عليم دليل (لفظى) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه تعالى ❊ المقصد الرابع ❊ فى انه تعالى حى هذا مما اتفق عليه الكل) من اهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد اطبقوا ايضا عليه) اى على انه عالم الاشرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حياته لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تتصور) الحياة بشيء من هذه المعانى (فى حقه تعالى فقالوا انها) كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان (اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) فى الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى ابطاله بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى) هو لذاته (الاختصاص بامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذى يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم اولى من جعلها) اى جعل ذلك الامر انه نظرا الى قوله (نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل ❊ المقصد الخامس ❊ فى انه تعالى مريد وفيه بحثان * الاول فى اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها)

٢ الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على ان مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء قائم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم ان يكون تلك القابلية الاخرى داخلة فى المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث فى مثله

قوله واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة) المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذى هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التى اثبتها ازلية بل القابلية الازلية صحة هذه القابلية التى هى بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل فى سياق الكلام والاظهر فى العبارة ان يقال فى بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضى موصوفا وصفة وصحته ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا

قوله الثانى من تلك الوجوه الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا فى بعض الاوقات فحينئذ لا يكون الخلو عنه فى بعض آخر منها نقصا على ان هذا الوجه منقوض بالتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذى يجوز تجدده فى ذاته تعالى هو الاضافات العدمية التى ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التى ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة يتجه ان عدم مثله فى الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال اتصافه تعالى بالتجدد ككونه رازقا لعمرو لما امتنع قبله اعنى قبل وجود عمرو فلم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال فى الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين

قوله الثالث منها انه تعالى الخ) فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالتجدد قلت ممنوع فان التأثر عن غير الموجود اعتبارى محض

قوله وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان الخ) قد سبق فى الامور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام للمحذور فلذا لم يتعرض له ههنا ٢

وتحقيقها بالبرهان ثانيا (فقال الحكماء ارادته) تعالى هى (نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى ارادته تعالى (هو علمه بنفع فى الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع فى الفعل) او علمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد فى حقه تعالى انحصر داعيته فى العلم بالنفع ونقل عن ابى الحسين وحده انه قال الارادة فى الشاهد زائدة على الداعى (وقال) الحسين (النجار انه) اى كونه مريدا (امر عدمى وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبى هى فى فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اى على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذلك) الضد (من غير فرق) بينهما فى امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبته الى الاوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا لمرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو) اى المخصص (امر ثالث) يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك) اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هى صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه فى وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال) اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) فى ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار قلنا) اى لانا نقول وقد مر مثله (وجوب الشئ بالاختيار لا ينافى الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احد الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر و يلزم الايجاب وماذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى) التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه فى البارى سبحانه (والاصحاب) فى جواب الحكماء (يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين) فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا ﴿ البحث الثانى ﴾ ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة) ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى) مستندة الى

٢ **قوله** كما اشرنا اليه) اى بقوله موصوف فى الازل بصحة ايجاد العالم

قوله ولا يلزم الخلو من الكمال المشترك الخ) يعنى ان نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا فى ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق الطوسى فى الزخر وادعى فيه المتانة جدا وهو ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالقدم و بالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل و يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه منه فى حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه والحق ان التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين مجموع الافراد الموجودة اولزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث فى زمان واحد اذ لو لم يلزم وكفى السبق فى ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف

قوله كما سيشير اليه المصنف) اى فى بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد احاطتك بما تقدم

قوله ويمكن الجواب عن الوجه الثالث) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم ارادوا بقولهم لا يتأثر ذاته عن غيره انه ليس له جهة التأثر والقبول لانه واحد حقيقى فليس له الا جهة التأثير والفاعلية غايته ان يدل هذا على نفى الصفات مطلقا او ارادوا بالغير فاعل تلك الصفة لا نفسها على انه تعالى لما لم يكن فاعلا لمقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان فيما ذكره فى حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبنى فلا غبار على الجواب حينئذ ايضا ٢

ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) فى الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا) من لزوم التسلسل فى الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه ﴿ خاتمة ﴾ فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تعالى مريدا (قال الامام الرازى) فى الاربعين (كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما ان لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) ان يكون (امرا سلبيا وهو احد قولى النجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره (واما) امرا (ثبوتيا) ولا بد له من علة لامكانه فيكون (اما معللا بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا فى محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر احدا ذهب اليه و يبطل الاول انا نعلمه ونشك فى كونه مريدا و) يبطل (الثانى لزوم كون الجماد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) فى الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (انه يلزم عرض لا فى محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها (و كونه ذاته تعالى لا فى محل) كتلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لا فى محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت ﴿ المقصد السادس ﴾ فى انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث (لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حى وكل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب) اتصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حى بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة) مع صحتها علينا بسبب حياتنا * المقدمة (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل هما (عدم ملكة لهما) ولا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) اما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة) المتنازع فيها بيننا * المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقد تقدم ضعفه) بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها * المقدمة (الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص) كلها (والعمدة فى اثباته الاجماع) على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ

٢ **قوله** اذ لا دليل على صحتها) اذ للقائل ان يقول ان اردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة فى محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضدا وان اردتم به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وايضا لا نسلم ان ما قبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما فى الشفاف

قوله والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى) لكنها ليست بتامة لان الحوادث المذكورة اذا كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالى عن واحد منها

قوله احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الخ) قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقل المصنف منهم من انهم لا يجوزون الا حدوث ارادته تعالى او قوله تعالى كن فاما ان يجعل انهم دليلا الزاميا او تحمل الادلة على التوزيع فتأمل

قوله وانه اضافة) فان قلت اى احتياج الى بيان اضافة التعلق مع ان محله نفس الصفة لا ذات البارى تعالى سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر

قوله الثانى المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ) سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضى صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التى لا يحتاج اليها فى الايجاد

قوله وانه سلب لا يصلح جزأ المؤثر) فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان ما ذكر حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمى فيجوز ان يكون علتها عدمية كما سيأتى مثله فى بحث الرؤية واما القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرطا للتأثير لا جزأ من المؤثر او كون الحدوث مانعا فلم يلتفت اليه المصنف لانه ينفى القيام بالفعل لا امكانه الذى هو مدعى الخصم ٢

(فليعول عليه) اى على الاجماع (فى هذه المسئلة ابتداء) اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير (و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه (ان اثبتناها بالظواهر) من الآيات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلامعنى للعدول عما هو اقوى فى اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج فى اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف (وان اثبتناها) اى حجية الاجماع (بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم) الضرورى (ثابت فى المسئلة) التى نحن فيها (سواء بسواء) فلاحاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك فى حجيته بالعلم الضرورى فانه تطويل بلاطائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه ﴿تنبيه﴾ قد تقدم ﴿ فى مباحث العلم (ان طائفة يزعمون ان الادراك) اعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذى هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف فى هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لاصفتين زائدتين عليه وفى المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا انظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ماذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لايمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ﴿احتج﴾ على نفيهما عنه تعالى (بوجهين * الاول انهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (او مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) اى التأثر المذكور (محال فى حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذ المعلوم انهما لايحصلان لنا الا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك فى الشاهد فلم قلتم انه فى الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لايكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به * الثانى اثبات السمع والبصر فى الازل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) فى الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما فى سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل فى وقت (لا يوجب انتفاءهما اصلا) فى ذلك الوقت ﴿ المقصد السابع ﴾ فى انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام) فانه (تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذ لاطريق الى معرفته سواه (وانه) اى تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اى هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) اى بصدق الرسول (دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى

٢ كما توهم اذ المفروض هو الشرطية او المانعية للتأثير فى الصحة لا فى نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للوجود كلها وجودية على زعم المصنف كما سبق فى بحث العلة والمعلول

قوله اومن الحقيقية) بناء على القول بالتكوين

قوله لكن المريدية والكارهية الخ) فان قلت هذا ينافى ماذكره المصنف سابقا اخذا من ابكار الافكار ووافق ما نقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور

قوله فيكونان حادثين) هذا مدفوع بان الكلام فى الوجود بعد العدم لا فى العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى ان يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الانسب بالجواب

المتجددتين لذاته تعالى) فى تجدد القبلية بحث الا ان يحمل ذكرها على التغليب والجواب ان الكلام مبنى على وجود القبلية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها يتحقق المعية تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا فى مباحث المقولات النسبية فليتأمل

قوله وكذا مراد ابى الحسين والجبائية الخ) القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا فى غيرها لا يختص بابى الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا فى محل مثلا تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثانى

قوله لايثبتون كل اضافة)اذ الاضافات التى يخترعها العقل عند ملاحظة امرين لا وجود لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الالزام بهما كذا فى الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها فى ذاته تعالى عندهم كما صرح به فى اواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا تغير الاعتباريات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى فى بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها فى بعض الاوقات ليس بمحال ٢

حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور والى ماذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التى تركب منها كلامه على زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) اى للحرف المشروط (اول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) اى من الحروف التى لها اول زمان وجودا وآخره او اجتماعها فيها فيكون حادثا لاقديما والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل (يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى وهو حادث) كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذى قالته المعتزلة (لاننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى (ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسى (بل) نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لايتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات (و) نزعم (انه) اى المعنى النفسى الذى هو الخبر (غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه و) ان المعنى النفسى الذى هو الامر (غير الارادة لانه قد يأمر) الرجل (بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا) فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمر وهو يريد ان لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا (فاذن هو) اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو قالت المعتزلة انه) اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر (هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) اى ارادة المتكلم (لما امر به لم يكن بعيدا) لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة (لكنى لم اجده فى كلامهم) بل الموجود فيه ان مدلول العبارات فى الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادة المأمور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات وقدم ما فيه (اذا عرفت هذا) الذى قررناه لك (فاعلم ان ما يقوله المعتزلة) فى كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعانى المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذى ندعيه فى كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم

٢ **قوله** و يجوز فى القسم الثالث) مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لانه يجوز التغير فى جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية فى عدادها ولا يجوز التجدد فى بعضها كما مر واعترض عليه بان الادلة المذكورة لو ثبت لدلت على امتناع التغير فى صفاته تعالى مطلقا اى من اى قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ وقد اشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالمتجددات

قوله فانها كلها تابعة للمزاج) هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها فى الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به فى اوائل حواشى التجريد فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشئ منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى

قوله قالوا اللذة ادراك الملايم) قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج المترتب على ذلك الادراك لانفسه كما يشهد به الوجدان

قوله ولو قدم هذا السؤال الخ) وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغى ان يكون بعد تسليم الشركة فى العلة لا بالعكس، واعلم ان كلام الشارح يشعر بان السؤال ثلثة وتلخيص الكلام يقتضى ان يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من تتمة منع كون اللذة نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملايم وجب ان يكون متألما بادراك المنافر كاثبات التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتأمل

قوله فى توحيده تعالى) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية اى عدم مشاركة الغير له فى الالوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك فى الوجوب الذى هو معدن كل كمال ومبدء كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفى اللازم فان قلت نفى المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفى الشريك المماثل فى النوع لا يستلزم نفى الشريك فى الالوهية ووجوب الوجود لجواز كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم فذكرما فهم بالالتزام فى باب التنزيه جائز للاهتمام

قوله وذلك لوجهين) كل من الوجهين مبنى على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا ٢

(نفي المعنى) النفسي (واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة) القائلين بقدم الالفاظ (واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما مادل على حدوث القرآن مطلقا) اى بلا تقييد بالنفسي واللفظي (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لايكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم) اى لايعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا (الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولاسبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة (لكنا نذكر بعض ادلتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الاقدام (وهو من المعقول والمنقول ✻ اما المعقول فوجهان ✻ الاول الامر والخبر) في الازل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى (قديما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع مايصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل مايصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لايجب تعلقها بكل مايصح ان يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ان ذلك) السفه الذى ادعيتموه انما هو (في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد) ورد عليه ان مايجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلاشك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال (و) الجواب (عن الثاني ان الشئ القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ماتعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلابد في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض مايصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على مامر ✻ واما المنقول فوجوه ✻ الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله (ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا (الثاني) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا اردنا شيئا فانا له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له (و) يكون (حاصلا قبل كون الشئ) اى وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلامهلة (وكلاهما يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشئ حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التى هى اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله (انا انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لايكون الاحرفا وصوتا (السادس انه) اى القرآن (معجز) اجماعا (و يجب مقارنته) اى مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) اى بذلك المدعى وتصديقه (السابع انه) اعنى القرآن موصوف بانه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه

٢ لماتحققه من افراد الوجوب المختلفة الحقايق ولاشك ان الذى يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلى بل ماصدق عليه وحينئذ يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضى الوجوب الخاص الذى هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا يمتنع التعدد وبما ذكرنا ظهر انه لاتعويل على دليل الفلاسفة ولاصحة لقول المصنف فان صح ذلك تم الدست

قوله فيلزم تركبهما) فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هنالك الى الجواب على ان ماذكرنا هنالك كان مبنيا على اصل المتكلمين كما نبهناك عليه واما الفلاسفة فعليهم بقولون كون التعين عارضا للماهية لايدفع لزوم تركب الهوية واما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئى يمتنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شئ اما بالعينية او الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا

قوله مبنى على ان الوجوب وجودى) مع انه ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او الاستغناء عن الغير وكل منهما اعتبارى لاتحقق له في الخارج فكيف يكون عين مااستحال عدم تحققه فيه على ان الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد على انه يعقل وجوب الوجود ولا تعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول غير المعقول واعلم ان الشارح اشار في مباحث الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا زائدا على الماهية فبناء الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد اشرنا هناك الى جوابه فلينظر فيه

قوله ويلزم الدور لان الوجوب الخ) اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لايستلزم الدور وانما يلزم لو لم يفرض اولا ذلك العدم واجيب بان ذلك الفرض لايمنع لزوم الدور في نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب علة لجميع ٢

(يارب القرآن العظيم و يارب طه و يس) فالقرآن مربوب كلا وبعضا (والمربوب محدث) اتفاقا (التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضى نحو انا انزلناه انا ارسلنا) ولاشك انه لاانزال ولاارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضى ولايتصور ماهو ماض بالقياس الى الازل (العاشر النسخ) حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو (رفع) او انتهاء (و) لاشئ منهما يتصور في القديم لان (ماثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازى جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة والحق مااختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كما لايخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما تحققته ✻ تنبيه ✻ كلامه) تعالى (واحد عندنا كما مر في القدرة) من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لايستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لايتناهى (و) اما (انقسامه الى الامر والنهى والاستفهام والخبر والنداء) فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقى (وقيل) كلامه (خمسة) هى الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد) من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة (وانما يصير احدها فيما لايزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها) اذ الجنس لايوجد الافى ضمن شئ من انواعه (والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق) يعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ماذكرتم بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين ✻ الاول انه) اى الكذب في الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لايفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الثاني انه مناف لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر مااخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لاتحصى (والاصلح واجب عليه) تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به (والجواب منع وجوب الاصلح) اذ لايجب عليه شئ اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا (واما) امتناع الكذب عليه (عندنا فلثلاثة اوجه ✻ الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال) اجماعا (وايضا فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (ان نكون) نحن (اكمل منه في بعض الاوقات) اعنى وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولايدل على صدقه في الحروف والكلمات التى يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله ✻ واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلى) فيه (فان النقص في الافعال هو القبح العقلى بعينه) فيها (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لايقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فان ماثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (ان يخبر عنه على ماهو عليه وهذا) الوجه الثاني ايضا (انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا) لانه القديم (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسي (فلا) دلالة على صدقها الا انها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذى يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظى معا (خبر النبي عليه السلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) اى خبره عليه السلام

٢ ماعداه في نفس الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتى الخ فان قلت هذه المقدمة اعنى ان الوجوب الذاتى علة لماعداه متقدم عليه يغنى عن التفصيل المذكور اذ يكفى ان يقال حينئذ اما الاول فلان الوجوب الذاتى علة لماعداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية في المقصود مثله من باب تعيين الطريق وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف كما مر مرارا ثم يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضى للتعين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب على ماعلم من قاعدة العربية فقوله واذ اولاه نفى انالك الانحصار لالاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبنى على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك مبنى على الثاني واما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لماعرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب التعين وهو اعم من عدم العلية لان العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية لان فرض الاعم لايستلزم فرض الاخص ويكفى في لزوم الدور العلية في الجملة باى وجه كان

قوله ويجوز التعين بلا وجوب) اى يجوز تحقق التعين في شئ بلا وجوب قائم بذلك الشئ اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به فلا غبار في تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجبا كما توهم بناء على ان الواجب من له الوجوب لاما يقارن ماله الوجوب وان المدعى وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور ولا احتياج الى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزاء كما مر على ان في جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الكل كما لايخفى

قوله والمقدورية الامكان) ظاهره انه معطوف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو ٢

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلاحاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اى صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذ اثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلى لاقولى ودلالتها على التصديق دلالة عادية لايتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية مابين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

* ﴿ المقصد الثامن ﴾ فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل) احدى عشرة ﴿ فالمقدمة ﴾ هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ماذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا) فى نفيها (على انه لادليل عليه) اى على ثبوت صفة اخرى (فيجب نفيه ولايخفى ضعفه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لايفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لانعرفها بل لاطريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولايدل شئ منهما على صفة زائدة على ماذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته مايتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لابمعرفة صفات اخرى (او) بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لايلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لايمتنع كثرة الهالكين) بسبب ترك ماكلفوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من المتكلمين (صفات اخر) بيانها فى تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (اثبته الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اى دون البقاء كما فى اول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هى البقاء (واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعنى ان البقاء حصل بعد مالم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه

٢ علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر والجواب ان الخاص ا قدرة فى البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والافخصوصية القدرة مما لايتوقف عليه الاستدلال اذ يكفى ان يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضى للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان ولك تقدير المبدأ اى والمصحح للمقدورية كما سيشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية

قوله امابهما) اى بكل منهما الابمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لاوقوع مقدور بين قادرين وكأن عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا المفروض بقوله قادران على الكمال

قوله لاستلزامه احد المحالين) رد عليه الاستاذ المحقق بان وجود شئ من الممكنات على تقدير تعدد الاله لايستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب فى تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور معين وحينئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة فى قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ومن جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح او تعدد الاله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين والتالى باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذ لايكون حينئذ دليلا على انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شئ من الاشياء او تعلق ارادة احدهما دون الآخر

قوله لان الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال) اى نظرا الى ذاته واما لزومه نظرا الى الامتناع الغيرى فلا يقدح فى الاستدلال لتعين ان المحال فيما نحن فيه انما لزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب

قوله فيلزم عجزهما) فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لايتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسر ومشية تفويض الى اختيارهم فالعجز واقع فى الاول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك ان تقول هم انما يجوزون التخلف فى الفعل الاختيارى ٢

الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لامسبوقية الوجود به (فلو دل ذلك) الذى ذكرتموه فى البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم ومايقابله اعنى الوجود (ولزم التسلسل) فى الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لايقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) اى نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضى ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازى) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى) لاامر زائد عليه (لوجهين * الاول لو كان) البقاء (زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله (و) حينئذ (يتسلسل) البقاآت المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل فى وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر (الثانى لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معلل به (والا) اى وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب) الوجود لانه الغنى المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده فى الزمن الثانى معلل به ممنوع غاية مافى الباب ان وجوده فيه لايكون الا مع البقاء وذلك لايوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا ﴿ تنبيه ﴾ اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود فى الزمان الثانى امر زائد على الذات) يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود فى الزمان الثانى زائد على الذات (و) اخرى (بانه معنى يعلل به الوجود فى الزمان الثانى واول الوجهين) للنافين (ينفى) المعنى (الاول) من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولاينفى الثانى لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود فى الزمان الثانى لايلزم ان يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثانى) ينفى المعنى (الثانى) دون الاول اذ لايلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات فى وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار فلا يلزم الدور ● الصفة ﴿ الثانية ﴾ القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لابقدم) وجودى (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (مامر فى البقاء) وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لايوصف بهذا القدم فى اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد مالم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذى هو التقدم بلا نهاية لابمجرد مدة متطاولة (بابطاله) اى مامر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شئ منهما وحمل مامر على الوجهين السابقين مما لاوجه لصحته (و) الذى (يخصه) اى يختص بابطاله (انه ان اراد به) اى بالقدم (انه لااول له فسلبى) فلا يتصور كونه وجوديا (او انه صفة لاجلها لايختص) البارى سبحانه (بحيز كما فسره) اى كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائنى) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لافى حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولايخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لافى حيز فان قلت هذا السلبى معلل بالقدم لانفسه قلت ان الصفات السلبية لاتعلل بخلاف الثبوتية (او غيرهما) من المعانى (فالتصوير) اى فعليه تصوير ذلك المعنى المراد اولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذى اوردناه ههنا فى ابطاله (منضم الى ماسبق) فى مباحث الامور العامة (من انه) اى القدم امر (اعتبارى) لاوجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا ●

٢ لغيره لافى فعل نفسه والبحث فيه واما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يقتضى فرضهما اختيار بين لذلك الجسم وهو ظاهر

قوله وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ) فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة احدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الآخر لابسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى ماذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا كان وقوع مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح فليتأمل

قوله فالذى لايقع مراده لايكون قادرا كاملا) اذ المفروض امكان تعلق ارادته ووقوع ذلك الممكن فحديث جواز التفويض وهم واما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق الارادة الاخرى بالطرف الآخر اخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو ايضا مدفوع بان وقوعه لما كان ممكنا فى نفس الامر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا ظاهر جدا

قوله فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المنع من ذلك علمه المصلحة فى الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة ممنوع واما مايقال بعد تسليمه من انا نفرض الكلام فى ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما ولاشك فى امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما ولاضير فان الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكن ان يدفع عن اصل الدليل بفرض الارادتين معا فليتأمل فان قلت لانسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة احدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتنعا ولاعجز فى مثله قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه وبهذا ايضا يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما من حد الامكان فليتدبر

قوله لايقولون بالهين واجبى الوجود الخ) فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لالقولهم بواجبى الوجود ٢

الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء و يعود) الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة قال الشاعر * قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اى استولى وقال الآخر * فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وطائر * ى استولينا لايقال الاستواء بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تعالى (وايضا لافائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) الا ترى ان الغالب لايشعر به كما فى قوله تعالى والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص (وعن الثانى بان الفائدة) هى (الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اى الاستواء ههنا (القصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه) اى الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل فى اثباته (على الظواهر)من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام * الصفة ﴿ الرابعة ﴾ لوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الا وجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائينى والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على مامر من الصفات وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله)اعنى الاستواء (فى عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) فى اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى (ولم يوضع لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب) اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو ان يجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقى هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق * الصفة ﴿ الخامسة ﴾ اليد قال الله تعالى * يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شايع وخلقته بيدى اى بقدرة كاملة) اذ لم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك)مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له (كما اضاف الكعبة الى نفسه) فى قوله ان طهرا بيتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم)الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال(و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة اى لفظة يدى زائدة كما فى قوله * دعوت لما نابنى مسورا * فلبى فلبى يدى مسور * وهو فى غاية الركاكة (وتحقيقه كما فى الاول) اى كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة (السادسة العينان قال تعالى تجرى باعيننا ولتصنع على عينى وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة)على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه مامر آنفا) فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة ﴿ السابعة ﴾ الجنب قال تعالى)ان تقول نفس (يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر

٢ قوله فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا الخ) لافائدة فى التخصيص فان المزدكية ايضا قالوا بذلك اما المانوية فهو اصحاب مانى بن مانى الحكيم الذى ظهر فى زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون فى الشرايع والانبياء وان اول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم وزرداشت والمسيح وفولس ومحمد صلوات الله عليه وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون فى اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك واما الديصانية فهم اصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذى ظهر فى زمن نوشروان وهو وهم قدم النور والظلمة على الوجه الذى اعتقده المانوية الا ان المزدكية يقولون النور عالم حساس وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم فى ذلك ويقولون ما يحدث من الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق وللثنوية فرقتان آخريان يقال لهما المرقونية والكمونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره فى اثبات النور والظلمة وخالفوه فى اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور فى المرتبة وفوق الظلمة واما الكمونية فقالوا اصول العالم ثلثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم المعتقدون فى النار ومن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران فى البلدان وعباداتها تعظيما لها

قوله وكأنهم ارادوا الخ) قال فى الابكار معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان بصيران

قوله والمجوس منهم) سياق كلام الشارح صريح فى ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدى صريح فى خلافه حيث قال اولا الفرع السادس فى الرد على الثنوية والمجوس اما الثنويه فهم فرق خمس وفصل فرقها ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم ٢

﴿ اما ﴾

* اما تتقين الله فى جنب عاشق * له كبد حرى وعين ترقرق *) اى تلمع وتتحرك ورقراق الشراب ما تلألأ منه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار فى الحملاق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه) وحرمه * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) فى اثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه فى النار) فتقول قط قط اى حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفى اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس فى اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها * الصفة ﴿ التاسعة ﴾ الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما فى اليدين * الصفة ﴿ العاشرة ﴾ اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه) وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة * الصفة ﴿ الحادية عشر ﴾ التكوين اثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصلح اثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) اى بامكان الشئ فى نفسه (تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون) اى كون المقدور وجوده لا صحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة اخرى (كذلك)اى يكون اثرها الكون (فان قيل المراد بالصحة)التى جعلناها اثر القدرة هو (صحة الفعل) بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لا صحة المفعول فى نفسه) وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره) واما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشئ المقدور له (فلا يحصل بها) منه (احدهما بعينه) بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين (قلنا كل منهما) اى من ذينك الطرفين (يصلح اثرا لها) اى للقدرة (وانما يحتاج صدور احدهما) بعينه عنها (الى مخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ (لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة)المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مأول بالتدبير يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه فى تدبيره له وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد فى الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه و يمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مأول بظهور تباشير الخير والنجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه و بدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير و بعضها على الكناية و بعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليك التكلان

﴿ المرصد الخامس ﴾

فيما يجوز عليه تعالى)اى يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان ﴿ المقصد الاول ﴾

٢ النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعا ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح اظهر

قوله وفاعل الشر هو اهرمن الخ) واختلف المجوس فى ان اهرمن قديم او حادث من يزدان

قوله ولم يفعله فهو شرير)لان كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر شر فى نفسه فان قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على حكمة قلت فحينئذ يجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك فلا يلزم من ايجادها كون الواحد خيرا وشريرا

قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز)قيل انما يلزم العجز اذا استند الشرور الى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم فى النور انه حى عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاندفاع فى نفس الامر يكفى فى لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير

قوله فتعارض خطاباتهم بخطابة احسن من ذلك ما لا) ليس المراد بخطاباتهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا يفيد الشك فضلا عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق الخطابة على دليلنا فللتشاكل ثم ان فى العبارة مناقشة وهى ان صيغة التفضيل يدل على حسن خطاباتهم ما لا ايضا ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود فى النار اعاذنا الله تعالى منه والجواب ما حققناه فى حواشى المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك فى اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد فى اصل الفعل متزائدا الى كماله فالمعنى ههنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من خطاباتهم القبيحة متزائدا الى كماله

قوله فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه) لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده فى القرآن المجيد والاحاديث الصحيحة من آثار الجهل ثم الانسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا منها عليه تعالى

قوله والمعتزلة لهم فى الصفات تفصيل)قال فى حواشى التجريد مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتوا الاحوال والمشهور باثباتها البهشمية ٢

في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون) قال الآمدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى (قالت الفلاسفة هي) اي تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له ان يدفعه) اي هذا التخيل (عن نفسه اصلا) وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس و بقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية * (الثاني ان من نظر بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى شيء ابيض) فانه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة و بقي صورتها فيها بعد التحول * الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرها) اي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الامر (كذلك قلنا كل ذلك)الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (واما عود تلك الزيادة التي هي (الابصار اليه) اي الى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) اي فلا الابصار بتأويل الرؤية (هو) اي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) لجواز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة و يستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الاحاديث الصحيحة (و) ان (يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) اي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين ✻ المسلك الاول النقل ✻ وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله و يمتنع لا يكون نبيا كليما) وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ✻ الاعتراض اما على الاول فمن وجوه ✻ الاول ان موسى عليه السلام لم يسئل الرؤية بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب ان يقال

٢ وانهم قد اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات

قوله وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له) فيه ان اللازم من هذا كون الصفات امورا وراء الذات واما انها امور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب بظهور ان العلم وكذا القدرة مثلا وغيرهما ليس من الامور الاعتبارية العقلية التي لا وجود لها في الاعيان والا لم تمايز الا ان المعدومات غير متمايزة كما سبق واذ لا حال تعين وجودها يدفعه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله تعالى من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد

قوله في المرصد الاخير الخ) حيث قال ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا

قوله كما وقع في كلام الآمدي) ايماء الى انه الاظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعرة

قوله والارادة فيه لا تخصص)اي لا تخصص ايجاد احد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا

قوله وكذا الحال في باقي الصفات) فان علمه تعالى يتعلق بما لا يتناهى بخلاف علمنا وحيوته تعالى مصححة للعلم والقدرة التامين بخلاف حيوتنا

قوله كيف وقد يمنع ثبوتها الخ) قد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه و يكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه

قوله فكان قولنا الله الواجب الخ) ايراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيها بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول انه عين الذات

قوله بمثابة حمل الشيء على نفسه) قد سبق ٢

لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل) ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (يمتنع حملها) اي حمل الرؤية المطلوبة (عليه) اي على العلم الضروري (ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل) لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية) لا للعلم الضروري (باجماع المعتزلة) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا * (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسئله ارادة ذاته بل (سأل ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (لحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال انظر اليك (نحو واسئل القرية) اي اهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلامك انظر الى علمك (وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الا لدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني) فانه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (واما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره * (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه) لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤل (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر)فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى (مصدقا بينهم لكفاه) في دفعهم (ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما) زجرهم و (قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا) اي وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين اصدقه (لم يصدقوه) ايضا (في الجواب) بلن تراني اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة (واما ثانيا فلانهم) لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم (لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل) جاز ان يكون (ذلك) الاخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاتيان بما طلبوه(تعنتا) مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه (فاظهر الله) عليهم (ما يدل على صدقه معجزا) وردعهم عن تعنتهم * (الرابع)من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده و يعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كامر صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يأول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من

٢ اعتراض البعض بان الحمل بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يفيد ويصير مبحثا للعقلاء كما في الوجود وقد سبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة

قوله بخلاف قولنا ذاته ذاته) الاظهر ان يقول ذاته ذو ذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات والحمل الذي ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظير ما ذكرناه لا ما ذكره لكن تبع الشارح المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الاظهر

قوله اعني مفهوم العالم والقادر) حق العبارة ان يقول مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم الخ اذ المفهوم منه ان زيادة ما صدق عليه هو المدعى فلا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتأمل

قوله وامكن حمل احدهما دون الآخر حصل المطلوب) لا يخفى انه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه الى توسيط امكان الحمل وعدمه لان البداهة حينئذ حاكمة بان هذين المفهومين متحدان او متغايران واثن اغمض عن هذا التجدان المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث اذ الغير الموجود ايضا كنه قد يصح حمله على الموجودات وقد لا يصح اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية

قوله فان قلت كيف يتصور الخ) منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين تعم نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات النفسية عندهم

قوله لا بصفة زائدة عليه كما في ذواتنا) هذا الكلام يدل على ان ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا لان الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناؤه على الفرض والتقدير بعيد

قوله لاستناد جميع الممكنات اليه) كأن هذا الكلام الزامي والا فاكثر الاشياء عند الحكماء اثر للغير والاستناد بالواسطة لا يصحح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه في صفاته الى الغير لكان اظهر ٢

عندالله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب منه (و) تارة (بمايقوى) وهوماروى من انه اوحى الله تعالى اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته انى احيى الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع انه كان يمكنه) اى يمكن موسى (ذلك) اى طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن) من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك فى نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه ثم ايصالهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوزان لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية و (السؤال) بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبى المصطفى) المختار (بالتكليم فى معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هى البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التى لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب مالا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التى يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (فى جوازها من الانبياء ما سيأتى) من المنع والتفصيل (واما على الوجه الثانى) اى الاعتراض عليه (فمن وجهين * الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او) حال (حركته الاول ممنوع والثانى مسلم بيانه انه لو علقه) اى وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل (فاذن قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) فى (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته (والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام (وانه) اى استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعا اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته) اى فى زمانها (ليس بمحال اذ فى ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اى كونهما مجتمعين لا وقوع شئ منهما فى وقت الآخر بدل صاحبه * (الثانى) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية اوامتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا اوممتنعا فلا يلزم امكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشئ) فى الكلام قصدا بالذات (ويلزم) منه لزوما قطعيا (و) الحال (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذى هو ممكن فى نفسه (فاما ان يقع المشروط فيكون) هو ايضا (ممكنا والا فلا معنى للتعليق به و) ايراد (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقديرى وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر فى اللغة من مثل قولنا ان ضربتنى ضربتك هو الربط فى جانبى الوجود والعدم معا لا فى جانب العدم فقط كما هو المعتبر فى الشرط المصطلح ﴿ تذنيب ﴾ كل ما سنتلوه عليك) فى المقام الثانى (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) ههنا (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب ﴿ المسلك الثانى ﴾ من مسلكى صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) فى المسلك العقلى (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابى الحسن (والقاضى) ابى بكر (واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) ايضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض) فى الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين

٢ قوله وقد تقدم بطلانه) حيث بين فى مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقى لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا مبنى على نفى الصفات فالاحتجاج على هذا النفى بما يبتنى على البساطة دور فليتأمل

قوله واحتج المعتزلة الخ) فيه حزازة لانه ما بين مدعى المعتزلة فى تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل يأتى فى كل مسئلة فلا معنى لذكر ادلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة فى قوله وذهب الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالا منه فيفهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة فى نفى الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتى فى كل مسئلة هذا وانما قدر الشارح والشيعة موافقا لما فى الابكار اشارة الى ان المصنف انما تركه لاشتراكهما فى الوجوه الثلثة فكان ذكر احدهما ذكرا للآخر

قوله الثانى عالميته وقادريته) لا انتفاء بهما لدلالة السياق على ان المراد هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر احواله فيكون هذا الدليل ايضا نفيا للصفات على وجه عام

قوله والجواب ان العالمية) ان ارادوا بهذا الاستدلال الزام قدماء الاشاعرة حيث قالوا العالمية فى الشاهد معللة بالعلم فكذا فى الغائب لم يتجه هذا الجواب المنى لكن قد عرفت ما فى مثله من البعد

قوله وان سلم ثبوت العالمية) الانسب ان يقول وان سلم انها امر وراء الخ

قوله فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى) وايضا العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة فهم لا يقولون به والا لزم وجود الصفة الزائدة

قوله لكن يتجه الخ) قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد استناد ٢

قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق) ولولا تحقق امر مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) اى اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفى الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشئ مرئيا (بالعلل المختلفة) وهى الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) فى مباحث العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فان الاجسام لا توافق الالوان فى صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح ان يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هى) اى العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما و بين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ) الاشعرى (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية) لشئ (تحقق الرؤية له وانما لا نرى) هذه الاشياء التى ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اى بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه النكير) اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ماهو) اى انكاره (الا استبعاد) ناشئ عما هو معتاد فى الرؤية (والحقائق) اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع (لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة فى ان الرؤية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات ﴿ ثم الاعتراض عليه ﴾ بعد النقض المذكور (من وجوه * الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر) معا (بل المرئى) هو (الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك) اى كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقدمر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضى (انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض) فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضا فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذى هو المقدار (بها ولا قيام) بها) المقدار الواحد (بها) اى بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضا) قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب * (الثانى) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان) والعدمى لا حاجة به الى علة (والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه) اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب (تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية) كما صرح به الآمدى (ما يمكن ان يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر

٢ الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص فى القواعد العقلية كما لا يخفى

قوله ودعوى ان ايجاب الصفات كمال الخ) يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لاجل ان الخلو عنها نقص بخلاف ايجاب غيرها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات جود وكمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان فى حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب تعالى قبل كل شئ من المباينات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفى الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته واجمع اهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل والله الهادى

قوله فى قدرته تعالى) اعلم ان القدرة صفة تؤثر فى المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوى لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك ان هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح فى مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المصنف والشارح ايضا فيما سيأتى يشعر به فان قلت القول بعدم التعلق التأثيرى يفضى الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط او استعدادات تحصل فى المواد والا لم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم اصول المتكلمين قلت انما لا يلائمها اذا لم يكف فى وقوع المقدور تعلق القدرة فى وقت معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله اعلم

قوله الا ان الحكماء ذهبوا) قد سبق منا ان الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم مشية الفعل واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد ٢

في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية اوعدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى (ونعلم) ايضا (بالضرورة انه) اى متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لاتصح رؤيته قطعا * (الثالث) من تلك الوجوه (لانسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول صحة رؤية الاعرض لاتماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان مايسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لاتقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا اوالعرض جسما (واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لمامر) في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اى من الجوهر والعرض (فانا نرى الشبح من بعيد ولاندرك منه الا انه هوية ما) من الهويات (واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها اى جوهر اوعرض هى واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم قد نفصله الى جواهر) هى اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر (وربما نغفل عن ذلك) التفصيل (حتى لوسئلنا عن كثير منها) اى من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا اى زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذى به الافتراق) بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فتصح رؤيته * (الرابع) من وجوه الاعتراض (لانسلم ان المشترك بينهما) اى الجوهر والعرض (ليس الا الوجود اوالحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذى فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ منهما متعلقا للرؤية (ومالا يعلم لايكون متعلق الرؤية) لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذى نعلمه فيهما) اى فى الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها امتياز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطلناه ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لانسلم ان الحدوث لايصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) اى عدميا (والجواب ما سبق من ان المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لامايؤثر فيها (و) لاشك فى انه (لايصلح العدم لذلك) اى لكونه متعلق الرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) اى كون الوجود مسبوقا بالعدم (امر اعتبارى لايرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * السادس لانسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هى تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لايقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لامعنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد اجاب الآمدى عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ماذكرتموه وان كان ممن لايعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولايجب كون الملزم معتقدا لما

٢ اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الاتمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق فى مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه

قوله كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية) فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت اوسلم فالتنظير لايلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا

قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول) اعترض عليه فى شرح المقاصد بان التالى فى كل من الشرطيتين الاولين عين المقدم وقد يجاب بان المقدم فى الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالى نفى الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولاضرورة داعية الى جعل النفى بمعنى الانتفاء حتى يلزم ماذكر والمقدم فى الثانية ان لايكون مستندا والتالى عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز ان يكون متعديا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولايخفى مافيه من التعسف فتأمل

قوله فان لم ينته فهو الثالث) قيل عليه كان الانسب ان يقول فان لم ينته الى قديم اوانتهى بواسطة صفات لاتتناهى واجيب بان المذكور فى الدليل هو التسلسل فى الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى واما احتمال التسلسل فى الحوادث القائمة به تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ

قوله واعلم ان هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت) جعل الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ماذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقديرين مع انه لايرد حينئذ اعتراضه الذى سيذكره بقوله ولقائل ان يقول الخ اتباعا للشارح الابهرى فانه تلميذ المصنف فالظاهر ان ماذكره سماع منه ولانه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذى نقله من الابهرى فى الاول ومن البين ان لفظ هذا لايكون اشارة اليهما معا الا بالتأويل فجعله اشارة الى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من ان هذا يشار به الى القريب

قوله وان بين مع ذلك ايضا الخ) فان قلت لم خصص فى هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لاالى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا ٢

تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال (والجواب ان لامعنى للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) اى كون الشئ ذا هوية يمتاز بها (امر مشترك) بين الموجودات باسرها (بالضرورة وماذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (والزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فشيأت الاشياء) اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض (وهى هيئات) وخصوصيات (للهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقلا لايقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لاسترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على مامر فى الامور العامة انما هو باعتبار ماصدقا عليه وذلك لاينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان مانقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذى حققناه لك هو (غاية مايمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى اول عارض) يظهر ببادى الرأى كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله العون والمنة) فى ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السابع) من الاعتراضات (لانسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما فى الحوادث (لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا اوخصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك) وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشئ ذا هوية ما لاخصوصيات الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولاتقييد بارتفاع مانع واقد بالغ المصنف فى ترويج المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لايلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لايخفى على ذى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك ومايتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا وفى هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ماقد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية وقدم عمدتها ❊ المقام الثانى ❊ فى وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرونه بهم يوم القيمة) اى فى الدار الآخرة (قال الامام الرازى) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة فى هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى و) الثانى (لايرى ولايصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لايرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع فى النفى والاثبات بل كلاهما مثبتان معا اومنفيان معا (وهو) اى هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدى (لان خرق الاجماع اثبات مانفاه) كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (اونفى ما اثبته) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب

٢ كان حوادث متعاقبة لاالى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطا فى صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم ايضا تخلف محال قلت لعل السر فى ذلك ان عدم جوازها متبين من بيان حدوث ماسوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لاالى نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه فى الطريق الثانى واما ما قيل فى بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولايمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان يشترك فى امر كلى الا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط ففيه تأمل

قوله فانها ذات جهتين استمرار وتجدد) قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار الحركة البسيطة اعنى الحركة بمعنى التوسط فانها فى كل فلك امر واحد شخصى مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث مايلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لاتحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة اوحادثة فلا جهة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ماهى الحركة بالحقيقة اعنى تلك الحالة البسيطة وتأويل العبارات المشعرة بارادة الاول بعد وضوح الحق امر هين وحينئذ يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق فى الاوضاع لافى الحركات كما يدل عليه كلام الشارح

قوله فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا) لاشك ان الطريق الثانى غير واف اذ لو لم يجوز ما اشير اليه فى هذا وجوز ما اشير اليه فى الطريق الاول لم يلزم محذور وكان اقحام الشارح لفظ ايضا وحصر التمام فى كونه بالطريق الاول حيث قال ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع ايضا لايتم الا بالطريق الاول ايماء الى هذا اللهم الا ان يكون القول بان الاستدلال يتم بالطريق الثانى الزاميا حيث وافقنا الخصم على عدم قديم مختار متوسط يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لاالى نهاية بذاته تعالى ٢

بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسئلتين ولاخرى في اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لايخالف الاجماع) ولايخرقه (بل كل واحد) من قولى التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتى المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى (وذلك) الذى ذكرناه فى مسئلتنا هذه (كما فى مسئلة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد فان القائلان مثبت لهما) معا كالحنفية (وناف لهما) معا كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به (لايكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت فى مسئلة وللنافى فى مسئلة اخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزا (بالاجماع) فهذا المسلك فى اثبات الوقوع مردود

﴿ والمعتمد فيه مسلكان ﴾ المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة (ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم) اى انتظرونا وقال ماينظرون الاصيحة واحدة اى ماينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقول الشاعر * وان يك صدر هذا اليوم ولى * فان غدا لناظره قريب * اى لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بفى يقال نظرت فى الامر افلانى) اى تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقال نظر الامير لفلان) اى رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من احسن الله وجهه * فيا نظرة كادت على وامق تقضى * والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية) فتكون واقعة فى ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه * الاول لانسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر * ابيض لايرهب الهزال ولا * يقطع رحما ولايخون الى *) اى نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله * فهل لكم فيما الى فاننى * طبيب بما اعيى النطاسى حذيما * اى فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلايصح الاخبار به بشارة) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لافى الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثانى ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام *) ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال * وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح *) اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح (وقال * كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال *) اى ينتظرون عطاياه انتظار الحاج ظهور الهلال (والجواب لانسلم ان النظر ههنا) اى فيما ذكر من الامثلة (للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه ويشتاقون اليه (ولايمتنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور فى المشبه به (على الرؤية) بطريق الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها) اى غير الرؤية كالانتظار * (وفى الثانى اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء او) ناظرات (الى آثاره) اى آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفى الثالث اى يرون سجاله و يجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية) كما مر (آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا) يصح حمله عليه فى الآية (اذ لايصلح بشارة لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى)

﴿ حقيقة ﴾

٢ قوله اوجاز تعاقب صفاته تعالى الخ) قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواه تعالى مسلم واما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التى لاتتناهى فممنوع لانه لو تعاقب صفاته تعالى كذلك لزم التسلسل فيندرج فى الامر الثالث وانت خبير بان المذكور فى البرهان البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة فى الوجود فلايندرج تعاقب الصفات فيه على ان المصنف قد اشار الى بطلان مطلق التسلسل فى الدليل الثانى اعنى قوله وان شئت قلت مع انه ذكرنا نبا ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فغرض الشارح ان البرهان البديع يشاركه فى هذا التوقف وهذا معنى صحيح لايرد عليه ماذكر فان قلت اذا كان بيان لزوم التخلف فى البرهان البديع ولزوم قدم الحادث فى قوله وان شئت قلت الخ يتضمن الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيتين معلوما منه فاى حاجة الى التصريح بان الدليل الثانى او الاول انما يتم بكذا قلت لما كان نزاع الخصم فى بطلان التسلسل قويا صرح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطل فيما سبق اهتماما بشانه ولاضير فى ذلك

قوله لانه الذى عليه يقولون وبه يصولون) توجيه لكلام المصنف فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه يستدعى ظاهرا ان يورد بعده الثانى والثالث بهذين العنوانين ولذا قال الكرمانى فى شرحه ان المصنف خط القلم على قوله بوجوه اذلاتعدد فيما ذكر فى الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بان تعلق الخ

قوله اذ تعلق القدرة) اراد به التعلق الذى يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوى الذى لايترتب عليه ذلك عام الكل ممكن كما بينا

قوله اما لذاتها بلا مرجح وداع) اذا حمل قولهم لذاتها على نفى سبب مخصص فى تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوى تعلقها بالطرف الآخر لاعلى نفى المرجح الخارجى لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب حينئذ ٢

حقيقة (لتقليب الحدقة) لاللرؤية (يقال نظرت الى الهلال فارأيته) ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا (ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه (وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤية لاينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لايبصرون) فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لماذكرنا (ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لايصلح صفة للرؤية بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئى (هذا) كما ذكرناه (وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلايكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك (ولاملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجاز و) لكنه مجاز (لايتعين) كونه مرادا فى الآية (لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولم) اى ولاى شئ يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذى مر ذكره فلايكون حقيقة فى غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لايجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فارأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) اى الى مطلع الهلال (والبواقى) من الامثلة (كلها مجازات) اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية على الرؤية مجاز الرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة) كنعمة الله وجهة الله وآثار الله (ولاقرينة) ههنا (معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لايجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول ايضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لايكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلايكون مرادا فى الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز)وحده (فلايضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا) عاديا (للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلااضمار شئ وهو المطلوب (وانت لايخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لاتفيد الاظنونا ضعيفة) جدا وحينئذ (لاتصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها فى المسائل العلمية) التى يطلب فيها اليقين ﴿ المسلك الثانى ﴾ فى اثبات الوقوع (قوله تعالى فى الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب ان لايكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن (والمعتمد فيه) اى فى اثبات الوقوع بل وفى صحته ايضا (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين

﴿ المقام الثالث ﴾

فى شبه المنكرين وردها وتنقسم) تلك الشبه (الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث * الاولى شبهة الموانع) وهى ان يقال (لوجازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل) بطلانا ظاهرا واما (بيان الشرطية) فهو انه (لوجازت رؤيته تعالى لجازت فى الحالات كلها لانه) اى جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته) فلايتصور انفكاكه عنه فى شئ من الازمنة (فجازت رؤيته الآن) قطعا (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم ان نراه)الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) فى زمان (وجب حصول الرؤية) فى ذلك الزمان (والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وانه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية امور *الاول(سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفى بانتفائها (و) الثانى (كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره

٢ اختيار الشق الثانى بالمعنى المقابل لما اريد من الشق الاول والزام التسلسل فى التعلقات كما تحققه فى ابحاث الممكن واما القول بان التعلق اعتبارى لايحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه ان كل امر متجدد وجوديا كان اوعدميا يحتاج الى سبب تخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح فى مواضع

قوله وايضا يلزم قدم الاثر) وايضا يلزم ان لايصح الترك و يلزم الايجاب كما سيشار اليه فى بحث الارادة

قوله وكذا قدرته وتعلقها) الظاهر ان قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد

قوله لان اثر القادر حادث اتفاقا) قد سبق فى مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة

قوله وخصوصا على رأيكم) حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع ما فيه

قوله والجواب ان تعلقها انما هو بذاتها) ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح فى نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفى لزوم الداعى كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لاينافى تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار الخ مع ان الظاهر حينئذ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لايخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ماذكره فى شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها من ان هذا اولى مما قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها فليتأمل

قوله ولايلزم من صحته صحته) قال رحمه الله ولقائل ان يقول المآل فى الصورتين واحد اذ نقول اتصاف الفاعل باحد الترجيحين دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو ارادة احدهما دون الآخر قلنا فاذا ننقل الكلام ٢

للحاسة) بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك مايضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة فى جهة من الجهات او كونه فى حكم المقابلة كما فى المرئى بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جدا لايدركه البصر قطعا (و) الخامس (عدم غاية اللطافة) بان يكون كثيفا اى ذا لون فى الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا فى بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة المعتبر فى الشرط الثانى (ثم لا يعقل من هذه الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الاسلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقى) منها (مختصة بالاجسام وهما) اى الشرطان المعقولان فى رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته ❁ والجواب ❁ عن هذه الشبهة اما اولا فهو (انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها) اى من العين (الى وسطه خط قائم عليه) اى على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين قائمتى الزاوية) الواقعة عن جنبتى الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة) فى المثلث (اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد) بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذى ذكرتموه فى هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئى بقدر ذلك) البعد الذى لطرفيه (وجب ان لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له فى عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئى فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى صورة المرئى انما ترتسم من الرطوبة الجليدية فى زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه بالصغر والكبر فى الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا ذا قرب المرئى فى الغاية او بعد) فى الغاية (صارت) الزاوية (اسعتها فى الغاية) حال القرب (او اضيقها فى الغاية) حال البعد (كالمعدومة فانعدمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لا تتجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها او بعضها (اصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما هو عليه بمثل) او بازيد منه (توجب ان لا يرى الاضعفا ضعفا) او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا (و) رؤيته اكبر (باقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجويز جبال شاهقة) بحضرتنا (لا نراها) وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) اى منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها

٢ الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخلص التزام التسلسل فى التعلقات فلا تغفل

قوله احد من العقلاء) كانه اخرج ذى مقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها فى مباحث الامكان من زمرة العقلاء

قوله وربما يختار) قيل الباعث على توسيط جواب الشق الثانى بين جواب وجهى الفساد الناشئين من الشق الاول هو قرب احد المتقابلين من الآخر مع ان التعرض بجواب الوجه الاول منه كاف فى اختيار الشق الاول اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال فى ابطال الشق الاول على ان فى دفع الوجه الاول اشعارا باندفاع الوجه الثانى فليتدبر

قوله ولا ينتهى الى الوجوب) قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعى لا يضرنا ولا ينفعه فاى فائدة فى نفيه وادعاء كفاية الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعى يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤل الى الايجاب كما اشار اليه الشارح فى تقرير الاحتجاج وما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه بمراحل عما نحن فيه فان مبنى عدم المنافاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده

قوله واما القادر الذى هو مؤثر تام) اشار الى اخذ الاختيارية معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا

قوله بالايجاد فى ذلك الوقت) الظاهر انه متعلق بتعلق ويحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى

قوله بلا سبب يخص ذلك الوقت) لا انسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب السبب الخاص ههنا وبالمرجح فى قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجى الذى يسمونه بالداعى

قوله فقال اذا كان قدرته تعالى الخ) لا يخفى ان المناسب للسياق ان يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقريره ان يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة لتقرر ان تعلق القدرة بانضمام الارادة فالتعرض للاول تعرض للثانى هذا وقد سبق منا ان القول ٢

مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولا به يجر الى ان يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا (سلمنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (فى الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجوب الرؤية (فى الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد فجاز اختلافهما فى اللوازم) والشرائط (كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحينئذ جاز ان تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب ❁ الثانية) من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة او ما فى حكمها كما فى المرئى فى المرآة وانها) اى المقابلة (مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس (او فى الغائب) لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز ان لا يشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز وفى عدمه ❁ الثالثة ❁ منها (شبهة الانطباع وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع فى حاسة (والجواب مثل ما مر) وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او فى الغائب لاختلاف الرؤيتين ❁ واما ❁ الشبه (السمعية فاربع) لا ست كما وقع فى بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمعنى قولك ادركته ببصرى معنى رأيته لا فرق الا فى اللفظ (او هما) امران (متلازمان لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصرى ولا عكسه (فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية فى مقام المبالغة (فى جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى) فانه ذكره فى اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثانى عدل وكلاهما كمال ❁ والجواب ❁ اما عن الوجه الاول فى الاستدلال بالآية فى وجوه * الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اى ملحقون) وادركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها اقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المكيفة) بكيفية الاحاطة (اخص مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) اى نفى المحيطة عن البارى سبحانه لامتناع الاحاطة (نفيها) اى نفى المطلقة عنه (قوله لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته وما ادركه بصرى اى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثانى) من وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفى الى الكل) بان يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفى الاسناد الى الكل) بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثانى لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا (هذا) ما نقوله (لو ثبت ان اللام فى الجمع للعموم والاستغراق (والا عكسنا القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة فى قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه

٢ بقدم التعلق التأثيرى ليس مما يلائم اصول المتكلمين فليتذكر

قوله انه بالنظر الى ذاته الخ) قيل ينبغى ان يزاد قيد آخر ليمتاز مذهب المتكلمين فى قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو ارادة عدم المشية ولك ان تقول قوله ولا يمتنع عقلا الخ يكفى للتميز فان ما ذكر ممتنع فى الموجب بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين بخصوصه

قوله ويقرب من هذا ما قد قيل الخ) اى فى جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب ابكار الاربعين فالضمير فى لكنهم الى الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله واجيب عنه هو المتكلم

قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته) فان قلت الكلام فى المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا لا يرد على الشارح لان المصنف علل نفى المقدورية بان العدم لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثرا للقادر ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفيهم مقدورية العدم ازليه لم يتجه الجواب المنفى اصلا

قوله فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) فيه بحث لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق ويمكن ان يجاب بان المراد لم يشأ من شانه المشية وبذلك يخرج الموجب

قوله وهذا اولى مما قيل الخ) مما حكم باولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يأول بان شاء استمرار ان لا يفعل على حذف المضاف فاللازم تجدد استمرار العدم لا نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه فى خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية

قوله والا كانت واقعة بالقدرة) لا يخفى انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذى يستند به الحادث الى الموجب القديم على بطلانه فى القدر وكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك ٢

بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لاعلينا (الثالث) من تلك الوجوه (نها) اى الآية (وان عمت فى الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لاتعم فى الازمان) فانها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لاترى فى الدنيا ﴿ الرابع ﴾ منها (ان الآية تدل على ان الابصار لاتراه ولايلزم منه ان المبصرين لايرونه لجواز ان يكون ذلك) النفى المذكور فى الآية (نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلايلزم نفى الرؤية بالجارحة مطلقا (واما عن الوجه الثانى) اى واما الجواب عن الوجه الثانى من وجهى الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) البارى (بانه لايرى فنقول هذا مدحا لكم فان الدليل عليه) واذ ثبت ان سوق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل نقول فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لامدح للمعدوم بانه لايرى حيث لم يكن له ذلك واعا المدح فيه) اى فى عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد ﴿ الثانية ﴾ من الشبه السمعية (انه تعالى ماذكر سؤال الرؤية) فى موضع من كتابه (الا وقد استعظمه وذلك فى ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا) اى متجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لاتليق به (بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى عيانا (فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون) ولو مكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال * الآية (الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى) الله (ذلك) السؤال (ظلما وجازاهم به فى الحال) باخذ الصاعقة (ولو جاز) كونه مرئيا (لكان سؤالهم) هذا (سؤالا لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلما ولاسببا للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة) فى الآية الاولى (واستكبر انزال الكتاب) فى الآية الثالثة (مع امكانهما) بلاخلاف (ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك وفعله) اى منعه (حين طلبوا) امرا ممتنعا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقدمر) هذا فى المسلك النقلى من مسلكى صحة الرؤية ﴿ الثالثة ﴾ من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن ترانى ولن للتأبيد واذا لم يره موسى) ابدا (لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفى) المؤكد (فى المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه) اى الموت (ابدا و) لاشك انهم (يتمنونه فى الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء حصر تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمه اياهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم (واذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا) واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذلاقائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحى كلام يسمع بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفى الرؤية * تذنيب * الكرامية) والمجسمة (وافقونا فى الرؤية وخالفونا فى الكيفية وعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولامقابلة ولاما فى حكمهما (اذ يمتنع ذلك فى الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة فى ان مالايكون فى جهة قدام الرائى ولامقابلا له اوفى حكم المقابل لايرى موافقين فى ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم فى اصل الرؤية (والجواب انا نمنع الضرورة وماذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الاكدعوى الضرورة فى ان كل موجود فانه فى جهة وحيز ومالبس فى حيز وجهة فانه ليس بموجود وامثال هذه) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم الوهم فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والمجسمة فى الرؤية ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى العلم بحقيقة الله والكلام فى الوقوع والجواز وفيه مقامان * المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا

٢ التقدير بناء على البطلان الثانى لكن الاول اقرب بحسب الظاهر كما لايخفى فتأمل

قوله لم يصدر منه صفة اخرى) والالزم ان لاينحصر الصفات فى السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفى ماعدا القدرة بان اثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وانواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فيتعدد بحسبها بخلاف انواع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محله ولاتكثر له على انك قد عرفت فى مباحث العلة والمعلول ما فى اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه

قوله اى ليست موصوفة بالتناهى) اشارة الى ان القضية السابقة سالبة لامعدولة فان اللاتناهى بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا تتصف به ايضا الا الكم بالذات او بالعرض

قوله من الكيف) قدمر فى مباحث الكيفيات النفسانية ان القابل بثبوت القدرة للواجب لايجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض فكأن المراد بالكيف ههنا مجرد مالا يقبل قسمة ولانسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفى فى المقصود اذ التناهى فرع قبول القسمة

قوله هو اثبات اللاتناهى له) لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعنى العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا بما هو من خواص الكم

قوله وان كان كل ماتتعلق به بالفعل متناهيا) اى ماتتعلق به بالتعلق التأثيرى واما ماتتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقين فيما سبق

قوله مطردة فى الصفات كلها) ليس المراد باطراد الاحكام الثلثة التفريعية فى الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحيوة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلايجرى فيها التناهى وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلثة الجارية فيها هو سلب التناهى واليه اشار بقوله واعتبر فى كل صفة مايناسبها من الاحكام المتفرعة

قوله فلاحاجة الى التكرار) وان وقع تكرار فى بعضها فهو توطئة لفائدة اخرى كما قال فى ٢

والمعتزلة (لنا وجهان * الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود اوسلوب ككونه واجبا) لايقبل العدم (ازليا) لايسبقه عدم (ابديا) لايلحقه عدم (ليس بجوهر ولافى مكان اواضافات ككونه خالقا قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدى كل ماندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولاشك ان العلم بهذه الصفات لاتوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهى فى حد ذاتها (بل انما تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هى عليها ولاتوجب العلم بخصوصيتها (كما لايلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) اعنى جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها فى حد نفسها (الثانى ان كل مايعلم منه) من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك (لايمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه) اى نفى مايعلم منه من صفات الالوهية (عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بانه لولم يكن) ذاته (متصورا) معلوما (لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لايتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثانى الجواز وفى جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) وبعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر امافى الرسم ولايفيد الحقيقة واما فى الحد) فاذن لاتعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولايمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر فلايمكن العلم بها * الجواب منع حصر المدرك) بالكنه (فى البديهية والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (فى شخص بلاسابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد ينقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلايمتنع ان يفيدها

﴿ المرصد السادس ﴾

فى افعاله تعالى وفيه مقاصد ﴿ المقصد الاول ﴾ فى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير اومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم هى (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هى واقعة (بالقدرتين) ثم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد (وقال القاضى على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد) بصفته اعنى (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التى لاتوصف بها افعاله تعالى (كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء) فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) فى هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة (او هما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ مناو النجار من

٢ بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذاهب الخصوم

قوله وقد يحتج المعتزلة) نقل عنه رحمه الله تعالى انه يلزم من هذا ان لايكون البارى تعالى قادرا ايضا وهم لايقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بان يقال الذوات فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها بخلق الاجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل فى القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا منهما على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير فلايتأتى ان يقال فلو كان لله تعالى سمع لم يصلح بخلق الاجسام لعدم بطلان التالى بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فانها معنى من شانه يأتى الايجاد به وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة بخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشئ بل اللازم حينئذ ان لايصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم يصلح لذلك لكونها ذوانا وهذه العلة موجودة فى خصوصية ذاته تعالى فليتأمل

قوله فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) ولايلزم من كون تلك الصفة موجودة فى القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب اهل الحق لان المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولايلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا فى الخارج

قوله فى الغائب ان كانت القدرة مثلها الخ) الظاهر ان المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعى فيرد عليه ان الافراد المتفقة الحقيقة لابد ان تمايز بخصوصية قطعا فيجوز ان تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد يحمل المثلية على الاتحاد فى جميع الصفات مع الاتحاد فى الحقيقة ولايخفى بعده

قوله تعم سائر الممكنات اى جميعها) يعنى ان كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لامؤثر فيه سواه وان توقف تأثيره فى البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجئ فى مباحث انواع الاحتياج فى الحقيقة ٢

المعتزلة (اودونه) اى دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون احديهما) اى احدى القدرتين (متعلقة للاخرى و) لاشبهة فى انه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن) فى نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقدمر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادرية الله تعالى (ولاشئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثانى لو كان العبد موجدا لافعاله) بالاختيار والاستقلال (لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونهما لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان تكون مقصودة معلومة له (واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلان النائم) وكذا الساهى (قد يفعل) باختياره كانقلابه من جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور اولا يدوم له الشعور الثانى (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) فى الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لايشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة عبد عند الجبائى) وابنه (الحركة وهى صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان) الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران فى ابطال اللازم (لا يلزمان ابا الحسين حيث توقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها) لامحالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها) ويقصدها * الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله) بقدرته واختياره استقلالا (فلابد ان يتمكن من فعله وتركه) والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد باختياره (والا لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (و يكون الفعل عنده) اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (والا لم يكن الموجود) اى ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا ينفى كون الله تعالى) قادرا (مختارا الامكان اقامة الدلالة بعينها فيه) ويقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقديره فالدليل منقوض بالواجب تعالى (واجيب) عن ذلك (بالفرق بان ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) ان تنتهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة واختيار منه (دفعا للتسلسل) فى الارادات التى نفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد) فى اللباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بانه لا يدفع التقسيم المذكور

٢ للعرض لان الله سبحانه محتاج فى ايجاده الى شئ فلا محذور

قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان) قد سبق ما فيه فى شرح الديباجة فلينظر فيه

قوله وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد الخ) قيل لاشك ان فى زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا ينافى عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يتأت ايجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافى المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تأتى الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فليتأمل

قوله قيل ولابد ايضا من تجانس الاجسام الخ) فان قلت اوسلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض المعدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة حينئذ الا الى القادر المختار فله ان يعدمها و يوجد خصوصية اخرى لا يمانع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المشخصات واعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص فلم يتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص فى ذلك الشخص لكن كون هذا القدرة منافيا لعموم القدرة محل بحث

قوله الاولى الفلاسفة الخ) فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية اى كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافى الايجاب كذا فى شرح المقاصد والاقرب فى الجواب ان نفى عموم القدرة قد يكون بنفى اصلها وقد يكون بنفى وصفها كما سيجئ منه فى المقصد الثانى لهذا المقصد

قوله الثانية المنجمون)قال فى شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى تعالى موجبا او مختارا جعل فرقة اخرى من المخالفين ٢

اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المداول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل) وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف (وفيه) اى فى هذا الرد (نظر فان ما آله) اى مآل ماذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لا يحتاج الى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل وحينئذ لا يتجه النقض (و يتم الجواب) ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب (واعلم ان هذا الاستدلال) اى الوجه الثالث (انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى) وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه (والافلنا ان نقول انا رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورة) اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) اى الساقط (منها) و يعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين اذ لامدخل فى شئ منهما لارادته ودواعيه (و يجعل) ابو الحسين (انكاره) اى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار فى الاولى (وعدمها) فى الثانية (لا الى تأثيرها) فى الاختيارية (وعدمه) اى عدم تأثيرها فى غيرها (وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختيارى (مع غيره) كالقدرة والدواعى وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا (ولا يلزم) ايضا (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) اى كون المدار علة للدائر (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز ان يكون المدار جزأ اخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) ابو الحسين (امران * الاول ان من كان قبله من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة) عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورية) فيه * الامر (الثانى ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لا تتوقف على ارادته تلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها اولم يردها (و) علم ايضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل

٢ **قوله** ومنهم الصابئة) بالهمزة من صبأ الرجل صبأ خرج من دين الى دين

قوله وتأثير الطوالع)فان الكوكب الذى هو فى البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان فى الشرف كان المولود فى السعادة ومتى كان فى الوبال كان المولود فى الشقاوة كذا قالوا

قوله كما فى توأمين)قد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوأمين يخالف مادة الآخر فى الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذى ذكره

قوله من السيارات و بعدها عنها) انما قدر صلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لان العبارة الظاهرة فى ذلك هو التقارب والتسامت على انه لا احتياج فى تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكتابة طبايعها فيها و ما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف آثارها باختلافه كما صرح به

قوله يبطل بساطة الافلاك) اذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب اليه مما لا يعقل وان كان المنسوب امورا مختلفة الحقيقة

قوله والالكان خيرا وشريرا معا)لا يخفى ان دليلهم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينفى فعل الشر والمدعى نفى القدرة عليه ومن البين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه لا يكون شريرا

قوله والجواب انا نلتزم التالى) هذا على تقدير ان يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر واما ان اريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بعدم ذكره

قوله مقتضى نحيزته والغالب على هجيراه) النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاى المعجمة على وزن فعيلة والهجير بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخرى وهى الهجير على وزن الفسيق والاهجيرى بكسر الهمزة وفتح الراء والجيرى بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء

قوله لانه مع العلم بقبحه سفه) قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى ٢

المراد وبدونها لا يحصل و يلزم منها) اى من المقدمات التى علمها بوجدانه (انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك) اى فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعى) الى احدهما (ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك قال) الامام (وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما ينبنى عليها (لكنه لما ابطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى بذلك (والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق) فظهر انه فى هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بان القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول) اى التأثير (لا فى الثانى) اى الاستقلال حتى يتجه ما وردتموه عليه (لانا نقول غرضنا فى هذا المقام (سلب الاستقلال) الذى يدعيه اهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق فى العقل بين ان يأمر الله) عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين ان يأمره (بما يجب عنده فعله و يمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم و بين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال فى هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه (واما غيره) اى غير ابى الحسين (فيستدل عليه) اى على ان العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا فى ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هى مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم و يثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشئ و يذم بحسنه وقبحه وسلامته) من الآفة (وعاهته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المترتبان على الافعال الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال (وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء) وعقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء اولم يعكس فيهما (واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعى) للعبد (الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عادة و باعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعى (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لا اسبابا موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذى ذكروه (ان لزم) القائل بعدم استقلال العبد

٢ اذا لم يكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة حينئذ تقتضى وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل فى القضاء على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم فى القبح المطلق اوالذى جهة قبحه كثيرة راجحة

قوله وذلك لا ينفى القدرة عليه) فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيرى اعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه فلا ينافى الامكان الذاتى الكافى فى المقدورية

قوله قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد) حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان

قوله او سفه خال عنهما الخ) فيه دفع لاعتراض المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء فى شموله المعصية ايضا ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح

قوله او يخلو عنهما) الظاهر انه ادرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما او الغالبة فالخلو عنهما يشتمل صورتين كما لا يخفى لكن افرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح

قوله فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة) ويمكن ان يجاب ايضا بانه مشتمل على مصلحة ولا نسلم ان كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هى امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب

قوله بل الله تعالى اقدر عليه من العبد) هذا الكلام انما يتمشى اذا ثبت ان القدرة مقولة على على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا

قوله البحث الاول فى اثباته) قد استدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان عدم العلم عما من شانه ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا ثبت اولا كون العلم بجميع ما ذكر من شانه تعالى

قوله وكل من فعله متقن فهو عالم) لا يخفى ان اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف ٢

فى افعاله (فهو لازم لهم ايضا لوجوه * الاول ان ما علم الله عدمه) من افعال العبد (فهو ممتنع الصدور عن العبد) والا جاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) والا جاز ذلك الانقلاب (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الافعال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما * الوجه (الثانى ما اراد الله وجوده) من افعال العبد (وقع قطعا وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعا) فلا قدرة له على شئ منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراده الله اولم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره * (الثالث الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك يمتنع) لان الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الراجح و يمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدور به بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثر فيه *(الرابع ايمان ابى لهب مأمور به) اى امر بان يؤمن دائما (وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به) ومما جاء به انه لا يؤمن (فيكون) هو فى حال ايمانه على الاستمرار (مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن و يصدق بانه لا يصدق وهو) اى تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا (تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) اى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدق (وانه) اى ايمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة واذ كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف اولم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ما جاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى اجماعا (فان كان ذلك) التكليف (فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه) اى تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضايعا لا طائل تحته (وان كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق و بان التكليف انما هو للعارف به و بصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها *وربما احتج الخصم* على كون العبد موجدا لافعاله (بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهى انواع * الاول فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم * الثانى ما فيه مدح وذم) نحو وابرهيم الذى وفى كيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله

٢ المفعول للفاعل واما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا

قوله علم بالضرورة ان كاتبه عالم) الكتابة يقال فى عرف الادباء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا لا الخط

قوله لانه اوسع من المثلث) اى اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط المثلث واخويه مثلا كان المسدس اوسع منه

قوله ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها) فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما اشار اليه فى اول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة فى المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا يتأتى التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج فى المسدسات هناك ونفيه ههنا واما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه ان يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكرناه هناك بقى الكلام فى ان المثلث يدخل فى عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما بينا هناك ولا قرينة لاستثنائه

قوله والجواب عن الثانى الخ) وفى ابكار الافكار ان هذا الجواب عند من يعترف بكون الحيوانات هى الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون معلومة لله تعالى لا لها ولعل المصنف انما لم يتعرض له لان الكسب ايضا يقتضى العلم بالمكسوب القصدى كما دل عليه مثال الكتاب والخطاب ايضا

قوله لجواز ان يخلق الله تعالى) انما ذكر فى التعليل الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة علمهما والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعاء علمهما ايضا الاتقان فعلهما

قوله الثانى انه تعالى قادر الخ) قال فى شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة ٢

ورسوله فان له نار جهنم (وهو اكثر من ان يحصى * الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى احسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون * (الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم) اى الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا) ولامعنى للاستعانة فيما يوجده الله فى العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين * (السابع ما يوجد) فى الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلى اعمل صالحا لو ان لى كرة فاكون من المحسنين * الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ (فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منه. (وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا فى المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقدمر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا * ﴿المقصد الثانى﴾ فى التوليد وفروعه * علم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا) ورأوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها (والمعتمد فى ابطاله) اى ابطال التوليد (ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) اى على ابطاله (بانه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر) فى زمان جذبه (الى جهته فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فاما بهما) اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقدمر استحالته (واما باحدهما) فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور (لايلزم ضرارا وحفصا لقائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيانه على ما فى الابكار ان المتولدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ما هى قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لامحدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لامن فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان فى محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لايقع على وفقه فليس من فعله كالآلام فى المضروب والاندفاع والثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لايتوجه عليهما * ﴿والمعتزلة﴾ القائلون باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كابى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال اخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له (وليس) هذا (لاندفاع) فعلا له (مباشرا بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته

٢ الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لايجوز ان يوجب البارى تعالى موجود ايستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لايتم الابيان انه قادر مختار اذ الايجاب من غير قصد لايدل على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف فى اثبات المطلوب ويرد عليه ماقيل من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان يقال لايجوز ان يوجب البارى تعالى موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما ان يكون قديما اوحادثا والاول باطل لما تبين من حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته والثانى ايضا باطل لان استناد الحادث الى الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على قادريته تعالى لايستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولانجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لوتم ماذكره لم يحتج الى توسيط قوله لم لايجوز ان يوجب البارى تعالى الخ اذ يكفى ان يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار

قوله لان القادر هو الذى الخ) فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغى ان يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى فلا فرق بين كون المراد قليلا او كثيرا كما اشرنا اليه فى عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض

قوله فعل قليل متقن) اشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك الاول ايضا

قوله فالسؤال ساقط عنه) اى السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم فى كونه مضادا للقدرة ويحتمل ان يكون مراده ابقاء السؤال بالغافل

قوله الاول انه مجرد الخ) قيل دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته علما حصوليا ودليلهم الثانى يفيد علمه بذاته علما حضوريا ٢

وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس فى كلامه مايدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا (ويؤيده اختلاف الافعال) التى سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى (يقوى على حمل مالايقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى) بان يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لامباشرة بل بتوسط افعال اخر والآمدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه * الاول ورود الامر والنهى بها) اى بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا اوندبا وايلام مالاينبغى ايلامه منهى عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لايحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولاشبهة فى انها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة (الثانى المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما فى قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على ان الفعل منه (والجواب بعد ما تقدم فى الافعال المباشرة) من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فبنى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة (انه) اى الجواب بعد ماتقدم انه (لم لايكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك) هذا الجار متعلق بقوله لايكفى اى لم لايكفى الاجراء فى جميع ماذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك فى حسن الامر والنهى والمدح والذم فى النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدى عما جعله وجها اول بما اسلفه فى الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات قال والذى نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لالمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق فى خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو فى كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس فى ذلك مايدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة فى الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها (ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ماهو متفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكنا نذكر هاتنبيها على ما وقع فى آرائهم من الاضطراب) والتناقض (الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والاجاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد) وذلك لان وجوده فيه او وجود سببه ممكن بلاريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه) اى فى الجبل من قدرة الذرة (اعداد من الحمل موازية لاعداد

٢ **قوله** وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين) اما على الاولى ففى التنزيهات حيث بين ان الله تعالى ليس بجسم ولاعرض واما على الثانية ففى المرصد الاخير من الموقف الرابع فى احكام العقل

قوله واذا عقل ذاته عقل ماعداه الخ) ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم يثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولى ايضا كما ذهب اليه بعضهم اولاثبات عموم العلم المقتضى لاثبات اصله على وجه ابلغ

قوله فلان التعقل حضور الماهية) فيه ان الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر فى اول الامور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية ههنا مابه الشئ هو هو من غير اعتبار الكلية واعلم ان قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندى والمراد ان التعقل الماهية الحاضرة من حيث هى حاضرة وقد سبق منا تحقيقه فى اواخر اول مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا يندفع الايرادات فتأمل

قوله لانسلم ان التعقل ماذكرتم الخ) قيل كيف والحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولوجوز كون التعقل نسبة فلم لايجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبة اخرى يحصل فى حقنا دون بعض المجردات

قوله لكن لم لايجوز ان يشترط فيه التغاير) قد يؤيد هذا بان العلم بما يفهم بالضرورة كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر ما عداه ونحن نعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشئ عن نفسه الذى سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا او ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل بما يدعى ان عدم غيبة الشئ عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والآخر غير علم قيل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا الكلام على ان التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولاوجه له لانه يؤدى الى ان يوجد حقيقة الشئ بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول فالصواب ان مراد المصنف لم لايجوز ان يشترط فى حضور الشئ للشئ المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر عنده حتى لايتعلق علم الشئ بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور الذى هو حقيقة العلم على الفرض واجيب بان الاضافة فى قول الشارح حقيقة ٢

اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) اى بتلك الاعداد من الحمل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) اى القول بامتناع اجتماعهما (يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثلين) فى محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الاشرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لايجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين و يجوز فى غيرهما كما مر فى المرصد الرابع من الموقف الثانى (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (فى عين ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر و يحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولد لافى غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر ثم لايلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثانى) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب (ووافقهم عليه ابوهاشم فى احد قوليه والا احتاج فى فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) اى لزوم احتياج البارى (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا فى الغائب فى احد قوليه وان منعه فى الشاهد مطلقا (مع انه) اى الاحتياج الى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فهو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لامحذور لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم ابوهاشم فى القول الآخر لما يحكم) و يشهد (به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولاشك ان حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا (والجواب ما سبق فى فعل العبد) من ان ترتب فعل على آخر لايستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء و يكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لايكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله (بل هو) اى تذكر النظر (ضرورى من فعل الله تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) اى بالنظر حال كونه (متذكرا لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن ان تكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله (ولانه) اى تذكر النظر (حينئذ) اى حين كونه مولدا (يولد العلم وان عارضه الشبهة) اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول ما مر) من انه مبنى على ان التكليف لايكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال (و) جواب (الثانى لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر) اى وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده (دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد ايضا (قلنا يلزمكم مثله فى امساك الايدى القوى الشئ) الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من ان يحركه) تلك (الرياح سواء كان) تحرك ذلك الشئ فعلا (مباشرا للرب او متولدا من فعله) الذى هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والآلام الحاصلة

٢ العلم ما ذكرتموه مثل الاضافة فى قولنا حقيقة الهندى الانسان لامثلها فى قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحينئذ يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندى وان كان حقيقته ذلك

قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) نوقش فيه بان جميع لوازم الشئ لايلزم ان يكون معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم قد يطلق على ما يتبع الشئ و يحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشئ فى الجملة وهو المراد ههنا

قوله واذا علما معا علم البعيد ايضا) فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصدا و يكون العلم به تاما بالمعنى الذى يعرفه وحينئذ نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصديا وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهلم جرا لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت فحينئذ نقول الدليل الذى ذكر لو سلم دلالته على علمه القصدى بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدى بمعلولاته فلا يثبت المطلوب

قوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم الخ) فيه ان المطلوب من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته لا بوجودها فالعلمان الاخيران مما لاحاجة اليه اللهم الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع ما لها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا فى المدعى

قوله لكن ما ذكرتم يدل الخ) دفع لجواب صاحب المقاصد بان الكلام فى العلم التام يعنى العلم بالشئ بجميع ما له فى نفسه اى من الصفات التى منها العلية ولاشك ان علم البارى تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذى اشار اليه انه لايلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك فى نفس الامر فان قلت لما كانت العلة اذاته المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضرورى لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية ٢

بفعل الآدميين لاتحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال فى الالم الحاصل من الآدمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لانسلم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد ابوهاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنعه ابوعلى فى التأليف القائم بجسمين هما اواحدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لمحلها فانه لايقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد فى محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لايكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما توليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى) اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانهما حال الحدوث لاحال البقاء (والثانى كالاعتماد اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهى فى ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام عدم توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا فى التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به (السادس اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح) اى الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون (والنافى له مراغم لاصله) فى التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضى تولده منها كما فى سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للاجماع) فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى و يميت ربى الذى يحيى و يميت * السابع قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هى متولدة من فعله اولا وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فاثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لايقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لامباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولامتولدا من افعالهم (والا لحصل ذلك) الطعم او اللون (بالضرب) او نحوه من افعال العبد (فى كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لايستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد فى بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منهما فى جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابوهاشم فى المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهى) وكأنه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهى قلة و كثرة لابقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما لم يولم) العضو (القوى المكتنز وما هو الا الاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها (والجواب ان اختلاف الوهى المتفاوت) فى القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهى الواحد) والصحيح كما فى الابكار من الاعتماد الواحد اى فى ان كلا منهما اختلاف فى امر متولد من شئ واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اى اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى) على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهى المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين

٢ مستلزمة لعين المعلول الخارجى واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور فى كثير من الاحكام على ان علمه تعالى بذاته حضورى عندهم فلا حصول صورة فيه فان قلت لما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته تعالى لزم كون عليته معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب قلت اجيب عنه بانا لانسلم ان العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشئ اما بوجوده له متأصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متأصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتبارى ليس لها وجود خارجى فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متأصلا ثم ان اتصاف الموصوف بصفة لايقتضى ثبوت الصفة فيه ظليا ايضا فلم يلزم كون العلية معقولة له اصلا وهذا الجواب غير مرضى عندى اذ لو اعتبر فى حضور الاعتباريات وجودها الظلى لم يبق فرق بين الحصولى والحضورى فى علمه تعالى بالمعدومات وعاد ما هربوا عنه من لزوم التكثر فى ذاته تعالى وان التزمه ابوعلى وراغم اصول الفلاسفة كما فصلناه فى موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندى منع ان العلم الحضورى بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وان استلزم العلم الحصولى بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها الحصولى هو الممنوع فى الجواب على ان حضور عليته له تعالى لايستلزم حضور علية معلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لايخفى

قوله كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن عندنا واما كونها معالة فى ضمن الافراد فهو راجع الى تعلل الافراد كما اشار اليه فى المقصد الثانى من بحث العلة والمعلول و بهذا يظهر ان دلالة ثانى مسلكى الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات

قوله فلا يوجبان الا علما كليا) اى الحصر اضافى بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففى المسلك الثانى انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئى فتأمل ٢

فى قبول الوهى فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لايجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلاحاجة الى توسط الوهى بين الالم والاعتماد كما لايخفى (وايضا فيبطله) اى يبطل تولد الالم من الوهى (تفاوت الالم تفاوتا لايوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب) فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت فى الوهى الحاصل فى الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهى (بذنابة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلايكون متولدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة فى الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلاوهى من الله تعالى ام لا هذا مبنى على ماتقدم فى الفرع الثانى) فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لايكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهى ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثانى ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهى اولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثانى فلاحاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدى * ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يأولونها * الاول الطبع) قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه (ونحوها) كالاقفال فى قوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال فى القلوب وذلك لان هذه الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال فى القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (اولوها بوجوه * الاول) وهو لاوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (اى سماها مختوما عليها) ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذلاقدرة لهم على الجعل الحقيقى (الثانى) وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما (وسمها) اى وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن) وذلك لان الختم والطبع فى اللغة هو الوسم ولايمتنع ان يخلق الله فى قلوب الفجار سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفى ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكعبى (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه انه لاينفعهم) ولايؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) اى ماذكروه من التأويل (مع الابتناء على اصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسيأتيك بيان فساده (يبطله) ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لايؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لايصلح لذلك) اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لايمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لايقتضى امتناع الايمان فلايصح الحمل عليها * (الثانى) من تلك الامور التى يأولونها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة انما هى بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيئ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة

٢ **قوله** لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية) قد ذكرنا فى مباحث العلم ان مذهب ابى على ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير فى العلم تغير فى الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم واما غيرهم فلاينبغى ان يحمل كلامهم على الالزام كما نبهت فيما سبق على مثله

قوله قد تناقض كلامهم الخ) قد يعتذر عنه بانهم انما ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية احساس لايمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلاتناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو فى حقنا لابالنسبة الى الواجب تعالى

قوله يعم المفهومات كلها) اورد على معلومية الكل اى جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بان العلم نفس التميز اوصفة توجبه ولاشئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل من انه لامعنى للعلم بالمجموع الا العلم بآحاده فيكفى تميز كل فرد ولايجب تميز الكل لايلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضى التميز وقد يجاب بان العلم يوجب تميزا فيما يوجد هناك غير اذلو لم يتميز المعلوم حينئذ عن ذلك الغير لم يكن هو بالمعلومية اولى واما حيث لاغير فلانسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة والحق فى الجواب ان التميز ههنا عن الغير الذى هو كل واحد من الآحاد

قوله وهو ان الموجب للعلم ذاته) اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ماهو رأى الصفاتية او بدونها على ماهو رأى النفاة

قوله والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات) قيل هذا يتوقف على اثبات كون الاشياء متساوية فى صحة المعلومية واهل المخالف لايسلم ذلك

قوله من قال من الدهرية) المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى واما ماسيذكر فى النبوات من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار فكأنه محمول على نفى القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور ٢

لاخلق القدرة اذلاتأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة) وايضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذلاشبهة فى امتناع حمله على خلق الهدى فيهم ﴿ والذى يبطله ﴾ اى هذا التأويل (امور * الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما) اى فى التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدى وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لااختلاف فيها) فلايصح تأويلهما بها * (الثانى الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لماليس بحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس فى الدعوة نفسها بل (فى) وجود (الانتفاع بها وعدمه * الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح) يمدح بهما فى المتعارف (دون كونه مدعوا) اذلايمدح به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) فى الحيوان (الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق ميت باجله) الذى قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولايتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولاتأخير قال تعالى ماتسبق من امة اجلها ومايستأخرون فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من افعاله لامن فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله) الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذى قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوها فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا باجله) الذى قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو) اى القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله امرا لامباشرة ولاتوليدا فكان لايستحق الذم) عقلا ولاشرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا ايضا (بانه ربما قتل فى الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير فى زمان القليل بلاقتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك) اى ولحكم العادة بالامتناع فى الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان مالايخالف العادة) كما فى قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين فى العقل) لان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر (وانما رأوا الهرب من الالزام الشنيع) وهو القدح فى المعجزات (لما قالوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم فى ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لالاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة فى لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع فى الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لايستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع فى الوباء * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذلايقبح من الله شئ ليس) ماذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ماانتفع به حى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا كان او حراما وربما قال بعضهم هو كل مايتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير قال الآمدى والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى ذهب اليه بعضهم وقد تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (واما هم) اى المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها) فللبهائم رزق ولايتصور فى حقها حل ولا حرمة (و) فسروه اخرى (بما لايمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذى يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم فى الحكم على الله بيجوز ولايجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما منشأ لاباطيل

٢ **قوله** لان العلم نسبة الخ) قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لابالذات كما تراه الفلاسفة ومتأخروا المعتزلة والجواب ان المراد ان العلم بالمعنى المصدرى اعنى الكشف والتميز نسبة لايلايمه تقرير الجواب فتأمل

قوله والجواب منع كون العلم الخ) هذا الجواب لايناسب ماذكره فى آخر المقصد الاول من مقاصد العلم فى موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه

قوله قلنا هى تقتضى الخ) قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا وانكشافا ولاشك فى ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لابين العلم واحدهما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب التسليمى الذى ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشئ الى صاحبه اولى واقدم من نسبته الى آلته

قوله ونسبة اخرى بينهما وبين العالم) كون هذه النسبة نسبة اخرى لايتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد ان الكلام ههنا مسوق على نفى اقتضاء ذلك التغاير لجواز ان يكون لشئ واحد بالنسبة الى شئ آخر بعينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتبارى لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لاسابق عليها كما مر فى بحث العلم من موقف الاعراض والمنفى هو اقتضاء سبق التغاير

قوله اعتبرت بالعرض فيما بينهما) فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه حينئذ تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضى المغايرة العلم المعلوم

قوله فان التغاير الاعتبارى كاف الخ) قيل التغاير الاعتبارى انما يكفى فى تحقق النسبة بحسب الاعتبار لابحسب نفس الامر فلايثبت كونه تعالى عالما بذاته فى نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول وقد مر فى بحث العلم جوابه فليتذكر

قوله اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه) ان اراد النسبة الواحدة منعنها ولايلزم من انتفائها عدم علمنا الا احد اجزائنا لجواز ٢

كثيرة متفرعة عليها و بطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس فى الاسعار) وهو الرخص والغلاء (السعر هو الله على اصلنا كما ورد فى الحديث) حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعرلنا يارسول الله فقال المسعر هو الله (واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هى من فعله تعالى ❊ المقصد الرابع ❊ انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لايكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب اهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا فى التفصيل (منهم من لايجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى (لايهامه الكفر) وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف) عن الاطلاق (الى التوقيف) والاعلام من الشارع (ولاتوقيف ثمه) اى فى الاسناد تفصيلا (وذلك) الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لاتفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ ولايصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل مافى السموات والارض) اى هو مالكها (ولايقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت المعتزلة هو مريد) لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد (للمامور به) منها (كاره للمعاصى والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا تتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما انه مريد للكائنات) باسرها (فلانه خالق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ بلا اكراه مريد له) بالضرورة (وايضا) قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلابد فى اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولابد منها) اى من الصفة المرجحة فى ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مريد لما لايكون فلانه تعالى علم من الكافر) مثلا (انه لايؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع ان ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لايريده) بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لايتصورمنه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلامعنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلاوجه لترجيح الصفة (ويعضد هذا) الذى هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) فان هذا مروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم فى معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ما شاء الله كان (دليل الثانى) وهو انه تعالى غير مريد لما لايكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشأ الله (والثانى) اعنى مالم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاءالله (احتجوا) اى المعتزلة على انه تعالى لايريد الكفر والمعاصى (بوجوه) عقلية ❊ (الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده

٢ ان نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل

قوله لان امكان المحال محال) وايضا قد ثبت ان مايمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والالزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال

قوله والاخن علم شيئا علم جميع الاشياء) مبنى على ان العلم بشئ اذا كان عين العلم بشئ آخر فى الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الاشياء الاخر اذ الفرق بالعينية فى البعض والغيرية فى البعض الآخر تحكم لايساعده ضرورة ولا برهان

قوله فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية) هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلى وهو ان ليس جميع غيره معلوما له تعالى ومدعاهم السلب الكلى اعنى لاشئ من الغير بمعلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لايطابق دعواهم فلو لم يذكر قوله غير متناهية لامكن تطبيقه عليه اللهم الا ان يبنى الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح من نسبته الى الغير ما نسبته الى الغير فمما لاينفاوت فلو جاز فى البعض جاز فى الكل وفيه ما فيه فليتأمل

قوله اذ المعقول متميز عن غيره) وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكره الفرقة الثالثة

قوله تفصيلا لا اجمالا الخ) يريد ان الجواب الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهى اجمالا لاتفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلذا اعرض عنهما واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لامحذور فيه

قوله لايعلم الجزئيات المتغيرة) لاشك ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة فلاوجه لنفى علمه بالجزئيات المتغايرة بناء على لزوم التغير او الجهل على تقدير العلم بها والا فلابد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم احدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة فى عدم ثبوته للواجب تعالى وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية ٢

بعد) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفه فى احكام الله (تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة ❊ الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره ولايريد منه الفعل) اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده (و) اما الثانى وهو انه لايريد الفعل منه (ليحصل مقصوده) وهو الامتحان (اطاع او عصى) ولاسفه فى الامر بما لايريده الآمر (الثانى انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل) تمهيدا لعذره (ويريد عصيانه فيه فان احدا لايريد مايفضى الى قتله) بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولاسفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لايأمر بما يؤدى حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لايحصل وكان فى الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لاتتعلق به اصلا ❊ (الثالث ان الملجاء الى الامر قد يأمر ولايريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها ❊ (الثانى) من وجوه استدلالاتهم (لو كان الكفر مرادا لله لكان فعله والاتيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه فى الصور المذكورة قال الآمدى ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولاشعور للفاعل بارادته فانه لايعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولايقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض اصحابنا فى العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثانى ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظى) لاطائل تحته ❊ (الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لابالمقضى والكفر مقضى لاقضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحلية لاالى الفاعلية) يعنى ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) اى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر (اذ لو صح ذلك اوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا ❊ (الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لايطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذى يمتنع التكليف به) عندنا (ما لايكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) اما لاستحالته فى نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان فى مجارى العادات كالطيران فى الجو (لامايكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان فى نفسه) امر (مقدور) يصح ان تتعلق به القدرة الكاسبة عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل) لاقبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لايمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا (فهذه دلائل العقل الهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لايريد الكفر والمعاصى (الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم و بين بطلانها وذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم فاننا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبى ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لاتفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فصدر عنهم كلمة حق واريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالتكذيب) لانهم قصدوا به تكذيب النبى فى وجوب الطاعة والمتابعة (دون

٢ محتاج الى آلات جسمانية وقد تحققت ان هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى

قوله يوجب التغير فى ذاته من صفة الى صفة) هذا انما هو على رأى القائلين بالصفة من الفلاسفة او كلام الزامى كما نبهت عليه فى الدرس السابق ولاوجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة ايضا ويؤيده ان المصنف اجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه لايلزم التغير فى صفة موجودة

قوله لان العلم عندنا اضافة الخ) رد هذا الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لايكون البارى تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها فى الخارج اذ لا وجود لها فى الخارج وهو ظاهر ولا فى العاقل لان المفروض ان لاصورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهنى وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت فى موقف الاعراض ما فيه واخرى بمنع ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذى لايتوقف على تحققه اصلا والحق ان المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأى اهل السنة لايخلو عن اشكال واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق ان علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة فتجويز كونه امرا اعتباريا لايلائمه ولو اسقط لفظ عندنا لكان اظهر

قوله بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز) توضيح هذا على ماذكره الرازى وغيره ان العلم القديم كالمرآة التى تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لانفسها واعترض عليه بان اللايح منه ان العلم صفة ينكشف بها الحادث عند حدوثه لاقبله وهو مذهب ابى الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب

قوله وادراك المتشكل انما يحتاج الخ) هذا كلام تنزلى والا فقد صرح الشارح فى مباحث القوى الباطنة ان ارتسام ماله امتداد فى النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول ٢

الكذب) لان ذلك الكلام فى نفسه صدق وحق (وقال آخر اقل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهداكم اجمعين) فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لايكون مرادا (قلنا) اراد كونه (مكروها للعقلاء منكرا لهم فى مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها (او) اراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للادلة) اى جمعا بين هذه الآية و بين ماذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد (كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا اى) لايريد (ظلمه) لعباده لاظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لاكائن بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لايكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لايحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هى (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة (ارادة خاصة وهى مالايتبعها تبعة) ومؤاخذة (ونفى الخاص لايستلزم نفى العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر و يعترض عليه) و يؤاخذه به (و يؤيده ان العبد لايريد الالام والامراض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء اعنى ترك الاعتراض يغاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) اخرى (هى ادل على المقصود منها الاولى ولوشاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلوشاء لهداكم اجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة فى هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشئ لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون) فموتهم على الكفر مراد لله (السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لايراد ايمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصى بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه و يمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد لله تعالى اذ لو كان مراداله لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصى على رأيهم (وذلك) اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (فى القرآن كثير ❊ خاتمة ❊ للمقصد الرابع (فى نقل رأى الفلاسفة فى القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض) لاشر فيه اصلا (كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما فى هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين واما مايكون شرا محضا اوكان الشر فيه غالبا اومساويا فليس شئ منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لايمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا فى خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشئ عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا فى القضاء دخولا بالتبع (والعرض و) انما (التزم فعله) اى فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة اولا يتألم) به (سائح فى البر او البحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن والا سرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها و يريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغى واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لايزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند

٢ الاعراض فى محالها وهو ممنوع وتلخيصه ان كون الشئ ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجى وانطباعه فى النفس بحسب الوجود الذهنى فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية

قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد واحد لكن لاشك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجوده يعلم انه معدوم و يعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما و يعلم بالعلم الثانى انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير والحق ان ما سيذكره الشارح بقوله وتوضيحه الخ يشير الى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور

قوله كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية) فيه بحث لان الله سبحانه ليس بواقع فى الزمان وكذا صفاته لكن لاشك انه مقارن له كامر وهذه المقارنة تكفى فى اتصاف الزمان مقيسا اليه تعالى بالاوصاف الثلثة وبالجملة المكان بجميع الاجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكانى وهذا ظاهر واما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع فى الوجود وكذا الزمانيات قد لاتكون مجتمعة فيه فالقول بان نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع فى الزمان لايخلو عن اشكال فالاولى فى بيان عدم لزوم التغير اصلا ان يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانيا بل يقال ان الله تعالى يعلم ان الجزء المعين من الزمان لاباعتبار المضى والاستقبال والحضور بل بحسب ذاته تعالى ظرف للحادث الفلانى والعلم بهذا الوجه لايتغير بتغير الازمنة سواء كان العلم زمانيا اولا وهذا ظاهر عند التأمل

قوله قال بعض الفضلاء الخ) قال الاستاذ المحقق ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافى ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم فى هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم على اى محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة لامجال لتخلصهم عنها ٢

الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد و يثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

❊ المقصد الخامس فى الحسن والقبح ❊ القبيح

عندنا (ما نهى عنه شرعا) نهى تحريم اوتنزيه (والحسن بخلافه) اى مالم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (ولا حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اى حسن الاشياء وقبحها (عائدا الى امر حقيقى حاصل (فى العقل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن او قبيح فى نفسه) اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له ان يعكس القضية) من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه فى نفسه (ولابد اولا) اى قبل الشروع فى الاحتجاج (من تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه و يرد النفى والاثبات على شئ واحد (فنقول) و بالله التوفيق (الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان (والجهل قبيح) اى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (ولا نزاع) فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها و (ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع (الثانى ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لايكون شيئا منهما (وذلك ايضا عقلى) اى مدركه العقل كالمعنى الاول (و يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لاصفة حقيقية والا لم يختلف كما لايتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (او الذم والعقاب) كذلك فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا وما لايتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعى) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شئ منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلى) فانهم (قالوا للفعل) فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (او مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) اى تلك الجهة المحسنة او المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن

٢ **قوله** الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ) لايخفى انه اذا ارجع كلام المشايخ الى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لايتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل

قوله فقد رجع الثالث الى الاول) قد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشئ عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهد به شهادة بينة قوله وقد يعبر الخ فانه صريح فى بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول

قوله والصواب كما هو فى الاربعين) رد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لابالذات وهو المراد وذلك لان الشئ الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار ومجهولا باعتبار آخر واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع فى الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات

قوله ورد عليه بانه يلزم الخ) قد يجاب عنه بان الثابت فى الازل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعند ما زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل

قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به) قد سبق منا المناقشة فى هذا التمثيل وتوجيهه و بيان ان انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالتعدد يكون العلم بالعلم نفسه و بوجه آخر فليتدبر

قوله فى القدم والحدوث) اى الازلية والتجدد

قوله عالميته تعالى تعلق الذات الخ) قبل المماثلة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا فى التعلق بمعلوم واحد وان ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علمنا فى التعلق فيلزم ان يكون ذاته تعالى مثلا لعلومنا وانه محال فاذا لم يثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة فى التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه

قوله سلمنا التماثل الخ) لاشك ان تسليم التماثل ٢

الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لاتدرك بالعقل) لابالضرورة ولابالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجبه الشارع (او) جهة (مقبحة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لالصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) اى فى الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة فى القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذلا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائى الى نفيه) اى نفى الوصف الحقيقى (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تأديبا وظلما (واحسن ما نقل عنهم فى العبارات الحدية قول ابى الحسين القبيح ماليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله) اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لايوصف بقبح ولاحسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبى اوعمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن فى شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لايلائم عقل العقلاء (ويتبعه) اى يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران لها احدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر فى استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله (والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصورت هذا التحرير نقول (لنا) على ان الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان * الاول ان العبد مجبور فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولاقبح) لان ماليس فعلا اختياريا لايتصف بهذه الصفات (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) اى بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه (على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلاسبب يقتضيه فلايكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لابد له من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) اى عند المرجح الذى يتوقف عليه (والاجاز معه الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقادير) اعنى امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا (فلا اختيار للعبد) فى افعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يتصف شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لامدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) اى استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل فى مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى والاضطرارى منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وايضا فانه) اى دليلكم (ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى (وايضا فانه) اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين (ينفى) ايضا (الحسن

٢ تنزلى لابطال رأى المعتزلة والا فليس كمثله تعالى شئ فى ذاته وصفاته

قوله كما فى الوجود) قال فى حواشى التجريد المتكلمون القائلون بان الوجود مشترك متواطئ حكموا بان الوجودات متماثلة

قوله والجواب ان التعدد فى التعلقات العلية) قد سبق البحث فى جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبنى على ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة وان قيام علم مقام علوم مختلفة لايستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الاجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق

قوله وهى اضافية فيجوز لاتناهيها) صريح فيما مر مرارا من ان التسلسل فى الامور الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذلايجرى فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا فى بعض المواد لابرهان التطبيق بل لدليل آخر

قوله والجواب المعارضة) قيل عليه التمسك بالدليل السمعى على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل واجيب بان التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان الآية الواحدة هل تعارض الآيات التى اوردها ام لا اختلف الائمة فيه فقال بعضهم تعارض اذلافرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لاتعارض لان تأويل المتعددة اصعب من تأويل الواحدة خصوصا ان هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا

قوله وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر) هذا ليس كما ينبغى لان ائمة التفسير من المعتزلة واهل السنة مجمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استدل عليه الامام فى التفسير الكبير بوجوه وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف اى لايحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بارجح من تأويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لاينبغى ان يلتفت اليه

قوله اى على انه عالم) الانسب لما سيذكره الآن من ان حيوة الله تعالى عند الحكماء صحة ان يعلم ويقدر ان يقول ههنا اى على انه عالم قادر ويريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء ٢

والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف مالا يطاق) ونحن لانجوزه (وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك) اى تكليفا بما لايطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولاقبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فاهو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لاتوصف فى الشرع بحسن ولاقبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لايطاق ولاقائل به (وايضا فالمرجح) الذى يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضى اختياره) الموجب (للفعل وذلك لاينفى الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وماقبله امانقض اوفى حكمه (قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلايكون مصادما للضرورة (واما الثانى) وهو النقض بافعال البارى (فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لالمرجح اتفاقى) لا اختيارى (اعنى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلين بان قدرة العبد لاتؤثر فى فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى (ونحن لانقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق باحد طرفى الفعل لالداع (عندنا جائز ولايخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين) واذ لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وايضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذ كان مرجحه صادرا عنه اذلابد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله (لمرجح فاعليته تعالى قديم) هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والاجاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر فى العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولامحذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى مافيه من شائبة الايجاب (ولايحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتى يتسلسل (اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله (واما الثالث) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة) اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكفى ذلك فى الواجب العقلى عندكم اذلابد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى (واما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعى و يوجب الفعل (يحصل) اى ذلك الداعى مع مايترتب عليه (له بخلق الله تعالى اياه وقدرته) اى عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف فى عدم الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذلافرق بين ان يوجد الله الفعل) فى العبد (كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كامام الحرمين (وفى كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا * (الثانى) من الوجهين وانما ينهض حجة على غير الجبائى (لو كان قبح الكذب ذاتيا) اى لذاته اولصفة لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان مابالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لايزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اى الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى) من ظالم (بل يجب)

٢ قوله لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) لفظة اما من عبارة الشارح اوردها لينضم اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المصنف هذا المعنى الاخير لانه اورده وحده فى اول بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا معنى آخر تنبيها على الخلاف او على تحقيق الحق كما اشرنا اليه هناك

قوله ومن المعتزلة انها صفة) القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لامتأخروهم النافون لها القائلون بان صفته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لاينافى تعليلهم نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق

قوله فعليه بالدليل) اى فليتمسك بالدليل اوفالدليل واجب عليه على ان الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ افادة للحصر

قوله فى انه تعالى مريد) قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده

قوله هى احاطة علم الاول) اى علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة

قوله من غير انبعاث قصد وطلب)فالاوامر والنواهى الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلى لفيضان الخير فى الكل والابعاد عن الشر

قوله وابى القاسم البلخى)هذا مع قوله فيما سيأتى قال الكعبى الخ يدل على ان ابا القاسم البلخى غير الكعبى وقال فى بحث القدرة فى شرح المقاصد ومنهم يعنى من المخالفين فى عموم قدرته تعالى ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ماذكر ههنا يوافق ما فى ابكار الافكار حيث قال فى بحث الارادة ومنهم النظام والبلخى والكعبى ولو ثبت تعدد البلخى والكعبى لتأتى التوفيق بين الكل واعلم ان نقل الكتاب ههنا مخالف لما فى الاربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا فى افعال نفسه عند ابى القاسم البلخى انه موجد لها وفى افعال غيره انه آمر بها ولما فى ابكار ٢

الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم (ويذم تاركه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لايقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر ومن ثمه قيل ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لاحسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه فى السؤال بحيث لايمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه فى مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شئ من الاخبار ولا يكون شئ منها كذبا اذ لاكلام الا و يمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة مايصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال فى سائر الافعال (وللاصحاب) فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه) اى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لايكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا لانسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ماهو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك اذ يتجه هنا ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ماهو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك (او نلتزم قبحه) اى قبح كلامه فى الغد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح) ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح) وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على اطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثانى) من المسالك الضعيفة (من قال زيد فى الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد فى الدار) اذ لاقائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد فى الدار والثانى لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد فى الدار والشرط لايمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه) اى قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) اى ترتب الحروف (وتنقضى المتقدم منها (عند حصول المتأخر) واذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد فى نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول باطل لان مالا وجود له لايتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لان المقتضى له لابد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى باطل ايضا لان مقتضى القبح فى الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) اى القبح (من صفاته النفسية) لامن صفاته المعنوية (ولا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمى لجواز ان يقتضى

٢ الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبى والبلخى فانهم قالوا ان وصف الله تعالى بالارادة شرعا فليس معناه ان اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تعالى آمر بها ولعل هناك نقلا آخر منهم اختاره المصنف والشارح وان لم نطلع عليه

قوله ان ظنه او اعتقاده الخ) انما زاد الشارح قوله او علمه بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستحيل فى حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل ابا اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفى صحة المعنى واما قول المصنف ان ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم الا ان يخصص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه فى تعريفات العلم

قوله بالداعية) التاء فيه للمبالغة كما فى علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء ايضا كما سيجئ فى كلام الشارح

قوله زائدة على الداعى) وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر فى موقف الاعراض

قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا) رد بان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد طرفى المقدور وهو المعنى بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لايخرج عن الايجاب

قوله وقال الكعبى هى فى فعله العلم بما فيه المصلحة) المذكور فى المحصل وغيره ان معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبى علمه به واما ماذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رأيته الا فى شرح الابهرى على انه قد يرد عليه بانه قول ابى الحسين كما سبق والسياق يدل على تغاير مذهبهما وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اختلافهما فى معنى ارادة فعل الغير

قوله فلابد لتخصيصه الخ) ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زائدة على نحو ما مر فى الحياة لانه ينفى القدرة

قوله وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسى فى تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه ان المراد بالمرجح المنفى لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا واليه اشار المصنف حيث قال فى مباحث الارادة من الموقف الثالث لا اقول لايكون للفعل مرجح ٢

ذات الشئ اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) فى قيام القبح به (الرابع كونه) اى كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لتعلقها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لانه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذى هو القبح (بالمعنى) الذى هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل فى الصدق دون الوجود وايضا لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان والحدوث) فان هذا الدليل الذى اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله) فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شئ منهما حاصلا قبله (قلنا) لانسلم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل (يحكم العقل باتصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة فى الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة فى المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة (ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذى ذكرناه (لايختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح فى الامور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم) اذ لانزاع لنا فى انهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز فى عقله لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا) واستغرق فى ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمه من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا فى نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر فى النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم) كون (الكذب منافرا) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه) فاختياره الصدق للملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا فى نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول فى الطبيعة وسببه انه يتصور مثله فى حق نفسه) اى يتصور اشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه فى حق الغير واما) الطريقان (الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شئ) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبيح انما هو لاجل النهى الذى لايتصور فى افعاله تعالى (لحسن) اى لم يمتنع (منه الكذب وفى ذلك ابطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فى تصديقه للنبى) بالمعجزة (كاذبا فلا يمكن) حينئذ (تمييز النبى عن المتنبى) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفى فائدة البعثة (وانه باطل اجماعا ولحسن منه) ايضا (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذى هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلى حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لايعلم امتناعه منه

٢ على عدمه بل لايكون اليه داع

قوله اى العلم بوقوع شئ الخ) اشار بالتفسير الى ان ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابى الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل فى التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان المراد بايجاب العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافى التبعية على ان اصحابنا يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما سيشير اليه فان قلت هب ان العلم بوقوع شئ تبع للوقوع لكن العلم بالنفع فى وجود ضد معين فى وقت معين ليس تابعا لوقوع ذلك الضد فلم لايجوز ان يكون مخصصا له قلنا لانه يلزم ان لايمكن ترجيح احد المتساويين كما فى حديثى العطشان والهارب على انه يلزم الايجاب حينئذ وقد ابطلوا بالدليل السابق نعم يرد على المصنف ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقا

قوله فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل) قيل عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين فى وقت معين يتم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل واجيب بان المخصص ليس الا الارادة كما سيشير اليه فى المبحث الثانى فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة اخرى ويلزم التسلسل فى الارادات فالمراد بالارادة فى قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة اولا

قوله فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها الخ) وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك فى الواقع لان اللازم بوسائط كاللازم بلا واسطة فى امتناع الانفكاك وهو ٢

اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) فى مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المعجزة) على صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما فى سائر العلوم العادية التى ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن فى نفسه فلا يلزم التباس (وسيأتى وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) واو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفى منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقايع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود فى شئ كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع فى انه عقلى نعم رعايته تعالى فى احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم (وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين (وقدمر فى باب النظر) من الموقف الاول (*تفريع* اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت ان لا حكم) من الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها (للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل) من الافعال التى ليست اضطرارية (ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا) اى وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل)لا فى حسنه ولا فى قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل) اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) فى جميع تلك الافعال (فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم كما فى الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان *احدهما* انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) اى فى الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة (*ثانيهما* انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من الثمار المطعومة وغيرها (فالحكمة تقتضى اباحته) اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن اغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (او) خلقه (لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومن جعله الاباحة اذ ما لامنع منه فمباح لا ان يشترط) فى الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا)لا عقليا وكلا منافيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اى هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلمه (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لا لتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه

المقصد السادس في ان الامة قد اجمعت) اجماعا مركبا (على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب (واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف فى مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسئلة المتقدمة) اعنى قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد ابطلنا حكمه وبينا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (اوجبوا عليه) تعالى (بناء على اصلهم امورا) فنذكرها ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا فى ابطالها

٢ عين الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج فى ذلك الى مرجح غير ذاتها لا ان ذاتها تقتضى التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله فى القدرة وانت خبير بان الكلام حينئذ فى اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها فى الحالين كما مر فالحق فى الجواب هو التزام التسلسل فى التعلقات كما ذكرناه فى الموقف الثانى

قوله يدعون الضرورة فى استواء الخ) قبل الضرورى استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ما يترتب هى عليه وغيره ممنوع والحق انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه اذا لم يكن بالارادة تخصيص حينئذ بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك فى ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفى فى فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى فى الوقوع لزم الايجاب كما مرت اليه اشارة

قوله اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة البصرة ذاهبون الى انه تعالى مريد بارادة حادثة فى ذاته تعالى صرح به فى الابكار

قوله انه عند وجود المستعد الخ) اى المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قيل ما ذكره كلام تخييلى لا تحقيقى اذ خلاصته ان الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثانى اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ولك ان تقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما دل عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل

قوله والمعدات قائمة بذواتها) اى بعض المعدات وهى الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفى فى حمل كلامهم على ماله توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليه بانهم صرحوا بان المعد قد يكون عرضا ٢

(الاول اللطف وفسروه بانه) الفعل (الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهى الى حد الالجاء (كبعثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذى تمسكتم به فى وجوب اللطف (ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام (الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون واجبا عليه (الثانى) من الامور التى اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا (ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد اما فى الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما فى الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التى كلف بها (لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فنختار انه لا لغرض) ولا استحالة فيه كما سيجئ عن قريب (او) هو (لضر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع اوليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار (الثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجرا عنها فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى) وهو قبيح كما فى الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص (وفيه) اى فى تركه ايضا (اذن للعصاة فى المعصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة فى ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصى (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا) يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التى يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصلح للعبد فى الدنيا فيقال) لهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ان لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى •

﴿ حكاية ﴾ شريفة (تنعى بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلاثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال) الاشعرى (فان قال الثالث يارب لو عمرتنى فاصلح فادخل الجنة) كما دخلها اخى المؤمن (قال) الجبائى (يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخى فبهت) الجبائى (فترك الاشعرى مذهبه الى المذهب الحق) الذى كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعرى (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مبانى الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كالم الحد (لم يجب على الله عوضه والا) اى وان لم يقع جزاء (فان كان الايلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله ان يعوض المؤلم عن ايلامه اويضم من عنده بما يوازى ايلامه) اى لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه

٢ **قوله** لانه خروج عن قانون الملة)ولان فى جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا

قوله والاظهر ان يقال وجه الاخذ الخ) اعترض عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على ماله توهم صحة فى الجملة وايضا محصل ما ذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بان مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته مفتقرة الى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية وبعد هذا غير مخفى وقد يجاب عنه بانهم لا يقولون بان كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى نقل فى شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما اذا لزم منه الكفر باعتراف الملتزم

قوله خاتمة فى ضبط مذاهب الخ) لا يخفى ان هذا الضبط الذى ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التى ذكرت فى الارادة اذ لم يعلم منه ان مذهب الكعبى وابى الحسين مثلا ما ذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخلو عن خفاء ولعل وجهه ان كونه تعالى مريدا هو المريدية وهى نفس ارادة عند ضرار القائل بانه عين الذات ولهذا ذكر فى بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة عين الذات وهكذا عند النجار فى احد قوليه وهو انه امر ثبوتى معلل بذاته تعالى فهو فى التحقيق موافق لمذهب اهل السنة ولذا لم يتعرض لابطاله وانما اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريدية عندهم ليست عين الارادة والامر فى ذلك بعد القول بالارادة وتعلقها بالذات هين ٢

لاعما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذى هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال من التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) اى بفساد الاصل * (الاول قال طائفة) كابى هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض فى الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائى وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون فى الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب المافيستحق بهذا الالم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع * (الثانى هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع) اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) اولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر فى كل وقت من اوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف * (الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق الم ام لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفا للحكمة * السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذلك) الايلام (عبرة له تزجره عن القبيح) يعنى ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شئ آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور فى كلام الآمدى هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائى وابى الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا فى زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الضيمرى الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتأمل فى مطابقته لما فى الكتاب * (السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التى لا تقاسى مثلها اولا تعوض وان عوضت فهل ذلك) التعويض فى الدنيا او فى الآخرة واذا كان فى الآخرة فهل هو (فى الجنة) او فى غيرها (وان كان فى الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم (على ان منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها ﴿ المقصد السابع ﴾ تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا) فى المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شئ ولا يقبح منه شئ اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لامعقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا) كما فى الشاهد (فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشى الى اقاصى البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك فى بداية العقول وكان كامر الجماد) الذى لا شك فى كونه سفها (واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه (او) تعلق (ارادته او اخباره) بعدمه (فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة) الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفا) بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة ﴿ واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو مختلف فيه (فمنا من قال او لم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره و) امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره

(واقعا)

۲ قوله ويبطل الاول انا نعلم الخ) فيه انه انما يتم اذا كان متصورا بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد فى المفهوم وقد مر مثله مرارا

قوله ويبطل الثانى لزوم كون الجماد الخ) قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب ولا مكره فى افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريدا وفيه ان الافعال الاختيارية هى الافعال الارادية فيؤل الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية فى الافعال الارادية وانه دور ظاهر اللهم الا ان يجعل ماذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية فى الفعل الاختيارى امر سلبى يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد قال فى شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى فان قلت خصوص المحدود لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان فى الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتأمل

قوله انه يلزم عرض لا فى محل) اعترض عليه فى شرح المقاصد بان صفات البارى تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية يستلزم التجدد المنافى لذلك القدم والا فعلى تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح فى اول مباحث الاعراض

قوله وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) قيل لا نسلم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل الارادة واختصاص الفاعل بالاثر الغير القائم بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه

قوله فلا يكون علة للثبوت) قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول امرا موجودا فى الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز ان يكون منشاؤه وصفا اعتباريا ايضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان

قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه) فان قلت ۲

واقعا) اى ثابتا لان الطالب ثبوت شئ لا بد ان يتصور اولا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) اى التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتف ههنا) اى فى الممتنع لنفس مفهومه (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هى هى تقتضى انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشئ آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على احد وجهين (اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك) اى تصوره على احد هذين الوجهين كاف فى الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له صرح ابن سينا به) اى بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم (ولعله معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له) كما اشرنا اليه هناك ايضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لا يعلم) اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته ﴿ المرتبة الوسطى) من مراتب ما لا يطاق (ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه) بان لا يكون من جنس ما تتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا (ام لا) بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به (كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) اى التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتمنعه المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب) وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل فى غير محل النزاع) اذ لم يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه ﴿ المقصد الثامن ﴾ فى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة) وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) فى اثبات مذهبنا (بعد ما بينا من انه لا يجب عليه) تعالى (شئ) فلا يجب حينئذ ان يكون فعله معللا بغرض (ولا يقبح منه شئ) فلا يقبح ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا ﴿ احدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه) وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك فى حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور فى ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان اليه (ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له (والا) اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا (لم يصلح ان يكون غرضا له) لما مر من العلم الضرورى بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما) اى ثانى الوجهين (ان غرض الفعل) امر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه) اى

۲ لا فرق فى ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحى والمريد فلم يدع الضرورة الدينية فى هذه وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر

قوله وكذا الحديث بمتواتره) اشار الشارح باقحام لفظ كذا الى ان ضمير بمتواتره راجع الى كل من القرآن والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل بمتواترهما

قوله ولا تأويله) اى لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الاشعرى السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر

قوله على مقدمات لا صحة لها) اى لجميعها بل الصحة انما هى لبعضها وهى الرابعة فتأمل

قوله المقدمة الثالثة ان المحل الخ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التى قبلها ثانية باعتبار الوقوع فى اصل الاستدلال بل فى البيان الذى اورده وذلك لان الترتيب فى اصل الاستدلال على عكس ما اورده فان ما جعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله فى الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة مأخوذ من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها

قوله والعمدة فى اثباته الاجماع) قال فى شرح المقاصد جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بان المصنف لم يقل انه لا سبيل الى ما ذكر سوى الاجماع حتى يتأتى الجواب المذكور بل قال ان العمدة فى ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بان مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف

قوله كيف وحجية الاجماع الخ) اى كيف يعول وذلك التعويل ايضا لا يخلو عن خلل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح فى آخر الكلام فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الخ والانسب بقوله كيف وحجية ۲

بكور للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه) فيما سلف (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث (الا فعلا له) صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لا غرضا لفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (الا به ليصلح) ان يكون (غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض) من افعاله وآثاره (غرضا اولى من البعض الآخر) اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا (وايضا) اذا عللت افعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري (احتجوا) اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى (بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه) من الافعال (فهو اول المسئلة) المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان اردتم) بالعبث (امرا آخر فلا بد) لكم اولا (من تصويره) اي تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لا بد ثانيا (من تقريره) اي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لا بد ثالثا (من الدلالة على امتناعه) اي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطاوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية * (تذنيب * اذا قيل لهم) انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد الى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فان الثواب تعظيم) اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) اي التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر زبالا واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل اناملة استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به (فيقال لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصى من النعم في الدنيا) وانت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه (وان سلم قبحه) من الله تعالى ايضا (فيمكن التعريض له) اي للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها (الا يرى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي) من ظالم يريد اهلاكه (او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها (وما

٢ الاجماع الدال على التنزه ان يوجه الكلام بان في التعويل على الاجماع ابتداء امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف الى الاول اي كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجة الاجماع الخ واما قوله فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس بنص في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التشبث بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما

قوله مناقشة) هي انه لم لا يجوز ان يكون تفارق الحالتين بالهوية واما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع التعقل فالظاهر ان مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه في اثناء بحث الكلام

قوله نفس العلم بالمسموع والمبصر) لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غيره فللعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام

قوله فان وصفه تعالى الخ) وايضا قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر

قوله وانما لم يوصف بالشم الخ) قيل لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وامثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشموم وامثاله ايضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك ٢

يروى) من (ان افضل العبادات احمزها) اي اشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) اي ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا (ومن اين لكم ان ذلك) التعريض للثواب (اكثر من هذا) اي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف *

المرصد السابع

في اسماء الله تعالى) و به تنتهي مباحث الالهيات (وفيه مقاصد) المقصد الاول) الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك نه) اي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) اي الاسم كما تشهد به البديهة (و) ايضا (التسمية فعل الواضع وانه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظة فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره) فان هذا مما لا يشتبه على احد (بل) النزاع (في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام) هو الذات (باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبيء عنه فلذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (قد يكون الاسم) اي مدلوله (عين المسمى) اي ذاته من حيث هي (نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها) اي تلك النسبة (غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها) اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لا هو ولا غيره كما مر) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اي مسماه وقول لبيد * ثم اسم السلام عليكما * لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة * (المقصد الثاني في اقسام الاسم) اعلم ان الاسم) لذي

٢ علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبيء عن الاتصالات الجسمانية وانت خبير بان هذا انما يتأتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشموم وامثاله له تعالى على اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات حينئذ لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد فالعلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وامثاله

قوله خروج عن المعقول) قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية

قوله فان خلوهما عن الادراك بالفعل) قيل تجويز خلو الباري عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء منشائهما اعني السمع والبصر مذهب ابي الحسين بعينه وقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما اشرنا اليه آنفا من ان الادراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم ابا الحسين على زعمهم فليتأمل

قوله فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) اي يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما يزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكر في التلويح من ان ٢

يطاق على الشئ (اما ان يؤخذ من الذات) بان يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو (اومن جزئها اومن وصفها الخارجى اومن الفعل) الصادر عنه فهذه هى اقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر ايها يمكن فى حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل و يفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (واما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فمحال عليه) تعالى (لما بينا) من (ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (واما المأخوذ من الوصف الخارجى) الداخل فى مفهوم الاسم (فجائز) فى حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعليم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعنى العالى (وقد يكون سلبيا) كالقدوس (واما المأخوذ من الفعل فجائز) فى حقه تعالى ايضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هى (اقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتلوه من المقصد ❊ المقصد الثالث ❊ تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام فى اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام بما لا يصح فى حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك) فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع (والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما) فقد ورد فى الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيناها كما فى الكتاب وانما قال فى المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما فى القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك واما فى الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد فى رواية ابن ماجه اسماء ليست فى الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة (فلنحصها احصاء) طمعا فى دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) اى لا يطلق على غيره اصلا (فقيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو احد قولى الخليل وسيبويه والمروى عن ابى حنيفة والشافعى وابى سليمان الخطابى والغزالى رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد

(وقيل)

٢ ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له

قوله انه معجزة خارجة عن قوة البشر) اشارة الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا يقال القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسى فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التى هى نفسها فجاء الدور والمخلص ما ذكر

قوله كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر) ان قلت فحينئذ يتوقف اعلى المعجزات واظهرها على ما هو ادنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعجاز فى الكلام اللفظى لا الكلام النفسى وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على ان الثابت بالاعجاز كون الكلام اللفظى من عند الله تعالى ويكفى فيه حصوله باقداره وتمكينه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأى السلف فى الكلام اللفظى او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو فى غيره

قوله وقدحت الاخرى فى كبراه) ان حمل تعاقب الوجود المذكور فى الصغرى على ان وجود الثانى مشروط بوجود الاول وانقضائه فالقدح فى الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يجئ عن عاقل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد بن حنبل والظاهر ان مراده التعاقب فى الترتيب كالمكتوب فى المصحف على ما اشرنا اليه فى اوائل الكتاب فحينئذ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذى سيذكره فى آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر الينا لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به

قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) كأنهم يزعمون ان الجلد والغلاف كانا كائنين قديمين فبرزا بعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعد ما كان فى صورة الحادث وعلى اى معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم

قوله فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء ٢

وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية) هى كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم (اى مريد الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) اى (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولا يذل) اى يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اى (المبرأ عن المعايب وقيل) هو (الذى لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اى (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) اى هو المعطى للسلامة فى المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما اخبر به كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه (اما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (ففعلية فقيل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الاكبر اما بفعله) وايجاده (الامن) والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهيمن) اى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم فيرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى الصفة كلامية (وقيل) معنى المهيمن (الامين اى الصادق فى قوله) فيكون صفة كلاميه وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه (العزيز قيل معناه (لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته) و يقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام اوالذى لا يخالف اوالذى لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشئ يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب اوالاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والغلبة (ومنه المثل من عز بز) اى من قدر وغلب سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) اى اصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه (اى يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريده) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال) فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جبارة) اذا طالت وقصرت الايدى عن ان تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (اى انتفت عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اى انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل فى معناه ما قيل فى معنى (العظيم) وقال الغزالى رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناهما واحد) اى المختص باختراع الاشياء (المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالى رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه

٢ الآخر) الظاهر ان مراده من كل ما سوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبله حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بان له انقضاء لا بان لها اول كما فى الحرف المتوسط مع ان استدلاله ذلك مبنى على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث

قوله لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على ان الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظى مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح فى مباحث التنزيهات بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة فبينهما تدافع ثم المذكور فى شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكر فى الكتاب موافق لما فى ابكار الافكار

قوله بل يخلقها الله تعالى فى غيره) خالفهم الهذيل فى نفس كن فانه قال قوله تعالى للشئ كن عرض حادث لا فى محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات فلا يكون شئ من المحال اجساما كانت او غيرها الا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشئ الآية هو ان ليس قولنا لشئ من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شئ حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا يرى انك اذا قلت ما قولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لو قلت فى حقه شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يقال من ان الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شئ من حيث وقوعه فى سياق النفى معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر الآمدى فى ابكار الافكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الاجسام وغيرها فاما ان يستثنى القرآن ٢

النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين (الغفار) اى (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لايغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلاعوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ماينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر) وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو اى الحكم (امابالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (اوبالقضاء) والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهى الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) فى العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنزل المعز معطى العزة) وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناهما مماسبق (الحاكم الحكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (العدل لايقبح منه مايفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لايعلمون ولايحتسبون (وقيل العالم بالخفيات) فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر) فصفة كلامية (الحليم لايعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قدمر) معناه فى تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلافرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازى على الشكر) فان جزاء الشئ يسمى باسمه (وقيل) معناه انه (يثيب على القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثنى على من اطاعه) فيكون صفة كلامية (العلى الكبير) هما (كالمتكبر) فى المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذى هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم (وقيل لايشغله شئ عن شئ) فمرجعه صفة سلبية (وقيل يبقى صور الاشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع (المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر) فيرجع على التقديرين الى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كماسيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة (الحسيب الكافى بخلق مايكفى العباد) فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى قلت حسبى (وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما عملوا) من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية (الجليل كالمتكبر) وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال (الكريم ذوا الجود وقيل المقتدر على الجود) ومرجعهما الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلى الرتبة ومنه كرائم المواشى) لنفاستها فيرجع الى صفة اضافية (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالى هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشئ بحيث لايغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لوعرفه الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع) هو الذى وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلايشغله شأن عن شأن (الحكيم) ذوالحكمة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاتيان بالافعال على ماينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور

٢ عن الكلية اى عن قولهم العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او نفى كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لايخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقديقال مذهبهم ان الله تعالى خالق كلامه اولا فى العبد ثم لعبد خالق مثله تعالى شانه عمايقولون

قوله كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ماكان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب فى الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهى اللوح المذكور فى المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلى للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم فى العالم اذا عرفت هذا ففى قوله يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش لاالاصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف اى يخلق الله دوالها يتم التقريب كما لايخفى وايضا يلزم التكلف فى قوله اوجبرئيل اوالنبى عليه السلام لان المخلوق فيهما نفس الاصوات والحروف

قوله يعبر عنه بالالفاظ) لمتبادر منه هو ان الكلام النفسى هو المدلول الوضعى للالفاظ الا انه لانزاع فى انه انواع مختلفة واكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالاثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق ان المفهوم من عامة كلماتهم هو ان النفسى مدلول اللفظى وان كان لايخلو عن اشكال

قوله وزعم انه غير العبارات) الاولى ان يقول ونقول لان استعمال الزعم فى الباطل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب

قوله اذقد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون بنرسل وبعد وقوعه يكون بارسلنا واما الثانى فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربى فى القرآن وبالسريانى فى الزبور وبالعبرى فى التورية وباليونانى فى الانجيل * بيت * عباراتنا شتى وحسنك واحد * وكل الى ذاك الجمال يشير * ٢

بمعنى الصابر (اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لايشاركه فيماله من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) اى لايفتقر فى وجوده الى غيره (وقيل) معناه (المحق اى الصادق) فى القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل امر المتين) قال الآمدى معناه نفى النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لاتتناهى وفى عبارة الكتاب (هى النهاية فى القدرة) ولايبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للولاية) اى النصرة فمعناه الناصر (وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصى العالم وقيل المثنى عن عدد كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى ان تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق) بعد هلاكه (المحيى خالق الحياة المميت خالق الموت الحى ظاهر) ممامر (القيوم الباقى الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغنى) اى الذى لايفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالى) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قدمر تفسيره) اى علم ذلك مماسبق فى وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد روى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات اى لاتركيب فيه وواحد فى الصفات اى لامشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) اى الذى لايستفزه ولاتقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسؤل) الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصمد مالاجوف له) اى المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفى التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثانى ابلغ من الاول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولايزال) اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لاتدركه اصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى) مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عباده اذ تابوا اليه) من المعاصى (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفى مخلوقاته كما يشاء (ذوالجلال والاكرام كالجليل) قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من اقسط اى عدل وقسط اى جار (الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغنى لايفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الهادى يخلق الهدى) فى قلوب المؤمنين (البديع اى المبدع) فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لامثل له (الباقى لا آخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقدمر فهذه هى الاسماء الحسنى) الواردة فى الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) ثم ان المصنف تابع الآمدى فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة

٢ **قوله** والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس) وجه التفسير ان الطلب قديطلق على صيغ الامر والنهى وليس هو الكلام النفسى ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبرى واما معناه المتبادر فلم يتعرض الخبرى لانه غير متغير كالطلبى فاكتفى بذكره عنه

قوله اذقد يخبر الرجل عما لايعلمه بل يعلم خلافه) اعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى لاللعلم المطلق اذ كل عاقل فى صدد الاخبار لابد ان يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به على انه لايتم فى شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به واجيب عن الاول بان الذى يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخبارى لابد ان يكون علما تصديقيا لاتصوريا ففى المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لايمكن ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر به على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس الاعلمه فمغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى عين المطلوب واجاب الامام الرازى عن الثانى بان الخبر لماكان فى الشاهد مغايرا للعلم كان فى الغائب ايضا كذلك للاجماع على ان ماهيتهما لاتختلف فى الشاهد والغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسى وكيفية ماهيته واما الاثبات للواجب اذ ذاك فبما نقل من الانبياء تواترا وفيه انه لايدفع الاعتراض لان التصوير المذكور فى الشاهد ومانقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولايفيد ماهيته ومغايرته لباقى الصفات

قوله واعترض عليه بان الموجود الخ) قد يتكلف فى الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من قال ان امر الانسان غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعده الثواب بالايمان واوعده العقاب بتركه واما الثانى فلما ثبت بالدليل ان الارادة هى الصفة ٢

الموقف السادس فى السمعيات

اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة اوتتوقف هى على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) اربعة ثلاثة منها فى الامور التى ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتى ايضا

المرصد الاول

فى النبوات وفيه مقاصد) تسعة ﴿ المقصد الاول فى معنى النبى ﴾ وهولفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى) الى معنى عرفى اما المعنى اللغوى (فقيل هو المنبئ)واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف و يدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبائه عن الله تعالى وقيل) النبى مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلو شانه) وسطوع برهانه (وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما) مسماه (فى العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده (ارسلتك) الى قوم كذا اوالى الناس جميعا (او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولايشترط فيه) اى فى الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات (ولااستعداد) ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء (بل الله) سبحانه (يختص برحمته من يشاء من عباده)فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو اعلم حيث يجعل رسالاته) وفى دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لايخفى (وهذا) الذى ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالفادر المختار) الذى يفعل مايشاء و يختار مايريد (واما الفلاسفة فقالوا هو) اى النبى (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (احدها) اى احد الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولايستنكر)هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) فى ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هى لامكانية (ولها نسبة) فى التجرد (الى المجردات) العقلية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور مايحدث فى هذا العالم)العنصرى الكائن الفاسد (لكونها مبادى له فقد تتصل)النفس الناطقة (بها) اى بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد مافيهـا) من صور الحوادث (فتحكيها) اى يرتسم فيها من تلك الصور مااستعدت هى لارتسامه فيها كمرآة يحاذى بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى مايقابلها (ويؤيده) اى يدل على جواز ماقلنا من ان تكون للنبى نفس قوية بهذه المرتبة (مانرى النفوس) اى رؤية النفوس البشرية (وماعليهما من التفاوت) فى ادراك المعانى العقلية (فى طرفى الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التى تدرك النظريات الكثيرة بالحدس فى اقرب زمان غيران يعرض لها غلط (ومتنازلا الى البليد الذى لايكاد يفقه قولا و يكاد) يستنكر ذلك الاطلاع فى حق النبى (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بانواع المجاهدات (اومرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (اونوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات و يخبرون عنها كما يشهد به التسامع و التجارب بحيث لايبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ماذكرتم (مردود) بوجوه (اذ الاطلاع على جميع المغيبات لايجب للنبى اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير ومامسنى السوء (والبعض) اى الاطلاع على البعض (لايختص به) اى بالنبى (كما اقررتم به) حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبى عن غيره (ثم)نقول (احالة ذلك) اى الاطلاع المختص بالنبى (على اختلاف النفوس) فى صفاء جوهرها و كدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعفها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة فى الماهية توجب الاشتراك فى الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى بالموجب بالذات (و) نقول ايضا (باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعلة الجنسية

٢ المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه اوقع

قوله هو ارادة فعل الخ) قيل هذا توجيه ركيك لان الكلام النفسى مايعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الامر واذا كان التعبير باللفظى عن النفسى تعبيرا بالاثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتأمل

قوله وليس يتجه عليه الخ)فان قلت يردعليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد فى صورة لايوجد فيهـا ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم للمامور به كما اذا قال المتكلم لرجل انا آمرك عند فلان بالامر الفلانى لكن لاار يد منك الاتيان به وانما آمرك به لاجله ثم يقول له بحضره افعل كذا لايقال ليس هناك حقيقة الامر لانا نقول فكذلك فى الصورة التى ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لاحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل فى صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية و بكونه سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل

قوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم الخ) فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف يقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام فى خصوصية الواجب تعالى لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام فى الارادة والكراهة فتأمل

قوله ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا الكلام من قبل المعتزلة الزامى لان شرعية الحسن والقبح انما هى عندنا واما عندهم فهما عقليان

قوله وهو سهو من القلم فان القدرة الخ) قد سبق ان للقدرة تعلقا معنويا عاما الكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المصنف حيث حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثانى فحينئذ لاسهو اصلا نعم لايخلو عن نوع تكلف من حيث ان المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق

قوله ويردعليه انما يجد الخ)اعترض عليه بانه يقتضى ان الرسول عليه السلام لم يأمرنا ٢

وانتقاشها بمافيها من صور الحوادث كما فى المرايا المتقابلة (خطابية) لاتفيد الاظنا ضعيفا (وثانيها) اى ثانى تلك الامور المختصة بالنبى (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) فى حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولايستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة فى الابدان (وهى بتصوراتها مؤثرة فى المواد)البدنية (كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه فى غيرها) اى فى المواضع السافلة (اقل عرضا) واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة فى البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد ان تقوى نفس النبى بحيث تتقادله الهيولى العنصرية فتؤثر فيهـا ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) و بالجملة تتصرف نفسه فى العنصريات خصوصا فى العنصر الذى تكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبى (ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص) على ماهو مشهور فى كل عصر من الصلحاء (قلنا هذا) الذى ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة فى الابدان (بناء على تأثير النفوس فى الاجسام) واحوالها وقد بينا ابطاله بما سلف من ان لامؤثر فى الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين التغيرات البدنية و بين التصورات والارادات النفسية (لاتعطيه) اى لاتدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لايختص بالنبى) كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا) من الله اليه (ولايستنكر ان يحصل له فى يقظته مثل مايحصل للنائم فى نومه)من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به فى يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم فى النفس لباس المحسوس وتنقشه فى الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (ورب ماصار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة) اى صفة راسخة للنبى (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب ومايترتب عليه من المشاهدة (بادنى توجه)منه (قلنا هذا)الذى ذكروه لايوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس فى معتقدهم (وتستر) عن شناعته (بعبارة لايقولون بمعناها)وذلك (لانهم لايقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما(نفوس مجردة) فى ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية اوعقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلايتصور كلام حقيقى للمجردات (ومآله) اى مآل ماذكروه فى الخاصة الثالثة (الى تخيل مالاوجود له فى الحقيقة كما للمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون مالاوجود له فى الخارج (على ماصرحوا به) وقرروا ماهو السبب فيه ولاشك ان ذلك مما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية) ولوكان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة و يلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل مارجع الى تخيلات لااصل لها) قطعا (ورب ماخالف) مادعا اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ماجبلت عليه من الاباء) عن الانقياد لبنى نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ماهى عليه من اختلاف الآراء فيصير)ذلك الانقياد التام ظاهرا و باطنا (سببا لقرار) اى ثبات (الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان) وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لايستقل)واحد منهم (بما يحتاج اليه فى معاشه)

٢ بشئ ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهى فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لاشك اننا مأمورون ومنهيون واذا وجب علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحا بالمخاطبين الموجودين فى زمان النبى عليه السلام ووجود فرد منهم يكفى فى خروج الخطابات عن السفه واما تعلقها بناصريحا فى ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لايقتضى ذلك بل يكفى فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمنا وتبعا

قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال) قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم ان يأتى بالفعل وقت عدمه واما اوطلب منه ان يأتى به حال وجوده فلا والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال

قوله فلابد فى الكلام ايضا من مخصص) فان قلت لم لايجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه

قوله كتعلق الارادة لذاتها)فيه ان تخصيص التعلق لذاته شان الارادة فقط ولو جوز فى غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها ايضا فلايثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح اوالايجاب فى الاوامر والنواهى و يصير التكليف واجبا عليه تعالى وايضا يشكل النسخ وسيشير الى جوابهما

قوله فانهما يدلان على ان الذكر محدث) يرد عليه انهما لايدلان على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلايتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا

قوله الثانى قوله تعالى انما امرنا لشئ الخ) فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل فى سورة النحل هكذا انما قولنا لشئ اذا اردناه وفى سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا الآية

قوله لكونه جزاءله)هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشئ حين اردناه فى المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعا فى الاستقبال والواقع ٢

من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات) وهى ان يعمل كل واحد لآخر مثل مايعمله الآخر له (والمعاوضات) وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه من عمله الا يرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر اولم تحسن معيشته بل لابد له من ان يكون معه آخرون من بنى نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا و يزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولابد لهم فى التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولابد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله (واولاشرعية بنفاذها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس) اى مدت عنقها (الى ما بيد غيره وطمع) اى ارتفع (عين كل الى ماعند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وادى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر) اى الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اى القتل (والمرج) اى الاختلاط (واختل امور المعاش والمعاد فوجب فى الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدى) اى كل واحد منه (الى مافيه بقاؤه و به قوامه سيما الانسان) فان العناية به فى الاعطاء والهداية اكثر (وهو اشرف الانواع) لحيوانية (مسخرله ماعداه) من تلك الانواع (وهذا) اى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبى سبب للنظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام فى مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء ❁ المقصد الثانى ❁ فى حقيقة المعجزة وهى) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ماقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور ثلاثة (عن شرائطها و كيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة ❁ البحث الاول ❁ فى شرائطها وهى سبع) الشرط (الاول ان يكون فعل الله اومايقوم مقامه) من التروك وانما اشترط ذلك (لان التصديق منه) اى من الله تعالى (لايحصل بماليس من قبله وقولنا اومايقوم مقامه ليتناول) التعريف (مثل ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لاتقدرون عليه) اى على وضع ايديكم على رؤسكم (ففعل وعجزوا فانه معجز) دال على صدقه (ولافعل لله ثمه فان عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفى كلام الآمدى ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلايكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلاحاجة الى قولنا اومايقوم مقامه * الشرط (الثانى ان يكون) المعجز (خارقا للعادة اذلا اعجاز دونه) فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتى ومالايكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم و بدو الازهار فى كل ربيع فانه لايدل على الصدق لمساواة غيره اياه فى ذلك حتى الكذاب فى دعوى النبوة (وشرط قوم) فى المعجز (ان لايكون مقدورا للنبى) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدى هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود اوالمشى لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلايخفى عليك مافى عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز * الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدى) وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفى قرائن الاحوال مثل ان يقال له) اى لمدعى النبوة (ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل) بان دعا الله فاظهره

٢ فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام الله تعالى حادثا سواء اطلق عليه القرآن اوجعل القرآن حكاية عنه على انه لاوجه للثانى كما لايخفى

قوله اما التأخر عن الارادة الحادثة) ان كان هذا للجبائية القائلين بحدوث الارادة لافى محل فالامر ظاهر وان كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها

قوله فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث) لانحصار القديم عندهم فى القديم بالذات وعدم تأخره عن شئ لا بالزمان ولا بالذات فليتأمل

قوله والمختص بزمان معين محدث) اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضى فلان الانتفاء فى الحال اوالاستقبال ينافى القدم لان ماثبت قدمه امتنع عدمه

قوله الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه احكمت اى لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت تبت بالاحكام والحلال والحرام وفيه اقوال اخر

قوله وعبريا اخرى) دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لايكون عربيا ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك واما دلالته على انه قد يكون عبريا اخرى فبضم ان التوراة ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغير

قوله السادس انه معجزة الخ) للحنابلة ان يقولوا معنى اعجازه انه ظهر فى يد النبى عليه السلام ولم يظهر فى يد غيره فيكفى مقارنة ظهوره فلايلزم حدوث ذاته

قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى) اذلاخفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لايزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا

قوله ولا ارسال فى الازل) فضلا عن الارسال فيما قبل الازل و يمكن ان يصار ايضا الى الحذف اى لا ارسال فيما قبل الازل فحينئذ يتلاءم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر

قوله ولاشئ منهما يتصور فى القديم) للحنابلة ان يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لاذاته فلايلزم حدوث ذاته ٢

❁ فيكون ❁

فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلوقال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر) كنتق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس ان لايكون ما ادعاه واظهره) من المعجزة (مكذبا له فلوقال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم لوقال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لايخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلايقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) اى بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدى لا اعرف فى هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (واوخر ميتا فى الحال) قال القاضى (بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لافرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب و بين عدمه (لوجود الاختيار فى الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر انه لايجب تعيين المعجز) بل يكفى ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتى بواحد منها وفى كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد فى معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة وقال القاضى لاحاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لايكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف اومتأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لايعقل فلوقال معجزتى ماقد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه و يطالب به) اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره (بعد) اى بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال) فى اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا و كذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لاخلق ذلك الشئ فى الصندوق (و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه (بناء) اى مبنى (على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وسنبطله) وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لوكان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا فى دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لايتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل) ماذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله (فماتقولون فى كلام عيسى فى المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة) فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ماتقولون ايضا (فى معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هى كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لايقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر فى ذلك العصر وهو مردود اوجودها فى عصر لانبى فيه هذا (وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيا فى صباه لقوله وجعلنى نبيا ولايمتنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ماهو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته فى حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولايخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (بنت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها) و بلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة فى مدة طويلة بلادعوة و كلام ممالايقول به عاقل (و) اما (قوله وجعلنى نبيا) فهو (كقول النبى عليه السلام كنت نبيا و آدم بين الماء والطين) فى انه تعبير عن المحقق فيمايستقبل بلفظ الماضى (فهذا) الذى قررناه انما هو(فى) المعجز (المتقدم) على الدعوى (واما المتأخر)عنها (فاما) ان يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) انه دال على الصدق بخلاف

٢ **قوله** والحق مااختاره المصنف) لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية

قوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ) فيه بحث لان النسخ كما يكون فى اللفظ يكون فى المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى

قوله نتبه كلامه واحد الخ) فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لايجوز ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لابسبب اختلافه فى ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لايجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شانه تأتى الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التأثيرات لابد من الاختلاف فى نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لاتوجب اثرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولوسلم فهو موجب للاختلاف فى نفس القدرة لان القدرة مؤثرة فى الوجود والوجود عند الشيخ الاشعرى ومتابعيه فى ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لزم ان يكون تأثير القدرة فى آثار مختلفة فيلزم ان تكون مختلفة وليس كذلك وايضا ماذكره وان تمشى لهم فى القدرة والارادة لم تمش فى باقى الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة فى اثر ماقال الآمدى فى ابكار الافكار والحق ان ما اورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيرى حله واعسر جوابه ذهب بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

قوله فانما هو بحسب التعلق) وهذا التعلق ازلى عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى وبعض الاشاعرة وحادث عند ابى سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين ٢

المتقدم بزمان يسير فانه لايدل عليه اصلا (واما) ان يكون تأخره (بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا فى وجه دلالته (فقيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (وانما انتفى التكليف بمتابعتـه حينئذ) اى لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته فى الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به (وقيل حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل بصير قوله) اى اخباره (معجزا عند حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخر) باعتبار صفته اعنى كونه معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب فى نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا الا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لايمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول فى ابكار الافكار ﴿ البحث الثانى فى كيفية حصولها ﴾ المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما يحييهم ويسعدهم فى الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لايشترط فى النبوة على ما مر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها فى اصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالهـا) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدل كما نشاهده فى المرضى) من (ان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض) من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الرديئة (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذى تحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (ما لو امسك) اى زمانا لو امسك عنه (فى) ايام (صحته شطره) اى نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة واذا جاز ذلك فى المريض كان جوازه فى المتوجه المنخرط فى سلك الملاء الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى (واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر) فى المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المخيلة والحس المشترك (واما الفعل فبأن يفعل فعلا لايفى به منة غيره من نتق جبل او شق بحر وقد تقدم) بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف فى مادة العناصر كما تتصرف فى اجزاء بدنه ﴿ البحث الثالث فى كيفية دلالتها ﴾ على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط انفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدى الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبى فيدور بل هى دلالة عادية كما اشار اليه بقوله (وهى عندنا) اى الاشاعرة (اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) اى عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه فى الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال

٢ وان توافقا فى ان الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الآمدى فى ابكار الافكار اختلفوا فى وصف كلام الله تعالى فى الازل بكونه امرا ونهيا وخبرا من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعرى ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لايزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فتوجه الاشكال على انحصار الاقسام فى الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق فى كلامه تعالى وهذا بحسب النوع واما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف واشكال حديث النسخ لكن المقام بعد محل تأمل فليتأمل

قوله فذلك الكلام الواحد) قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله لاتقربوا الزنا كيف يتحدان فى الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسى عين المدلول الوضعى للكلام اللفظى واما اذا كان التعبير باللفظى عن النفسى من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتأمل

قوله فجاز ان يوجد جنسها بدونها) كما ان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتبارى بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازلى ليس جنسا بل امرا معينا يعرضه الاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية كذا ذكره الابهرى

قوله والجواب منع وجوب الاصلح) فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب فى الكلام ينافى حكمة ارسال الرسل يجاب بان احاطة كل حكمة مما لايتأتى فى القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لايطلع عليها

قوله والنقص على الله تعالى محال اجماعا) فان قلت لايخفى ان عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عنه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان النقض ٢

ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد فى صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذى ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه ان الشاهد تعلل افعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح ودرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لايبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى فى افادته العلم الضرورة العادية) اى ندعى ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه فى حكمته (لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض اصحابنا انه) اى خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) فى نفسه (لان لها) اى للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) اى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) اى ذلك الوجه (بعينه فان دل) المعجز الخارق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال (وقال القاضى اقتران ظهور المعجزة بالصدق) ليس امرا لازما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو احد العاديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انخراقها) اى انخراق العاديات (عن مجراها) العادى (جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لامحذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لان العلم بصدق الكاذب محال ﴿ تذنيب ﴾ من الناس من انكر امكان المعجزة) فى نفسها (ومنهم من انكر دلالتها) على صدق مدعى النبوة (ومنهم من انكر العلم بها وستأتيك) فى المقصد التالى لهذا المقصد (شبههم باجوبتها ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى امكان البعثة) وبحثنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لايتم بدون وجود النبى الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من امة انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبى اليهم لما فيه من استصلاحهم (والا) اى وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لايؤمنون لم يجب الارسال بل (حسن) قطعا لاعذارهم (وقال ابو هاشم يمتنع خلوه) اى خلو البعث (عن تعريف شرعيات لايستقل العقل بها) لان البعثة الخالية عنه لافائدة فيها (وجوز الجبائى لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة (و) جوزه ايضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة اولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذا اندرست وهو) اى هذا الذى نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) اى مبنى (على اصلهم) الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) فى مدعانا (فانا) انما (ادعينا الامكان العام) الذى يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف * الاولى من احالها) اى حكم باستحالتها لذاتها * (الثانية من) جوزها ولكن (قال لاتخلو البعثة) (عن التكليف) باوامر ونواه (وانه) اى التكليف (ممتنع) فتنتفى البعثة لانتفاء لازمها * (الثالثة من) جوز التكليف و (قال فى العقل كفاية) فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لافائدة فيها * (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) اى دون المعجزة * (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة * (السادسة

٢ انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لاينافى امكان عدم الارسال فى نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر

قوله اشار الى دفعه بقوله واعلم الخ) لايخفى ان ظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور فى المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص فى الفعل والمتنازع فى جوازه الثانى لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح فى توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لايدل على امتناع الكذب فى كلامه اللفظى وجواب بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص فى فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا لايخلو عن تمحل لكن الشارح تبع فيه الابهرى وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده والا فالاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل فى المتن فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهرا ان لايكون كاذبا فى كلامه على الاطلاق اتجه ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص فى فعله غير القبح العقلى الذى نحن لانقول به لكن لم يظهر كونه غيره

قوله لكان كذبه قديما اذ لايقوم الحادث بذاته تعالى) المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهرى فى تقرير هذا الوجه الثانى لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولاشك فى كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذى يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التى هى مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث مبناه اعنى التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر

قوله واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الخ) فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه

من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين عنهـا فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم اصـلا بل الظن وانه لا يجدى فى المسائل اليقينية * (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هى الطوائف المنكرة لها * الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) فى نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه * الاول المبعوث لابد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عنى (هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبى (الثانى ان من يلقى اليه) اى الى النبى (الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا) الكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك) اى القاء الوحى بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اى العلم بما ذكر (لا يحصل الا بغامض النظر) لان هـذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) اى يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) فى اى زمان كان (و) حينئذ (يلزم افحام النبى وتبقى البعثة عبثا والا) اى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه * (وجواب) الوجه (الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شئ * (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) فى التعديل والتجويز (فلا يجب الامهال) لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله (مع العلم العادى الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) فى التحسين والتقبيح (وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت مصلحتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق (فقال) الولد (دعنى اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك) القول من الولد (مستقبحا فى نظر العقلاء ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما توجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا * الطائفة (الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها) التى لا تخلو هى عنها وايضا هى لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذى هو لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار فى الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (او معلوم اللاوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا ولا قدرة على شئ منهما (والتكليف حينئذ) اى حين اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثانى التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا اقدم عليه (او العقاب بالترك) اذا احجم عنه (وهو) اى الاضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه (الثالث التكليف

د تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم ايضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت اجيب عنه بان قوله من علم شيئا الخ ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام فى الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل فى النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه وهذا الجواب بعد ما قيل فى بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص البارى سبحانه فتأمل

قوله انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا) دلالته على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة واما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان اثبتها الاشعرى فمحل بحث

قوله مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها) لانها التى ينتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسى الا منها وقد يقال لما دل الدليل على صدق الكلام النفسى ولا شك ان من اثبت المعنى النفسى جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه ان لا يكون فيها ايضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسى يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسى الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب فى الكلام اللفظى كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونها دوال عليه دور والاصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظى دليلا على المعنى النفسى القائم بذاته تعالى فى نفس الامر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليتأمل

قوله فهو تصديق فعلى الخ) اعترض عليه بان التصديق الفعلى انما ينهض حجة اذا لم يجوز النقص فى فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح ٢

اما الى الغرض وهو عبث) قبيح (او لغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فانه بمنزلة ان يقال له حصل لى لقمة لنفسك والا عذبتك ابد الآباد ولا شك ان اهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (اما مع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) اصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (واما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشئ حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه (لا يقول بوقوعه ولا ان) اى ولا يقول بان (كل تكليف كذلك) اى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هـذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من اهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر فى معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (وما يجوز ويمتنع عليه) من الافعال (ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربى) اى تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به وكان ممتنعا عقلا * وجواب الاول ما مر فى مسئلة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية (و) جواب (الثانى) ان يقال (ما فى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربى كثيرا على المضرة) التى هى (فيها) وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز * (و) جواب (الثالث انه فرع حكم العقل) بالحسن والقبح (ووجوب الغرض فى افعاله تعالى مع ما اجبنا به الثانى) وهو ان نقول ان التكاليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التى تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفى ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كما مر والتكليف به فى هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذى هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذى هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض فى افعاله تعالى وهو باطل * (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف (فى الحال) انما هو (بالايقاع فى ثانى الحال) لا بالايقاع فى الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اى التكليف (كالاحداث) يعنى ان ما اوردتموه علينا فى التكليف يلزمكم فى احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) اى الاحداث (مما لا شك فيه فما هو جوابكم) فى الاحداث (فهو جوابنا) فى التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اى التفكر فى معرفة الله وصفاته وافعاله (احد اغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التى تربى شغلها على شغل التكاليف) * الطائفة (الثالثة من قال فى العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف فى معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها

العقلى كما مر آنفا فلا يتم ذلك الاستدلال ايضا الا مع القول بثبوت القبح العقلى وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات واخذا بالاسهل وجوابه ان حجية التصديق الفعلى معلومة بحسب العادة سواء جوز النقص فى الفعل ام لا الا يرى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك فى القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقص فى فعله قطعا كيف ولا شك فى الجواز فى هذه الصورة اصلا

قوله كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف) واعلم ان اكفار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان الملك او لسان النبى عليهما السلام واوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا

قوله فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى) اعترض عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما للذات الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو الكلام المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام وان كان اسما لنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيجوز نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص

قوله مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت فى المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشئ بلفظه فالمقروء

دفع المضرة فواتها (ولا يعارضها بمجرد الاحتمال) اى احتمال المضرة بتقدير بحثه (ويترك عند عدمها الاحتياط) فى دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) اى النبى الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففى دهر طويل يحرمون فيه) اى فى ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون فى المهالك قبل استكمالها) اى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية فى تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال فى امكان معرفته)اى معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبى يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبى بذلك اولى (وقد تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على انما يأتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبى فى العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ * الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا تثبت النبوة اصلا (لان تجويز خرق العادة سفسطة واو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجالا) كملا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام و) كون من ظهرت المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بان يعدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اى فى تجويز خرق العادة (من الخبط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ ان يكون الآتى بالاحكام الشرعية فى الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تتقاضاه غير الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذى نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما فى الامثلة المذكورة (لا ينافى امكانها) فى انفسها (وذلك كما فى المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين فى الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا تتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة احد طرق العلم كالحس) فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع امكان نقيضه فى نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لنبى (وكرامة) لولى (عادة مستمرة) توجد فى كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما قصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق)فى دعوى النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (او لمزاج خاص فى بدنه) هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية (او لكونه ساحرا) ماهرا فى السحر (وقد اجمعوا على حقيته) اى على كون السحر مؤثرا فى امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى * فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد

٢ هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا فى المحال كلها ولا يعتبر متباينا الا بتباين الحروف والهيئات

قوله فجوابه ان ذلك الترتب الخ) وقد يقال القول بان ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من ان الخطاب اللفظى بدون المخاطب سفه فليتأمل

قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اى لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا نفى لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل ان يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا له فى الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلانه لا يلزم من نفى الملزوم الذى لا مدخل له فى حصول لازمه نفى اللازم كما مر فى جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر العلم

قوله ومنهم من زاد على ذلك) ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا بما قاله الاولون مع زيادة اذ لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب ٢

خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه فى امر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء فى حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدى (او لطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعنى ان سلم امتناع السحر فى نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التى تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو فى عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها فيها استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (او لخاصية بعض المركبات) اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التى تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذى ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره (الثانى) من تلك الاحتمالات (استناده) اى استناد المعجز (الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبى ليغوى الناس واما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبى فلا يمكن ان نتمسك بها ههنا (او الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة (او) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) اى مدعى النبوة (قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا فى الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على صدقه (الثالث) منها (ان يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع ان لا يقصد به التصديق) اى سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى (اذ لا غرض واجبا) فى افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق (اذ لعله) اى الغرض منه (غير التصديق) له (كابهامه) اى ايهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (او) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبى آخر) موجود فى جانب آخر او يكون ارهاصا لنبى سيأتى فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبى قبل مبعثه وكالنور الذى كان فى جبين آبائه (الخامس انه لا يلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لا قبح عندكم منه شئ) ولا سمعا للزوم الدور (السادس لعل التحدى) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم فى بعض الاقطار (او لعله) اى القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعى ومواطأة معه لاعلاء كلمته لينال من دولته حظا) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به اولا)وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته فى ابتداء امره (وخافوه آخرا لشدة شوكته) وكثرة اتباعه (او شغلهم ما يحتاجون اليه فى تقويم معيشتهم عنه) اى عن المدعى ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن اظهار ما عارض به (او ظهر ثم اخفاه اصحابه) اى اتباع المدعى (عند استيلائهم) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات) الثمانية (لا يبقى لها) اى للخارق الذى سمى معجزة (دلالة على الصدق * الجواب الاجمالى ما قررناه غير مرة) اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من ان التجويزات العقلية لا تنافى العلم العادى) كما فى المحسوسات (و) الجواب (التفصيلى عن الاول انا بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله)

٢ الكيفية وهى القوة وسيجئ نظيره فى بحث ان الايمان هل يزيد وينقص

قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الخ) ان ارادوا حصر الطريق العقلى فيما ذكر لم يفد وان ارادوا حصر الطريق مطلقا فممنوع لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ ثلاث الصفات على ان الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى اذ المعرفة بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت لو سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يجديهم بما ذكروه نفى صفة غير السمع بالكلية فتأمل

قوله فنحن مكلفون الخ) هذا مترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتب باعتبار الاخبار نظيره الفاء فى قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اى اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاخبركم انا مكلفون بكذا لا بكذا وحينئذ لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضى قوله اذ هو بقدر وسعنا ان نكون مكلفين بمعرفته ايضا مع ان التفريع يقتضى عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبى عليه السلام على شئ منها فتدبر

قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم) فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يقم احد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبى عليه السلام باعتبار بعض المراتب واما بعد الفناء فى التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره

قوله ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين) لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس واما لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط حينئذ باقامة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية انه عليه السلام قرر عوام المسلمين على ما فهموه من القرآن

قوله وجمهور معتزلة بغداد) ظاهره يخالف ما ذكره فى حواشى التجريد من ان قدماء المعتزلة ينفون الاحوال ومتأخروهم يوافقون الفلاسفة فى القول بان الصفات عين الذات

قوله صفة وجودية زائدة) فان قات القدم ٢

[متن]

فالمعجز لايكون الافعلاله لاللمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز) الذى هو (كفلق البحر واحياء الموتى) وابراء الاكمه والابرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لايلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد الاعجاز (فاما) ان يكون (دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر ايضا) انه لا التباس (او) يكون (معه) ى مع ادعاء النبوة والتحدى وحينئذ (فلا بد من) احد امرين اما (ان لا يخلقه الله على يده اوان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثانى ان لاخالق الا الله) فلايكون المعجز مستندا الى غيره (وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لاتبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجزة وقيل لاتقع) الكرامة (على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولى ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقى فقط (وقال القاضى تجوز) الكرامة (اذا لم تقع على طريق التعظم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجزة (بانها مع دعوى الولاية دون النبوة على التقادير) كلها (فالفرق بينها و بين المعجزة ظاهر) فلاتشتبه احديهما بالاخرى (وعن الرابع انا لانقول بالغرض) اى لانقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضرورى بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحمرة فى ذلك الشخص من غير ان تحصل فيه الخجالة (وعن الخامس قدمر) فى مسئلة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا اتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) فى دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اى يعلم بالضرورة العادية والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى انفسهم واموالهم و) يعلم بالضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها) اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر (بحيث لاينتدب له احد) ولايتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما اتى به مقدور الغيره (وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقات والاماكن لايوجب احتماله فى الجميع) اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلووقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية ❁ الطائفة (السادسة من منكرى البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لايمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لايفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لايفيد العلم (لوجوه ❁ الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم وكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثانى ان حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ماقبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) اى العلم (فى عدد) معين (و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين فى افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لاتفيده) اى لاتفيد العلم قطعا كاثنين مثلا (ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده) شئ من هذه المراتب (بالغا مابلغ) لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة ❁ (الثالث لواوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة ان التواتر لايشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) اى للعلم على تقدير حصوله انما

[حاشية]

٢ بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظى

قوله كما فى اول الحدوث) هذا انما ينتهض فى المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لايفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا على انه لايدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص اعنى الوجود المستمر

قوله منقوض بالحدوث) قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وانت خبير بان النقض للدليل السابق الذى هو تحقق الوجود بدون البقاء وماذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذى هو تخلف الحكم عن الدليل

قوله لم يكن الوجود باقيا) اى فى الزمان الثالث لافى الزمان الثانى لايقال لايلزم من عدم بقاء البقاء ان لايكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمى لانا نقول قد سبق فى الامور العامة ان العدم الطارى على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الا يرى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم اصلا نعم يرد انه لم لايجوز ان يبقى الوجود ببقاءات متجددة كما هو مذهب الشيخ فى سائر الاعراض فان قلت الكلام فى بقاء الواجب ولايتجدد صفاته قلت لو سلم كان ينبغى ان يقتصر على ان تجدد البقاء يستلزم ان يكون تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعيين الطارق

قوله والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث اما اولا فلانه يجوز حينئذ ان يكون بقاء البارى تعالى ايضا نفسه واثبات ان البقاء لايحتاج فى البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل واما ثانيا فلان الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز ان يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق فى نظائره وذلك لان دليله الذى استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق بدونه كما فى ثانى زمان الحدوث ويتجدد بعده صفة هى بقاء البقاء والحاصل ان دليل النافى يتم الزاما وان لم يتم برهانا

قوله ويرد على هذا الجواب الخ) فيه بحث ٢

[متن]

(هو الخبر الاخير) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ ❁ (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة مابلغت (ولا سبيل الى العلم به) اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فاثبات العلم به) اى بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح ❁ وجواب الاول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (الحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك مالايقوى عليه كل واحد و) جواب (الثانى ان حصول العلم عنده) اى عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولايحصل به فى واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلانه) اى العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلايكون الخبر الاخير موجباله (واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة) لحصول العلم لاموجبة له (وهى) اى الاسباب المعدة (قد لاتجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول فى المنتهى) فللاخبار السابقة مدخل فى حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شئ آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ماذكره بقوله (ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا و يقوى) ذلك الظن (بالثانى والثالث) وهكذا الى ان ينتهى (الى ما لااقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو لما ادى يكون التواتر مفيد اللعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجباله (و) الجواب (عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع) فى نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لا انا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على مايعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امر لاشبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شئ بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ماذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لانظرى فتدبر ❁ الطائفة (السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع) التى اتى بها مدعوا الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لايوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذى لايوافق العقل والحكمة (كاباحة ذبح الحيوان وايلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع والعطش فى) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح البدن) مع انه لامنفعة فى هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الاعمال الشاقة كطى الفيافى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان فى التعرى وكشف الرأس والرمى لا الى مرمى وتقبيل حجر لامزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين) كان يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلاشبهة (مع استوائهما) اى الصفقة والصفقتين (فى المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض

[حاشية، تابع]

٢ اشرنا اليه فى الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قولهم ماتكرر نوعه الخ لان هذا القول رد على ذلك الجواب وتوضيحه ان هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بانها لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل يكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لايتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ماهو المطلوب اعنى كون البقاء امرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لامكن توجيه الايراد بان خلاصته هو ان ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه يرده اعترافهم بان ماتكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا سواء تم دليله ام لا ويمكن ان يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود و يجعل ان ماتكرر نوعه الخ فاعله فحينئذ يكون اعادة لما ذكره فى الامور العامة ويكون فائدة الاعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بان تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يندفع البحث لكن يرد عليه بان هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لايكون رد المدعى لان ابطال الملزوم لايفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لاانتفاء نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لابطلانه فى نفسه فان ذلك القدر يكفى ههنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل

قوله لزم الدور) لايقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها فى الزمان الثانى فلا دور لانا نقول بل المدعى ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات فى الزمان الثانى فتدبر

قوله والجواب منع احتياج الذات اليه) ليس هذا اختيارا للشق الثانى حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بانه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الاول ومنع للزوم الدور ثم ان الضمير فى وان اتفق تحققهما راجع الى البقاء والوجود فى الزمان الثانى كما اشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ماذكر ٢

فى افعاله تعالى (فغايته) اى غاية ماذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) فى تلك الصور المذكورة
(ولا يلزم منه عدمها) فى نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان فى التعبد
بما لا نعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة قهرها) اى تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة
وزيادة ابتلاء فى التعرض للثواب والعقاب) يعنى ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة فى حكم
انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها انها ذات قوة
ورسوخ فى العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها
امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا فى التعبد زيادة ابتلاء
فى التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التعبدية
ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور من الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة * ﴿ المقصد
الرابع ﴾ فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك * الاول وهو العمدة انه ادعى
النبوة واظهرت المعجزة على يده اما الاولى فتواتر تواترا الحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار
فيها (واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره ﴿ الكلام فى القرآن ﴾ وكونه معجزا انا نقول تحدى به ولم يعارض
فكان معجزا (اما انه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدى كثيرة) كقوله تعالى
فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله (واما انه لم يعارض
فلانه لو عورض لتواتر) لانه مما توفرت الدواعى الى نقله (سيما والخصوم اكثر) عددا (من حصى
البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه حينئذ) اى حين اذ تحدى به ولم يعارض
(يكون معجزا فقدمر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة
سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التى اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا
واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن فى وجه اعجازه وفى شبه
القادحين فيه فى فصلين * الاول فى وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل
عليه من النظم) اى التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه)
اى اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) اى اواخرها (وفواصله) اى اواخر الآى التى هى
بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه لم يعهد
فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه فى الدرجة العالية
من البلاغة التى لم يعهد مثلها) فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ)
واهل العربية ثم انهم (قالوا) فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير
باللفظ الرائع) اى المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها
(عن المعنى الصحيح) اى المناسب للمقام الذى اورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان فى البيان)
والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام
ابلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق ان الموجود منها متناه) لانها واقعة فى تلك
الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات
متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هى افصح من الالفاظ
الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون على رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى (ثم اصل البلاغة
فى القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه فى الدرجة
العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذى هو مطوبنا (ولا حاجة) فى اثبات اعجازه
(الى بيان انه الغاية) القصوى (فيها) اى فى المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اى واما كونه
فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه
فنونها) باسرها (من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل و) من (ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل)
اى ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل

(والتقديم)

قوله معالبه ممنوع) هذا التعليل وان قال به القائل بان البقاء معنى تعلل به الوجود فى الزمان الثانى الان مراد المانع هو الايماء الى ان ما ذكر لا يتم حجة تحقيقية بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النسق فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يؤل الى ان الواجب موجود فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته قلت لعله يتشبث بما ذكره صاحب الصحائف من ان اللازم افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وان كان مردودا بما ذكره فى شرح المقاصد من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافى الوجوب بالذات فان قلت وجود الشئ فى الزمان الثانى عين وجوده فى الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا او تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق فى ثانى مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجويزهم اياه ايضا والوجود فى الزمان الاول مستغن عن صفة البقاء فكيف تعلل به فى الزمان الثانى مع استحالة تبدل استغناء الشئ بالحاجة قلت لعله يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك لمعنى الى الخارج

قوله اثبات البقاء قد يفسر الخ) فى العبارة مساهلة حيث ذكر الاثبات وفسره بالتصديق ثم لا يخفى ان زيادة الوجود فى الزمان الثانى على الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل بان الوجود عين الذات واذ قد عرفت ان الوجود فى الزمان الثانى يلزم ان يكون عين الوجود فى الزمان الاول ومن البين ان العين فى الزمان الاول لا يصير غيرا فى الزمان الثانى اللهم الا ان يحمل على حذف المضاف اى استمرار الوجود الحاصل فى الزمان الثانى و يدعى انه غير الوجود ولو فى الزمان الثانى على ان اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت ان الاستمرار او الوجود فى الزمان الثانى زائد على اصل الوجود فكان الاهم ان يتعرض له فتأمل

قوله لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا الخ) فيه بحث لان اصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود فى الزمان الثانى واما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود فى الزمان الثالث ثم لا شك ان اصل الامر الذى علل به الوجود فى الزمان الثانى انما يكفى للوجود فيه واما للوجود فى الزمان الثالث ٢

والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) اى خلوه (عن اللفظ الغث) اى الركيك
(والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من انواع البلاغات
(بحيث) اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) اى للقرآن وتركيبه
(المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اى من تلك الفنون (الا وجده فيه احسن ما يكون) فالقرآن
مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر احد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب
العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته فى تزيين كلامه (الا على نوع او نوعين منه) اى من المذكور الذى
هو فنون البلاغة (ولو رام غيره) اى غير ذلك النوع (لم يواته) اى لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدى
ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيثار
بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره فى كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن
يحتوى عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اى لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن)
المتفرع على بلاغته (وقال القاضى) الباقلانى (هو) اى وجه اعجازه (مجموع الامرين) اى النظم
الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم
سيغلبون) فى بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما
اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها (وقيل)
وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى
(ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرفة) على معنى ان العرب
كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف فى كيفية
الصرف (فقال الاستاذ) ابو اسحق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها
وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية
فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق
للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بان (سلبهم العلوم التى يحتاج اليها
فى المعارضة) يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت
تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل ﴿ الثانى ﴾ فى شبه
القادحين فى اعجازه والتفصى عنها قالوا) اولا (وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه)
بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) اى فى وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على
اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد
سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وايضا فحماقات مسيلمة على وزنه) واسلوبه ومن حماقاته قوله
الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلوجوه * الاول اذا
نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص
(ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن و) انتم (تزعمون التحدى بها و بتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة
من مثله لم نجد الفرق) بينهما فى البلاغة (بينا بل ربما زعم ان الافصح معارضها) الذى قيس اليها (ولا بد
فى المعجز) الذى يستدل به على صدق المدعى (من ظهور التفاوت) بينه و بين ما قاس اليه (الى حد
تنتفى معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا * الوجه (الثانى ان الصحابة اختلفوا فى بعض
القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة
ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) فى كونها منه * الوجه
(الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية
والآيتين لم يضعوها فى المصحف الا ببينة او يمين والتقرير ماس) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة
الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة ولا الى بينة او يمين
* الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) فى الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تقف عنده

٢ فلا يكفى بل لا بد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لا يبقى فرق بين معنى البقاء فى ان الوجه الاول ينفى كليهما اللهم الا ان يقال ان معنى الامر الذى علل به الوجود يعم المعد ويجوز انعدام المعد لكن هذا مختص بالحوادث والاظهر ان مراده ان ذات البقاء امر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه فى الزمان الثانى ولا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل

قوله كالمرجون القديم) العرجون عود العرق ما بين شماريخه الى منبته من النخلة

قوله فكذا القدم الذى هو انقسم بلا نهاية) فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع احدهما ولو سلم الاتحاد فى النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر

قوله بما لا وجه لصحته) لانهما للنافين لا للمثبتين

قوله اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا فى حيز) فى العبارة مساهلة والمقصود ان مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد ان الوجود ليس بسلبى

قوله قلت ان الصفات السلبية لا تعلل) اى لا تعلل بالوجودى فيكون هذا السلبى او سلبى آخر نفس القدم لا معلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالامكان

قوله اذ مقرر فى الاوهام الخ) دفع لما يقال لعل لله تعالى مخلوقا اعظم منه

قوله اذ ذلك تعدى بالى) والتضمين خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة

قوله اتبعه الشيخ الخ) سوق الكلام يدل على ان الشيخ ومن تبعه جعل الوجه فى الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الآية كل شئ هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقى الصفات بل الذات ايضا لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب ان يكون مجازا عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح

قوله بل لا يجوز وضعه الخ) لم لا يجوز ان يعلم النبى عليه السلام الذى هو المخاطب ولو سلم فلعل القصد الى الابتلاء وكبح عنان الذهن كما قيل فى المتشابهات وحصر فائدة الوضع فى فهم المعنى ممنوع

قوله اى بقدرة كاملة)لان العمل باليدين ٢

ولا تجاوزه (ولا بد فى كل زمان من فائق) فقد فاق (ابناءها) بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره فى عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر فى عصر آخر (فلعل محمدا كان افصح اهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه (ولو كان ذلك معجز الكان) ما اتى به (كل من فاق اقرانه فى صناعة) من الصناعات فى عصر من الاعصار (معجزا وهو ضرورى البطلان واما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه * الاول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما فى المرة والمرتين (الا ان يتكرر) ذلك الاخبار (الى ان يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) اى مراتب التكرر الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) فى الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثانى انه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ ان لا يكون ما خلا عنه) اى عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر وفى القرآن ماهو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعول ومنه قوله واملى لهم ان كيدى متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا اشبع كسرة الميم فى ويخزهم وفتحة النون فى مؤمنين كان موزونا بلاشبهة (سيما) اى وفى القرآن ماهو شعر لا سيما (اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثانى ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا فى الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولاشك انه لا يشتمل القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (ففيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم * الرابع فيه تكرار) لفظى (بلا فائدة كما فى سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوى (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد * الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) اى الاختلاف (اما فى اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت كالحجارة بدل فهى كالحجارة و) مثل (السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة * واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم) ففى هذه القراءة زيادة وفى المشهورة نقصان (و) كذا الحال فى قوله (له تسع وتسعون نعجة انثى * واما) الاختلاف (فى المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الماضى ورفع الرب (والاول دعاء والثانى خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (فى كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث اوتدبرها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور فى مقدار اقصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز * واما القول بالصرفة فلوجوه * الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن معجز)

٢ يشعر بالتكلف فاذا اسند الى البارى يراد به الكمال

قوله فلبى فلبى يدى مسور) لبى الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولبى الثانى بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف الى ما بعده كما فى لبيك على ما صرح به فى الصحاح وليس على صيغة الماضى تأكيدا للاول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى انى دعوت مسورا لاجل ما اصابنى من الحوادث حتى ينصرنى فاجابنى ثم قال فلبى يدى مسور اى فالب يدى مسورا البابا بعد الباب اى اقيم فى طاعته اقامة كثيرة قيل وانما قال يدى مسور لان مسورا اعانه باليد

قوله وهو فى غاية الركاكة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالباء كما فى الآية

قوله عن معنى معقول هو القدرة) وقد يجوز ان يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كما فى بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال الى ارحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين مع الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب ايضا بخلقه تعالى وهذا الوجه ادخل فى التفريع على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر فى القدرة بلا مرية وايضا لا يظهر حينئذ وجه تثنية اليد

قوله تجرى باعيننا) قيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد

قوله انه صفة زائدة) الضمير راجع الى العين لا العينان والاقبال صفتان زائدتان كما قال الآمدى

قوله مما لا يلتفت اليه) ابطل تأويل الآمدى ولم يذكر تأويلا صحيحا كما ذكر فى امثاله قيل وضع القدم والرجل من باب الاتساع والتجوز لم يرد بهما اعيانهما بل اراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن سورتها او يقطع مساءتها كذا فى المظهر

قوله الحادى عشر) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بأن يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط ٢

على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه (لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثانى) انهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (قلنا ان كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته) والاعراض بالكلية عن مقتضاه (وان لم يكن موجبا) لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فانهم لم يعهد وابانشاء مثله بل بالاتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة * والجواب * عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف فى وجه اعجازه ان نقول (قولهم اختلافكم فى وجه الاعجاز دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى انه) اى مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز (معجز وانما وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف الانظار ومبالغ ما صح بها من العلم وليس اذ لم يكن معجزا بالنظر الى احدها بعينه) يلزم (ان لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة (وكائن من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثانى خذ (هذا) الذى ذكرناه (وانا نختار انه معجز ببلاغة * واما الشبه * القادحة فى ذلك (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عمى عن ذلك لقصوره فى صنعة البلاغة والتمييز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز اولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف (وايضا فيكفينا) فى اثبات النبوة (كون القرآن بجملته او بسوره الطوال معجزا) وهذا مما لا استرة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها و) الجواب (عن الثانية ان الآحاد لا تعارض القاطع) يريد ان اختلاف الصحابة فى بعض سور القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن فى مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرتنا (انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا فى (بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز) بل فى مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (واما البسملة فالخلاف) فيها متحقق بلا شبهة الا انه (فى كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعى او من الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا فى كونها من القرآن) فى اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع

٢ التاء من عشر لان سقوطها من الثلثة الى العشرة لما كان علامة التأنيث كما تقرر فى النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتى التأنيث التاء فى حادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد وبمثل هذا يقال فى المذكر احد عشر ثم الدليل على اصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذى ذكر وجه المناسبة الذى اعتبروه فالمناقشة فيه لا يجدى كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض والا فالاخراج امر نسبى لا يعقل له وجود فى الخارج

قوله والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بانه يعود حينئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بماله من كمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انه لا يلايم قولهم التكوين عين المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له

قوله وانه غير القدرة) وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة

قوله للممكن ذاتى) قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادى وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسيأتى بجوابه

قوله وحينئذ لا حاجة الى مبدأ الخ) اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه والمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات ٢

القرآن فيما يأتي به الواحد من آية او آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فما يأتي به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) اى العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا ان نثبت) ذلك العلم (بالتواتر او بالقرآن) فلنا ان نختار ان ما يأتي به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم اعجاز الآية والآيتين) فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) اى في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر ان يصل اليه (حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه (الصناعة علموا انه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي واظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حد السحر تخييل وتوهم) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المخيل من غير ان يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) اما (فرعون) فانه(لقصوره) في هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذي يعلمهم السحر ❊ وكذا الطب في زمن عيسى)عليه السلام فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل في بابه (علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما اتى) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام ملتزما (للصغار) اى الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بما هي وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والاهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا) ان القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى ان يقال (حد المعجزة) اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضي به العادة) وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف (و) لا شك انه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجماعا (وبه) اى بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخيرتين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب (لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف ❊ واما الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع او زيادة او نقصان) واذا غير شيء

٢ قوله حتى بدت نواجذه) النواجذ احد الاضراس وللانسان اربعة نواجذ في اقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل

قوله تباشير النجح) النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح اوائله وكذلك اوائل كل شيء والتباشير البشرى ايضا

قوله والكلام في الصحة وفي الوقوع) فان قلت لم لم يقتصروا على ادلة الوقوع مع انها يفيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول عليه من ادلة الامكان المحض ايضا سمعي اذ لا وثوق على الدليل العقلي ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكنه قطعي وليس في ادلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيثية اللهم الا ان يتشبث بالاجماع قبل ظهور المخالف وبالجملة في الطريق الذي سلكوه اهتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصد الاصلي

قوله فههنا ثلث مقامات المقام الاول) في العبارة مساهلة لانه لا يخلو اما ان يكون المقامات جمع مقامة او مقام فعلى الاول ينبغي ان يقول المقامة الاولى بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي ان يقول ثلثة مقامات

قوله ونفاه آخرون) يرده ان الدليل السمعي الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا

قوله والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا) وان لم تكن رؤية حقيقية قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله اذ لا مثل له قال الغزالي وكذا رؤية جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الآتي بالوحي نفس جبرئيل عليه السلام حينئذ وفيه من المفاسد ما لا يخفى وقد اشار اليه الشيخ في مفتاح الغيب

قوله عائدة الى تأثر الحدقة) فان قلت لا رؤية حال التغميض مع ان التأثر باق كما ستعرف به فكيف يعود الرؤية الى التأثر قلت الرؤية عندهم هي التأثر المخصوص القوي الذي لا يوجد عند التغميض

قوله وان جهله فالجاهل الخ) حاصله ان ٢

من ذلك خرج عن اسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصدوزنه وتناسب مصاريعه وانحادرويه و) ما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان (ما يقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقا) اى بلا قصد (على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا)ولا كلامه شعرا (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال او) المراد القرآن لكن اريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه في امر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله (وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة و يقصد بها بعض تلك الامور قصدا و بعضها تبعا وتعكس اخرى (واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها وابا اباها ❊ قد بلغا في المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) اى بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل) مثل ذلك (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا و بين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي (وقيل ضمير الشان مقدر ههنا) اى انه (واللام) حينئذ تكون داخلة في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر (وقول عثمان ان فيه لحنا اى في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله ثلاث عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل ان يظن) على تقدير تركه (ان المراد بسبعة تمامها) اى تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه آحادا فمردود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا (وما نقل) منه (متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة و بعضه قاصرا عنه (فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها (او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما الخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن اذ كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فتأمل (واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها او كون القرآن معجزا واياما كان يحصل المطلوب) اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

﴿ الكلام في سائر المعجزات ﴾

اى ما سوى القرآن وهي انواع ❊ الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر) وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة ❊ النوع (الثاني كلام الجمادات

٢ ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسئله العاقل عن السؤال متحقق فتعين الامكان

قوله وما علق على الممكن فهو ممكن) اورد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتي غير معلق على شيء واجيب بان انعدام العلة التامة على على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة و يجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يشوبه امتناع لا من الذات ولا من الغير ولا شك في ان امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ما ذكر من السر فستعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وان كانت استحالة بالعرض ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة فتأمل

قوله بل على تقليب الحدقة) فان قلت هذا ليس كما ينبغي لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده ان مقتضى اللفظ والتعدية بالى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية ليس بمستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح

قوله ضرورة مع انه يخاطبه) اورد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار واجيب بان العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا يكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الجزئيات الحقيقية فيؤل الى الرؤية و بمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئية ليس بلازم للرؤية فلا يصح قولهم بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها نعم يرد ان يقال خطاب موسى عليه السلام اياه تعالى لا يفيد العلم به ضرورة الا يرى ان تخاطبه تعالى مع ان ٢

قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن فى يد ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم فى ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما اكل النبى عليه السلام منه (ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمى وصنوابى وهؤلاء من اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى اياهم فقالت عتبة الباب وجدر ان البيت آمين آمين (ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبى عليه السلام فى سفر فاقبل اعرابى فلما دنا قال له النبى عليه السلام اين تريد قال الى اهلى ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض) اى تشقها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابى (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبى صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التى سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان اباسعيد الخدرى رضى الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعى اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (والظبية التى ربطها الاعرابى سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابى ان يطلقها) فان ام سلمة روت ان النبى عليه السلام كان يمشى فى الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فاطلقنى حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يعذبنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية (فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابى فقال له النبى قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقنى وما ملكنى احد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة فى كتب السير) كما اومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التى كانت على شط الوادى على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ما روى ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابى) جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله (ارايت لو دعوت هذا العذق) من هذه النخلة اتشهد انى رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه) لما فارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت

٢ وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة واما خطابه تعالى اياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظرى اللهم الا ان يقال سرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر يلحقه بالضرورى فليتأمل

قوله باجماع المعتزلة) لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشرى والا فقد قال هو فى كشافه لن ترانى اى لن تطيق معرفتى بهذه الطريقة

قوله من اعلامه الدالة على الساعة) وفى بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما فى نهاية العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للابكار هو الاول

قوله وايضا الخ) فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل

قوله وفى اخذ الصاعقة الخ) فائدة هذه المقدمة يظهر فى قوله وليس فى اخذ الصاعقة دلالة الخ

قوله بل كان يجب عليه ان يردعهم) وفى الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ فالحوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية ليعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بانه لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك واجيب بانه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم على العناد الا يرى انهم بعد ما آمنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلتم ما فيها والا ابقعن عليكم وقالوا له بعد ما رأوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمئنان فحينئذ لا اشكال اصلا

قوله فكيف يقبلون مجرد اخباره) فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخباره عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال كذا قالت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى على انهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام ٢

حركات الجمادات ليه * النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك فى صور متعددة منها ما روى انس من ان امه ارسلت حيسا فى تور الى النبى عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ما شاء الله ان يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التى ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وان لم تتواتر فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلاشبهة (كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف) لنا فى اثبات النبوة ﴿ المسلك الثانى ﴾ من مسالك اثبات نبوته عليه السلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه ايضا (الغزالى) قدس سره فى كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال انه (الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط لا فى مهمات الدين ولا فى مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه فى تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان فى غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل فى تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور فى عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقى من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية (واخلاقه العظيمة) فانه عليه السلام كان فى غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفى غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة فى غاية الترفع (واحكامه الحكمية) التى فصلت فى الكتب الفقهية (واقدامه حيث يحجم الابطال) فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس) كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وانه) عطف على اقدامه المندرج فى المجرورات الداخلة فى حيز الاستدلال اى وبانه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله (من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء) قطعا فاجتماع هذه الصفات فى ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه (فلا يرد ما يحكى عن افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لاحوالهم فى الدنيا والآخرة ﴿ المسلك الثالث ﴾ من تلك المسالك (اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام فى التوراة والانجيل * فان قيل ان زعمتم مجئ صفته مفصلا انه يجئ فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبى فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك وما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلا يجديكم نفعا (او) نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (قلنا المعتمد) فى اثبات نبوته عليه السلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير ﴿ المسلك الرابع ﴾

٢ مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى كذا فى شرح المقاصد والكلام بعد محل تأمل

قوله فلم يحتج موسى فى زجرهم) هذا اذا كان اخذ الصاعقة اياهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية كما هو المفهوم من قوله تعالى فاخذتهم الصاعقة بفاء التعقيب بلا مهلة

قوله والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) هذا مخالف لما سيصرح به فى بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المصنف

قوله وجبريل ليس برب) لان الرب المقيد وان اطلق على غير الله تعالى بمعنى المربى كقوله تعالى ارجعى الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا يليق بشان ابراهيم عليه السلام

قوله والالزم الاضمار فى الكلام) بان يقال مثلا التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو اى من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن فى المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق

قوله فهو دليل على جوازها) قيل عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت تصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالا لا على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم

قوله ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد عليه ان تمييز احدهما من الآخر لو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض الا يرى انا نميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعا وان اراد التمييز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان المراد هو التمييز بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون لامر آخر مدخل فيه وتمييز الاعمى من الاقطع من حيث هو وذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء المعاونة الاساسية وانت خبير بان الكلام فى ثبوت الفرق فتدبر

قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ٢

وارتضاه الامام الرازى انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركى العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس فى قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالاعمال الصالحة (وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه فى اقطار الآفاق (ولا معنى للنبوة الا ذلك) فان النبى هو الذى يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التى هى غالبة على اكثر النفوس فلابد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم فى علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام الرازى فى المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) اذ حاصله ان الناس فى معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم فى الدارين (واعلم ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما القادحون فى معجزته كالنصارى وقد مر مافيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما اليهود الا العيسوية) منهم (فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اى اليهود المنكرون (بوجهين ❊ الاول ان نبوته تقتضى نسخ) دين (من قبله) اذ قد خالفهم فى كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه يدل) اما (على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه) لابد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) اى فى الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) اى لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء) اى الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) فى الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح فى الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص فى وقت دون وقت فربما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته (وفى) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او من جوحيتها مقيسة الى الثانية فلا يلزم ماذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لا يجوز ماذكرناه (والمحكوم عليه هنا) اى فى نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة باعمال شخص واحد (الثانى) من الوجهين (ان موسى) عليه السلام (نفى نسخ دينه ولابد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من يدعى نسخه وهو المطلوب (بيانه) اى بيان انه نفى نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله (تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه فى سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وايضا) فانه (اما ان يكون موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثانى) وهو تصريحه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى حجة له) اى لمن يدعيه (فيه) اى فى جواز نسخه فلابد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا (واما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى

٢ محل) فان قلت لعل للطول جزأ خارجيا قائما بجزء المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون لا قتضاء اصلهم فيعود المحذور نعم يرد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون كل منهما محلا على حدة واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض هنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما فى الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على ان بطلان هذا علم من الشق الاول

قوله لما مر فى مباحث العلل) فيه ان المراد بالعلة هنا هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل امر واحد بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى

قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزأ من العلة) فيه انه لا يمتنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزأ من العلة التامة وان لم يكن جزأ من المؤثر فى الوجود

قوله لان التأثير صفة اثبات) هذا سوق للكلام على حسب ما فهم من قول المصنف وهو غير جاز لما مر والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكنه لا ينتظم مع اول الكلام

قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك) فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئى هو اللون الساتر لها فلابد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى حينئذ

قوله وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض) قد يمنع ذلك بان خطور معنى الطول الذى هو معنى وصفى ضرورى والمدعى انه المقدار والحق ان المخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدرى وهو امر نسبى ليس بعرض والقول بانا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز فى الايقاع مثلا والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار الساتر للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور العرض بالبال لا ينافى رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالاظهر

الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشريعة عيسى او بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اى دوام السبت (عن موسى ولو كان كذلك) اى متواترا كما زعمتم (لاحتج به على محمد واواحتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعى على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود (واما الترديد فنختار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبى يأتى من بعده (وانما لم ينقل) ذلك (تواترا اما لقلة الدواعى) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (واما لقلة الناقلين فى بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها فى التواتر (لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما فى زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة ❊

❊ المقصد الخامس فى عصمة الانبياء ❊

اجمع اهل الملل والشرايع) كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفى جواز صدوره) اى صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ) ابو اسحق (وكثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضى) ابو بكر (مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (واما سائر الذنوب) يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ (فهى اما كفر او غيره) من المعاصى (اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اى اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس فى التهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق او عدمه (وكثرة المخالفين) وايضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما) ان يصدر (عمدا واما) ان يصدر (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها (اما الكبائر) اى صدورها عنهم عمدا (فمنعه الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح (يمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورها عنهم (سهوا) او على سبيل الخطأ فى التأويل (فجوزه الاكثرون) والمختار خلافه (واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ فى التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة (الا الصغائر الخسية) وهى ما تلحق فاعلها بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة

٢ ان يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما تقوم به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء فتأمل

قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الخ) فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا انه شرطه قوله والانقسام الخ ممنوع لان لازم الشئ لا يفارقه قلت لازم الشئ ايضا لا يكون نفس الشئ

قوله والانقسام الخ) فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهرى شرطا لوجود الامتداد العرضى ويكون المرئى هو العرض فقط

قوله لا حاجة به الى علة الخ) اى علة موجودة بل يكفى عدم علة الوجود

قوله اى متعلق الرؤية امر موجود) قيل القول بان العلة هى الموجود ينافى ما سبق من انها الوجود واجيب بان الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته فلا منافاة

قوله بل يقول صحة رؤية الخ) حاصله ان يقال بل ليس واحدا بالنوع ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ

قوله الا انه هوية ما الخ) ان قلت فحينئذ يلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا ان مثله من باب تعيين الطريق عند المصنف وليس بقادح فى صحة الدليل

قوله حتى لو سئلنا الخ) فيه ان الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان كان محل بحث ستطلع عليه

قوله وكذا المذكورية الخ) هذا المنع لا يضر المعلل ضررا معتدا به لان المذكورية مثلا مما يعم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية يثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكوريته غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على نحو رؤية سائر المركبات فتأمل

قوله والجواب انا قد بينا الخ) قيل لفظة انا قد بينا مفقودة فى اصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو مخل لنا فرته لقوله والاصح مع انه لم يبين ٢

الهمة (كسرقة حبة اولقمة) فانها لايجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا او الاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة فى خصام (وقال الجاحظ) يجوز ان يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا (بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحى) والاتصاف بالنبوة (واما قبله فقال الجمهور) اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه) اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا (وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه) اى صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اى سواء لم يكن ذنبا لهم او كان (كعهر الامهات) اى كونها زانيات (والفجور فى الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ فى التأويل بل هم مبرؤن عنها قبل الوحى (فكيف بعد الوحى ﴿ لنا) على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا (وجوه ﴿ الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب (وانه) اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ﴿ الثانى لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته فى القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم) اى القائم (الى يوم القيمة ﴿ الثالث ان صدر عنهم ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) ولا شك ان زجرهم ايذاؤهم (وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله) تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية و) ايضا لو اذنبوا (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) تحت (قوله الا لعنة الله على الظالمين و) تحت (قوله لم تقولون ما لا تفعلون و) قوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوأ حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) اى الانبياء (العذاب) على الذنب (اذ الاعلى رتبة) فى الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم) المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبى لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة ﴿ (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لا ينال عهدى الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واى عهد اعظم من النبوة) فان حمل ما فى الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى ﴿ (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين) واللازم باطل لقوله تعالى فى حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى) حق (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا ﴿ (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوهم الانبياء فذاك) مطلوبنا (والا) اى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين (او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا (الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب

(الشيطان)

٢ ذلك وانت خبير بانه اشارة الى ما ذكره فى جواب الاعتراض الثانى من انا نعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود ثم قوله والاصح يجوز ان يكون داخلا فى المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافرة اصلا

قوله وقد ابطلناه ايضا) فيه ان ذلك الابطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية

قوله ليس الحدوث هو العدم السابق) الاولى ان يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم السابق يعنى ينبغى ان يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز ان يكون المسبوقية بالعدم

قوله فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع بحسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظى ان لفظ الوجود هو المشترك بينها اى يطلق على كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق فى نظائره

قوله انما هو باعتبار ما صدقا عليه) يعنى ان ما صدق عليه احدهما صدق عليه الآخر كما صرح به المصنف

قوله لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا) فان الامور المشتركة بين الجواهر والاعراض كالمقابلة والتحيز ونظائرهما معللة بالوجود المادى لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فلعل المرئية كذلك

قوله لكن لا يلتبس على الفطن المنصف) قال الامام الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية

قوله وفى هذا الترويج تكلفات اخر الخ) قد اشرنا اليها فى تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ٢

الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم (فيكونون) اى الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون فى المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك فى بطلانه (التاسع قوله تعالى فى ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيبت دعوتهم (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعنى قوله المصطفين وقوله الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا فى كذا ومن الاخيار الا فى كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار فى كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافى صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير فى قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى (فهذه حجج العصمة) اوردها الامام الرازى فى الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بقوية) فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط فى القصد ان لا ينهاه عنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذى لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب فى حق المتعمد للكبائر دون الساهى والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل فى سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا (بقصص الانبياء) التى نقلت فى القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) فى زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا) ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب رده لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) اى لا ينافى كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) فى مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما فى قصة آدم عليه السلام يعنى ان هذه الامور الثلاثة لا تنافى المحملين الآخرين (اذا مثل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) منهم او (عندهم) الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (او ان) اى او لان (قصدوا به هضما من انفسهم) وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كى يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة) فى الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (وانفصل مما جملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فنه) اى من ذلك المجمل (قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا) اى تكلموا بملء افواههم (فى التمسك بها من ستة اوجه ﴿ الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه ويؤكدا بقوله فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين ﴿ (الثانى قوله تعالى فتاب عليه وان تكون التوبة الا عن الذنب) لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفة النهى عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهى عنه ذنب ﴿ (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب ﴿ (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج

٢ ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية لنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك فى صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له فى الخارج قال واما النقض بصحة الملموسية فقوى وفيه بحث اما اولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة فى الخارج لكنها ثابتة للمخلوق فى الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفى اقتضائها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلا يعلل الا بالذات واما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشئ بمعنى كونه مرئيا كما يقتضى كونه من الامور العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه مخلوقا يقتضى كونه مما له تحقق فى الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية فى قوة النقض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها واما رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا يمس بها الا تبعا لمحالها ويمكن ان يقال النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتأمل

قوله ويستعمل بالى الخ) فان قلت قد يستعمل النظر بها كما فى قوله تعالى فنظرة الى ميسرة مع ان النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظة الى فى الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة

قوله على وامق يقضى) قضى عليه اى قتله والوامق من المقة وهى المحبة والهاء عوض من الواو ومقة يمقه بالكسر فيهما اى احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كحاتم عن الجواد لا اعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه للمصير اليه بعد ما ثبت ان المكنى عنه بزعمه معنى حقيقى للفظ ان قلت العشق فرط الحب لا نفسه قلت درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها ٢

بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) فى الجواب (كيف يدعى انه فى الجنة ولاامة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الابعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخى والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقيعة) اى الطعن (فى الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الاللعمه) والحيرة فى الضلالة (والجهل المفرط) فى الغواية (وقد يتمسك فى ذنبه) اى ذنب آدم (بقوله تعالى هوالذى خلقكم من نفس واحدة) هى آدم (وجعل منها زوجها) يعنى حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية) فان الضمير فى قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم مايصلح لذلك سواهما والضمير فى له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس فى غير صورته وقال لها لعل فى بطنك بهيمة فقالت مادرى فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مماخوفتنى به فانى لا استطيع القيام فقال ارأيت لودعوت الله ان يجعله انسانا مثلى ومثل آدم اتسمينه باسمى فقالت نعم ثم انها حكت ماجرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمى قالت مااسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) فى خلقكم (لقريش) وحدهم لالبنى آدم كلهم (والنفس الواحدة قصى وجعل منها زوجها اى يجعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا انه خلقها منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى) والضمير فى يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا (فليس الضمير فى جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فاين الدليل على الشرك فى الالوهية ولعله) اى لعل الشرك المذكور فى الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان فى الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلايكون معصية وذنبا (اولعله) كان (قبل النبوة) فان قلت قدمر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس فى تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر فى القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير فى يشركون (ومنه) اى ومن ذلك المجمل (قصة ابراهيم عليه السلام واظهر مايوهم الذنب) فى قصته امران * الاول قوله) فى حق الكوكب (هذا ربى) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لايخفى انه) اى هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لايتصور نبوة الابعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما فى برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ماذكره ان الكواكب لوكانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثانى) من الامرين (قوله رب ارنى كيف تحيى الموتى والشك فى قدرة الله) على احياء الموتى (كفر و) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك فى الاحياء اوالقدرة عليه بل (فى الآية تصريح بانه طلبه لان فى عين اليقين من الطمانينة ماليس فى علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لاعنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة فى اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيى بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذه خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو و(كيف) لاتحمل الآية على مامر (والشك فى قدرة الله تعالى كفر وانتم لاتقولون به) فاهو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم

(والنظر)

٢ قوله فوجب حمله على الرؤية الخ) فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما فى قوله تعالى الا الى الله تصير الامور ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لايرون غير الله تعالى مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيمة فوجب حمله على الانتظار ولامحذور حينئذ لانهم لاينتظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة اوالحصر ادعاء يعنى ان المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لايلتفتون الى ماسوى الله ولايرون الاالله تعالى

قوله ايض لايرهب الهزال)اى سيف لايخاف الحرب واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازى بان فيه خطأ من جهة اللغة اذ لايقال خان النعمة بل يقال كفرها

قوله بما ابى النطاسى حذيما) اى ان لى مرضا اعجز النطاسى والنطاسى يروى بفتح النون وهو فى الاصل كل شئ ادق النظر فى الامور واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسى وابن حذيم رجل مشهور فى الطب عندهم ولذا حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه

قوله والجواب ان انتظار النعمة غم) اعترض عليه بان حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لايفعل فى الآخرة لانها دار خوارق العادات على ان الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا ورد بان الآية مذكورة فى معرض البشارة وذلك يستدعى كون المذكور من جنس مالايقارنه الغم فى العادة حتى يشتد الرغبة عنده الايرى انه تعالى لم يرغب عباده الا باشياء التى اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول فى النيران وان كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لايخلو فى العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا فلايناسب البشارة

قوله الموت الاحمر) يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الثانى بالزاى المعجمة قيل هو حيوان بحرى يشق موته والظاهر انه على الاول بهاايضا من الحمازة وهو الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والاول اقرب كما لايخفى

٢

والنظر فى علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر فى النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه * الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطى (بحق) اى لم يكن مباحا ولاعلى سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطأ وماصدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس * (الثانى انه اذن لهم فى اظهار السحر لقوله القوا ماانتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما *(الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (اوعلم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا بدليل ماانتم ملقون) فلايكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (اواراد اظهار معجزته) فى عصاه وتلقفها ماافكوه (ولايتم) ذلك الاظهار فى ذلك المقام (الابذلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه مقدمة للواجب (اواراد) القوا ماانتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين * الثالث) قوله (والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك هو المطلوب والافايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) فى تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه) اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى انه لما مات هارون فى غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لماجرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان اوتسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لاعلى طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير اوشر قال الآمدى لايخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل * (الرابع قوله) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر (اواراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شئ منكر (وفعل الخضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) فى الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طمع فى امرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى شهرت به (مختلقة) اى مفتراة (للحشوية اذلا يليق ادخال الذم الشنيع فى اثناء المدايح العظام) يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه ذوالايد اى القوة واراد القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة فى الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ماينبغى علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على مايستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه فى الزوج والمنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجل المدايح واذ كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة فى حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة) المذكورة فى القرآن وزعموا انهم

٢ قوله وشعث ينظرون الى بلال الخ) الشعث جمع اشعث وهو بمعنى مغبر الرأس وبلال ابن حمامة مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبلال ايضا كل مايبل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر

قوله ولايمتنع حمل النظر المطلق الخ) فلو قيل فى تقرير الاعتراض الاول ان الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب آخر وهو ان يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت فى اللغة الا انه لاشك فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه

قوله الى جهة الله تعالى) الاضافة للتشريف كما فى بيت الله تعالى

قوله والرؤية لاينظر اليها) اى فكذلك الكيفية القائمة بها

قوله والشزر) والازورار الشزر النظر بمؤخر العين غضبان والازورار العدول عن الشئ

قوله ولاملزومها) ولوسلم فلايفيد لعدم تصور التقليب فى حقه تعالى

قوله لايجدى نفعا) ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع اذ كون المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم ان تقليب الحدقة غير متصور فى حقه تعالى فتعين ان المراد فى الآية الكريمة المعنى الآخر اعنى الرؤية

قوله لم يصح من العرب) نقل ان الاظهر ان يسلم هذا ويقال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لايبصرون

قوله فوجب المصير الى المجاز المتعين) قيل فيه تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص فى ضمنه انكشاف مطلق يجوز ان يجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة وايضا يجوز ان يكون التجوز فى النسبة اى يجوز فى نسبة النظر الى الرب عن نسبته الى نعمته وعلى كل من الوجهين لايتعين ماذكره من المجاز

قوله فلايكون مرادا فى الآية) لانها واردة لبيان النعمة وبه يظهر ان التقليب المطلق ايضا غير مراد اذ لابيان للنعمة فيه فتعين ارادة التقليب مع الرؤية بخصوصه وانه مجاز

٢

انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى اعافتناه اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المذكور الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ماذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) اى بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة فى الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال فى المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما قال سقاه عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) فى دينهم كان (بامره) كما فى ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكرامالها) واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذ لا دلالة للفظ عليه) كما فى قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الماء (الثانى) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك يحصن فى جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت فى غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقالها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه الحكاية الخبيثة التى يرونها الحشوية كتاب الله بريء منها فانه قال (النبى عليه السلام) فى تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور فى الآية (انما كان لترك الاستثناء) لا للمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات) ذلك الولد فى السحاب (فالقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه ❊ (الثالث) التمسك بما حكى عنه فى القرآن وهو (قوله هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبى) انما كان (من جنس

٢ قوله بل وفى صحته ايضا) اورد عليه ان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقدمر ان الدليل النقلى لا يفيد القطع فى العقليات والجواب انها نقلية اذ قد سبق فى آخر الموقف الاول ان المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفاءها اذ لا وثوق على المسلك العقلى فى اثباته

قوله ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين) يعنى الاجماع الواقع فى النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع فى العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثانى فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين الاجماعين فى افادة القطع اتفاقا صرح به فى فصول البدايع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة

قوله الاولى شبهة الموانع) لا يخفى ان الاظهر ان يقال شبهة الشرائط لكن نظرا الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع الذى يتضمنه تحقق الشرائط باسرها بالمعنى اللغوى

قوله ثمانية امور) اى شرائطها على ماذكره المصنف ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على مانقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالتين لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب بانه دور معية لا تقدم كذا فى لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان رؤية كل ذرة يتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى ولم يلزم شئ منهما مما ذكره هذا وفى رؤية كل واحدة من الذرات او عند الاجتماع كلام ستطلع عليه

قوله والثانى كون الشئ الخ) الاولى ان يعد هذا شرطين وكانه اراد الجواز فى ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه فى بيان الشرائط بعد صحة الرؤية فى ذاته ٢

ما يفتخر به اهل زمانه وكان) ما افتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك تكون مملكته معجزة له (او اراد ان ملك الدنيا موروث) اى ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ماشفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى اى ملكا لا يمكن ان ينتقل عنى الى غيرى (او اراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم فى الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك فى قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا فى العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن نقدر عليه اى لن نضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما فى قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (وانى كنت من الظالمين اى لنفسى بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة فى التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت اى فى قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله فى ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم ❊ والاحتجاج بها من وجوه ❊ الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا فى امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صاحبكم وماغوى) اذ المراد به نفى الضلالة والغواية فى امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ماذكرنا ❊ (الثانى ما روى انه) عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاتاه جبرائيل) بعد ما امسى (وقال) له (تلوت على الناس مالم اته عليك) فحزن النبى لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته الخ الجواب) على تقدير حمل التمنى على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعنى ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبى (حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا) اى وان لم يكن من القائه بل (كان) النبى قارئا لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وايضا ربما كان) ماذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة بتلك الغرانيق) الى الملائكة فنسخ تلاوته (للايهام) اى لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمنى على تمنى القلب وتفكره (ما يمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبى اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغى ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اى قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب ❊ الجواب انه) اى نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى فى نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذ طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سبيلا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة النبى عليه السلام) وطامعة فى تزوجه اياها فلما خطبها النبى لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك

٢ قوله كما فى المرئى فى المرآة الخ) قدمر انه مبنى على ان صورة المرئى لا تنطبع فى المرآة فالمرئى بها ماله الصورة وقد سبق دليله وان تمثيل الابهرى بما فى حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل المحاذى القائم بنفسه بعيد جدا

قوله وهو الجسم الملون الخ) اى باللون القوى فلا نقض بالماء والزجاج الرقيق الذى له لون ما

قوله مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة) ادراجه فيه مع عدم اندراج شئ من باقى الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لا يخلو عن تمحل كما لا يخفى

قوله وصحة الرؤية) اى مع حضوره للحاسة بالتفسير الذى سبق اذ قد عرفت ان المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية

قوله حاصل الان الآن) فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة فى الابصار فلم لا يجوز ان لا يحصل قوة مشروطة فى ادراكه تعالى

قوله لانا نقول نفرض الخ) وايضا نفرض سطح المرئى منحنيا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف قالب اسطوانة اوشكل مجن تقعره الى محاذاة الرائى وحينئذ يجب ان لا يرى اصغر مع انه خلاف الواقع

قوله رأس مخروط متوهم) القائلون بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعى امرا متحققا بل هو متوهم

قوله كالمعدومة فانعدمت الرؤية) هذا يدل على ان انعدام الرؤية عند كون الزاوية فى غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره فى اغلاط الحس يدل بظاهره على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه

قوله لان رؤية كل منها او بعضها الخ) فيه بحث لان المرئى عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتأتى الترديد المذكور وتحقيقه ان المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد ولم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزما لرؤية كل فى محل المنع فاينأمل ٢

(ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لاذنب للنبي فى هذه القصة (ومايقال انه احبها) حين رآها (فمايجب صيانة النبي عن مثله وان صح فيل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اى فى ميل قلبه اليها وماتفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لاينقاد له الاموفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن الخيانة فى الوحى) بالاخفاء (اوالتعرض للطعن) من الاعداء ❊ (الرابع ماكان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذى هو الاثخان (فان التحريم) اى تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لاتحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء ❊ (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو ممايكون عن الذنب الجواب انه تلطف فى الخطاب) على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك ولايمكن اجراؤه على ظاهره الذى هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله (والا فلاعتاب بعد العفو) وعلى هذا فلادلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وترك الافضل فى امور الحرب قد يعاتب ❊ (السادس ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ماكان قد اقترفها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (للثقل الذى كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا ❊ (السابع قوله ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لاوجود للتوبة الامع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ماتقدم النبوة وماتأخر عنها لادلالة للفظ عليه) اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه مافعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ماتقدم من ذنب امتك وماتأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه (واما مايقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ماارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك (فلايخفى ضعفه فان ذلك) انما يأتى (فى المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق فى اضافة الذنب اليه مما لايقبله ذوق سليم ❊ (الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله ❊ (التاسع قوله ولاتطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى الجواب النهى لايدل على الوقوع) لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان الآتى على ماكان عليه فى الماضى ❊ (العاشر ياايها النبي اتق الله ياايها الرسول بلغ ماانزل اليك الجواب مامر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة) كما ستعرفه فلابد لان على صدور الذنب ❊ (الحادى عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لاتقتضى تحقق الطرفين) كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا (اوالمراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (اوالمراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القرآن على اياك اعنى فاسمعى ياجارة

٢ **قوله** وهو باطل قطعا) والا لكان يجب ان يرى الجسم فى القرب ضعفا او اكثر وهو خلاف الواقع

قوله اى منقوض) الظاهر ان المراد به النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائى وهى ان اللازم باطل مستندا بلزوم مثله فى جملة العاديات مع انه لاسفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث لجواز ان يريد المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا كما فى الظن وحينئذ لايرد النقض بالعاديات اذ لايجوز نقايضها تجويز الطرف الآخر فى الظن بل الجواب حينئذ منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ واعترض ايضا بان قولهم يلزم تجويز جبال شاهقة لانراها يحتمل معنيين احدهما تجويز ثبوتها فى الواقع ونحن لانراها والثانى تجويز ان لانراها على تقدير ثبوتها ولزوم الاول للشرط اتفاقى لاعقلى ولزوم الثانى عقلى للشركة فى تمام علة الرؤية فاذا لم نر احدهما مع تمام علته لم نر الآخر والظاهر ان هذا هو مراد المستدل فلانقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة فى الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول والذى سيق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثانى متأت ايضا اذ لاسفسطة فى نفس تجويز ان لانراها على تقدير ثبوتها كما لاسفسطة فى تجويز نقايض العاديات وان جزمنا بانتفاء المجوز فى الصورتين فليتأمل

قوله اوجب ان لانجزم الخ) اعترض عليه الابهرى بانه لايلزم من كون الشئ مستندا الى شئ آخر وجوب عدم حصول العلم به الابعد العلم بذلك الآخر لجواز ان يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولايلزم من نفى الدليل المعين نفى المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق آخر

قوله ولانه ينجر الى ان يكون نظريا) ان قلت يجوز ان يكون الاخذ بطريق الحدس فلايلزم النظرية قلت هى ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرر المشاهدة وهذه ليست ٢

❊ الثانى عشر فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلاتكونن من الممترين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته اولمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوتى مثل ما اوتى الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور فى الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طولنا فى مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء) وسهوهم فى صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لاقاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية (او اثباتا) اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لوفرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلاشبهة (وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولايجترأ على الانبياء باطلاق اللسان ❊ ❊ المقصد السادس ❊ فى حقيقة العصمة) اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهى عندنا) على مااقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لايخلق الله فيهم ذنبا و) هى (عند الحكماء) بناء على ماذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحى) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ماينبغى (والنواهى) الزاجرة عما لاينبغى (ولاعتراض على مايصدر عنهم من الصغائر) سهوا وعمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى) والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) فى ابتداء حصولها (احوالا) اى غير راسخة (ثم تصير ملكات) اى راسخة فى محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصية فى نفس الشخص اوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) اى هذا القول (انه لوكان) صدور الذنب (كذلك) اى ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لامدح ولاثواب بترك ماهو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار (وايضا فالاجماع) منعقد (على انهم) اى الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولوكان الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذ لاتكليف بترك الممتنع ولاثواب عليه لما عرفت آنفا (وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحى لاغير) فلايمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (❊ المقصد السابع ❊ فى عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فالنافى وجهان ❊ الاول ماحكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولايخفى مافيه من وجوه المعصية) وهى اربعة (اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه ايضا) انهم (قالوا ماقالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجما بالظن) اذ لايليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنى آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن فى مثله غير جائز) لقوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم (وفيه ايضا (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى) ❊ الوجه (الثانى ابليس عاص) بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له مامنعك ان لاتسجد اذ امرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اى قولهم اتجعل (استفسار عن الحكمة) الداعية الى خلقهم لاانكار على الله فى خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما تتصور لمن لايعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ماظهر منها ومابطن فلاغيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار مناقب النفس فلاتتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولارجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون فيه حكمة لانعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى ان ابليس

٢ كذلك وليست من الحدسيات الخاصة اى بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل اهل عادة من العوام والصبيان على انه بعد تسليمه لايقدح فى لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهى التى ادعى بطلانها بقى فيه بحث وهو انه يجوز ان يكون من القضايا الفطرية القياس فان رد بحصول الجزم بها لمن لايخطر بباله ذلك القياس رجع الى الوجه الاول واما الاعتراض بجواز ان يكون الحكم ضروريا ولميته نظرية كادراك البصر فانه ضرورى وقد علله بخروج الشعاع من البصر او بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه ان المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلى فذلك يقتضى نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعنى انعدام الجبل فلميته عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور فى البيان هذا فليتأمل

قوله غير ماهية الرؤية فى الشاهد) الاولى ان يسلم الاتحاد فى الماهية ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات اذ على القول بتغاير ماهيتى الرؤيتين يتأتى للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الادراك لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى

قوله كما وقع فى بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم ان الشبهة الثانية المقرونة بثلث آيات ثلث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة

قوله فى اثناء المدائح)لان ماقبله وهو قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله تعالى وهو على كل شئ وكيل مدح ومابعده اعنى قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح ايضا ان قلت ما الدليل على ان المذكور فى اثناء المدائح مدح قلت هو انه لوقال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله يأكل الخبز تقى لحسن الكلام فعلمنا ان المذكور فى اثناء المدائح يجب ان يكون مدحا

قوله وما كان من الصفات الخ) وقرر شبهتهم اولا على مازعموه من ان المدح بنفس نفى المرئية ولاشك ان المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التأثير وستقف فى تحقيق الجواب على ان التمدح راجع ٢

كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) اى لتغليب الكثير على القليل فى أطلاق الاسم كما عرف فى موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ماقيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان المتبادر من لفظ الجن مالا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اى ذكر كونه من الجن (فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) اى يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لاتقتضى المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لايفترون) اذ يعلم منه انهم لايعصون والا لحصل الفتور فى التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اى فلا يعصونه (ويفعلون مايؤمرون والجواب انه لتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصى) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصى فى جميع الازمنة (ولاقاطع فيه) اى فى هذا المبحث لانفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية (وان الظن لايغنى فى مثله) من المسائل التى يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا ﴿ المقصد الثامن ﴾ فى تفضيل الانبياء على الملائكة لانزاع فى انها افضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع فى الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبدالله (الحليمى) والقاضى ابو بكر (منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لاتقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لاقائل بالفصل (لايقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا فلا يكون غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل على تفضيله عليهم فى شئ من هذه الاحتمالات (لانا نقول) قوله (ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفى سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك مايصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثانى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ماعلمتنا فانه دل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك) ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شئ من ذلك ولاشك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل فى الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اى اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذى له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التى لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضى) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * احتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية ﴿ اما العقلية فستة * الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شئ من اوصافها بالقوة بل (كمالاتها كلها (بالفعل) فى مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اى النفوس الناطقة الانسانية فانها فى ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها مايحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره * الثانى الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهى الافلاك والكواكب المدبرة لما فى عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها) والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام

٢ الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها وكلاهما مدح

قوله ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ) لتوهم معنى اللحوق فيه كأن البصر قطع المسافة التى بينه وبين الشئ حتى بلغه ووصل اليه واما ابصار الشئ الذى لايكون فى جهة اصلا فانه لايتحقق فيه معنى البلوغ

قوله عكسنا القضية) اى ندعى ان الآية حجة لنا لاعلينا كما ادعاه الخصم

قوله فالمعنى لاتدركه بعض الابصار) انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها فى قوتها لايفيد المراد فتدبر ولهذا اعترض عليه بان الجنس فى حيز النفى يفيد العموم اتفاقا نحو ماجاءنى الرجل وانما الاحتمال لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لاندفع الاعتراض اذ يصير الآية حينئذ حجة لنا الزامية حيث يرجع قيد البعضية الى النفى كما ارجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتأمل

قوله بالمفهوم) اى بمفهوم المخالفة

قوله فانها سالبة مطلقة لادائمة) وما استدل به سابقا على انها دائمة من ان ايجابها لايفيد عموم الاوقات فلابد ان يقيده مايقابله فجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضعا فى العربية لمعنيين متناقضين بل انهما محامل يحملهما المستعمل حسب مايريده

قوله فاين الدليل عليه) فان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفى المبصرية لابنفى الرؤية والفرق قد سبق فى الجواب الاول

قوله بانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) فيه نظر اذ الحق ان امتناع الشئ لايمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد فى القرآن العزيز التمدح بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى

قوله اذ لامدح للمعدوم) اعترض عليه بان ذلك انما هو لعدم اتصافه بما هو اصل الممادح والكمالات اعنى الوجود وجوابه ان المدح بجهة لايقتضى الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة ٢

السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لاحجاب فيها عن تجلى الانوار القدسية فهى ابدا مستغرقة فى مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب) فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب بعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا (لايلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان فى الاعصر الاول وبما سيكون فى الازمنة الآتية وبالامور الغائبة) عنا فى الحال (وعلومهم كلية) اذ لاحواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للحوادث فى عالم الكون والفساد (فطرية) اى حاصلة فى ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لانسلمها ولانقول بها) على ان النزاع من المتكلمين فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه ﴿ النقلية فسبعة * الاول) قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم انى ملك فانه) كلام (فى معرض التواضع) ونفى التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا اثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعى لها ماثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لانسلم انه فى معرض التواضع بل لما نزل) ماقبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به) وتكذيبا له (فنزلت قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها (ولا يعلم) ايضا (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهى بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية) التى هى اكثرية الثواب * الثانى قوله تعالى مانهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ فهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منهما يحصل لكما ذلك الشرف) فقبلا منه واقدما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما (فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيقى (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى) وكما يقال لايستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولايجوز ان يعكس (الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبدالله وادعوا له الالوهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على مالايقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التى نحن بصددها (فى شئ * الرابع قوله تعالى ومن عنده لايستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى) اذ لامكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا جعله) اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لايستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوى او المفضولية لايحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى فى حق البشر (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) فظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال

٢ لاينافى المدح بغيرها

قوله وانما المدح فيه للممتنع الخ) اعترض عليه بانه يجب حينئذ ان لايزول عدم الرؤية لان زوال مابه التمدح نقص فيلزم ان لايرى فى الآخرة والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفى الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها

قوله لولا انزل علينا الملائكة) لولا قيل او للتمنى لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا ليس جوابا للولا لان او للتمنى لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا فى هذا القول وليس بشئ لانه يقتضى ان يكون لا زائدة ولا ضرورة الى ارتكابه فلو لاحرف التحضيض اذا وليت الماضى كانت للوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للحث

قوله وجازاهم به فى الحال) اى عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية فى الدنيا ولا مزيد فيها عليه اذ لايعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع فى الآخرة وهو محل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية فى الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت فى الدنيا امتنعت فى جميع الاوقات لان امتناع الشئ حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الامكان

قوله لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا) وايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ماعرفوا من حال الاجسام والاعراض

قوله كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا) لايخفى ان نظم هذه الآية ظاهر فى التأبيد ولما تحقق انهم يتمنونه فى الآخرة علم ان المراد التأبيد بالنسبة الى اوقات الدنيا نعم كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل تأمل اللهم الا ان يقال التأبيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأبيد بالنسبة الى جميع الاوقات فتأمل

قوله او يرسل رسولا) ليس هذا تكلما فى الحقيقة ولذا لم يورده المصنف وكأنه قال حصر التكلم ٢

بعدم الاستكبار فيكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل * الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلى * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فتكون) الملائكة (افضل * الجواب) ان كان ماذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لايقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون فى الوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى (او بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى

﴿ المقصد التاسع ﴾ فى كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحاق والحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا) وهى ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولاشك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فقصة مريم) حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا وارهاصا لعيسى م. لايقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهى ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشئ منها) اى من هذه الامور الخارقة الواقعة فى تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر) الكرامة (احتج بانها لاتتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) فى المعجزة (وعدمه) اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء فى الكرامة

﴿ المرصد الثانى * فى المعاد وفيه مقاصد ﴾

(المقصد * الاول فى اعادة المعدوم) فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام فى احياء الطير (وهى جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسمانى (و بعض الكرامية وابى الحسين البصرى) ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) فى جواز الاعادة (انه لايمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشئ اولوازمه لايختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) فى حد ذاته (لايختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) امر

٢ الحقيق فى اثنين

قوله لم يره فى غيره اجماعا) قيل حصر التكلم فى الامور المذكورة انما هو فى دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لانقول بالرؤية فيها ويؤيده ماقيل فى سبب نزول الآية ان اليهود قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم ايس النبى الامن تكلمه الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلانؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لم ينظر موسى عليه السلام الى الله فنزلت الآية لتصديقه صلى الله عليه وسلم فتأمل

قوله والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) بل ينبغى ان يحمل عليها ليصح جعله قسيما لقوله اومن وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا فى تفسير القاضى وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لابد ان يخرج شيئا ولو حمل الوحى على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى شيئا ويسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام فى الوادى الايمن فيصلح قسيما لارسال الرسل وللوحى فان الوحى يكون بالقاء فى القلب اما فى اليقظة اوفى النوم

قوله غير معلومة للبشر) اى فى الدنيا وهل يعلم فى الجنة بعد رؤيته فيه تردد

قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ) يرد عليه انا لانسلم ان معلوم كل احد ماذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم

قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالاولى هى المضاف الحقيقى والثانى المشهورى كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعنى قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لاتختص بعروض النسبة المتكررة حتى لايصح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على ان التمثيل بعروض النسبة وكأنه مبنى على ان المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم ان يكون مدخولها وهو على تقدير صحته بعيد لايحتاج الى المصير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا ٢

واحد لايختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلازمان) اى الوجود ان المبدأ والمعاد وكذا الايجادان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لان الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذواتها (و) ان (جوزنا كون الشئ) الواحد (ممكنا فى زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا فى زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اى ذلك الكون (بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجاز الانقلاب من الامتناع) الذاتى (الى الوجوب) الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان ويقتضى وجوده لذاته فى زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هى هى لايتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء الحوادث عن المحدث) لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) فى اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد فى الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هى بالقياس الى القدرة الحادثة التى تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لايتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعى الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة) اذلابد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لامعنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة فى حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه * الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبتدأ (فيلزم ان يعاد فى وقته الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) فى اعادة الشئ بعينه (اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج لاتفاوت ولا تغاير فى ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا لكان هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمى والتغاير) الذى يحكم به فى هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصرا على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما زعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك) وانت ايضا غير من كان يباحثنى (فبهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع) وبان الوقت ليس من المشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل فى العوارض) المشخصة (وانه) اى المعدوم (معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع فى وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا (وانما

٢ مضاف مشهورى بمعنى المركب من العارض والمعروض لابمعنى معروض النسبة على ما مر تحقيقه ولاضرورة الى تقدير معها

قوله قال الآمدى الخ) المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها

قوله لايوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لايقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بانه موجود وهذا لايستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى سائر الصفات

قوله على ان ثمه الخ) ايجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا اورد المصنف لفظة على واشار اليه الشارح بتقدير يدل

قوله الثانى ان كل ما يعلم منه الخ) يرد عليه مثل ماورد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من يقول لاحقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر ان الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لاتركيب فيه وان الرسم لايفيد الكنه لا على ان الشخص لايعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية يقولون انه لاحقيقة له سوى انه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات

قوله لايمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج الخ) اعترض عليه بان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لايتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجيب بان هذا ايضا كلى اذ لايمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا

قوله الجواب منع حصر المدرك الخ) منع الحصر انما يتم بجعل البديهى بمعنى البديهى بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك ان تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتأمل

قوله فى ان افعال العباد الاختيارية الخ) لاخلاف فى ان افعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا فى ان الكلام اللفظى القائم بالنبى عليه السلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى ايضا اما عندنا فظاهر واما عند المعتزلة ٢

يكون كذلك ان لولم يكن وقته) ايضا (معادا معه) و بعبارة اخرى الواقع فى وقته الاول انما يكون مبتدأ اذالم يكن مسبوقا بحدوث آخر امااذا كان مسبوقا به فيكون معاد الامبتدأ * (الثانى او) امكن الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا) بلاشبهة (فلنفرضه) ايضا (موجودا) مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين اوهو ضرورى البطلان * الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد فى الماهية (كما تمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) فى الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدائين اومعادين اواحدهما مبتدأ والآخر معادا واى اختصاص لهذا) الذى ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار فى المبتدائين ايضا فلوصح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف مالايتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجرده بهذا المعنى ممنوع اذلاتعدد بلاتمايز على ان النقض بالمبتدأ اذافرض له مثل كذلك وارد * (لثالث الحكم) الصحيح (بان هذا) الذى وجد الآن (عين الاول يستدعى تميزه حال العدم (وانه) اى التميز حال العدم (محال) لان النفى الصرف لايتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذلولم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه والالم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره (الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا) اى امرا ثابتا متقررا (ظاهر) لان بطلان التالى حينئذ ممنوع وماذكر فى بيانه مردود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لانا نمنع استدعاءه) اى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) فى الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلايكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى (بل التميز) فى الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعنى زمان الوجود الثانى (وهو) اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (امر وهمى لاحقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

﴿ المقصد الثانى فى حشر الاجساد ﴾ اجمع اهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن) لذاته (كامر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلاريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لاى بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى بجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) اى صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع فلان الصادق) الذى علم صدقه بادلة قاطعة (اخبر عنه فى مواضع لاتحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار) معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كفر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما اخبر به الصادق فهو حق * احتج المنكر بوجهين * الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول) اى بعضه (جزأ منه) اى من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما (فتلك الاجزاء) التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين (او) يعاد (فى احدهما) وحده (فلا يكون الآخر معادا بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لاجميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول (فى الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلافيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكول * (الثانى

٢ فاما ينفى اختياريته اوباستثنائه عن الكلية كامر مع مافيه فى بحث الكلام ثم ان البحث يعم الحيوانات العجم ايضا كما صرح به فى ابكار الافكار والمنقذ ولما لم يكن للنزاع فى افعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال فى ان افعال العباد الخ

قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ) فان قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة فى العبد لامجال للمانع اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ متفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن هناك مانع لصدور الفعل عن العبد اوجد الله تعالى فيه فعلا مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا لااستدراك فتدبر

قوله وهذا مذهب الشيخ) قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعرى فمن اين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليسا باثرين للقدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة منضمنا الى الارادة فى الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به

قوله اى اكثرهم) احترازعن النجار كما سيظهر بل عن ابى الحسين ايضا كما يقتضيه سياق كلام المصنف وان كان محل بحث

قوله بلاايجاب بل باختيار) لاخفا انه لايظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لان المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان فى الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سبق وههنا احتمالان آخران احدهما ان يقال ذات القدرة لاتوجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق ٢

لوحشر فاما لالغرض وهو عبث) لايتصور فى افعاله تعالى (واما الغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه اوالى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا) من العقلاء (و بديهة العقل) ايضا وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة) الجسمانية لاحقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لوترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له الم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الايلام) اولا (ليدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لايصلح غرضا اذلامعنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به اى يعود الى عدم المرض (الجواب نختار انه لالغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قدمر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام اوالالتذاذ ولعل فيه غرضا آخر لانعلمه سلمنا) ان الغرض منحصر فيهما (لكن لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لاحقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان فى دفع الالم لذة واما انها ليست الاهو) اى دفع الالم (فلا دليل عليه (ولم لايجوز ان تكون) تلك اللذة (امرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الالم (تارة ودونه اخرى) والدوران وجودا وعدما فى بعض الصور لاينا فى ماذكرناه (سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخروية كذلك) اى دفع الالم (ولم لايجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتم (وحقيقة تلك) الاخروية (امرا آخر) وجوديا (ولامجال للوجدان والاستقراء فيها) اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادرك حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم * (تذنيب * هل يعدم الله الاجزاء البدانية ثم يعيدها اويفرقها و يعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولاجزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (ومايحتج به) على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه ضعيف) فى الدلالة عليه فان التفريق هلاك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفا على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبرلهما اى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلايتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا * واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى فقط بقوله ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد) الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا النفس الناطقة لاتقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر فى مباحث النفس (وهى موجودة بالفعل فلوقبلت الفناء لكان للبسيط) الذى هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا فى محلين متغايرين وهو ينافى البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا

٢ الذى يجوز ان يوجد بدله تعلق آخر وعند الحكيم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم فى مع الفعل كما ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثانى ان يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تأثيرها فى الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهى توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبى الحكماء والمعتزلة و يندفع الاعتراض على القاضى بانه لامعنى لنفى كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختيارى كما يفهم من الضابطة المذكورة ايضا و يدل عليه تنصيص الآمدى فى الابكار على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقعة بقدرته مع تصريح المصنف بانه موافق للحكماء فى المذهب فالاظهر ان الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة و بالاختيار وعند الفلاسفة بها و بالايجاب

قوله وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد) قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا فى الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر اوصارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لايرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ماذكره الشارح

قوله اى بكونه طاعة ومعصية) يرد عليه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله تعالى به اومخالفته له فلا وجه لجعله اثرا للقدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجدا لبعض الاشياء وهو مذهب بعض الاعتزال و يحتمل ان يقال كون الفعل طاعة اومعصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان لم ينشأ منها

قوله وقالت الحكماء وامام الحرمين الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ما صرح به فى الارشاد وغيره

قوله ان المؤثر اما قدرة الله تعالى الخ) فيه بحث لان الترديد اما فى المؤثر القريب فى الفعل ٢

بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ماذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما عالمة اما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقد انها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يخفى فيه التباس (واما العالمة فاما) ان تكون (لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التى الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها) اى جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها له) اى للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به وزول بالتدريج) وتنقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها) اى بوجدان لذاتها كذلك (ابدا مبتهجة بادراك كمالها) باقيا سرمدا كالمؤمن المتقى عندنا واما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا (هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اى من الفلاسفة (وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة)عن الابدان (النفوس الكاملة التى اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة التى بقى شئ من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد فى الابدان الانسانية) وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخا وقيل ربما تنازلت لى) الابدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانسانى الى بدن حيوانى يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان (ويسمى مسخا وقيل) ربما تنازلت (لى) الاجسام (النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية) كالمعادن والبسائط ايضا (ويسمى فسخا) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة فى جهنم (هذا فى المتنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ما هو اكمل منها (فقد تتخلص من الابدان كلها (لصيرورتها كاملة) فى جميع صفاتها (كما) وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد ابطلناهما قال الامام الرازى واما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح

(البشرية)

٢ فلا يستقيم فى قول الفلاسفة والامام واما فى مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد فى قول المعتزلة لان القدرة الحادثة اثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب فى الفعل وان كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة و بالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبى الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره فى التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق الاختيار ليلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ماذكره فى الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله اعلم

قوله وهو مذهب القاضى) قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى اى اثرا لها ونسبة هذا الى القاضى بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضى مندرج فيما سبق والاخير مما لم يذهب اليه احد الان فى الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى ادنى عناية يشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كون احداهما متعلقة للاخرى ان يكون احداهما فقط متعلقة بالاخرى اى لا يكون اصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالنفى الذى هو مذهب القاضى راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد على اصل الفعل تتعلق بوصف الفعل ايضا ابتداء

قوله لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو ان المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعنى ان يكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم ان شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع لكن ماذكره الشارح فى بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائى يدفع جريان ذلك الدليل فى الخلق والخوارق فالوجه الاول لا يدل على المدعى

قوله لوجب ان يعلم تفاصيلها) قيل هذا الدليل ينفى الكسب ايضا لاشتراك الخلق والكسب فى العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار واجيب بان القصد الاصلى موجب للعلم دون الضمنى فالمشى الى موضع مثلا مقصود اصلى فيجب الشعور به فى الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة فى ضمن المشى وقصد الايجاد كليا بخلاف الكسب ٢

البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات ❊ واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير اتخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب ❊ المقصد الرابع ❊ الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن اولا (ذهب اصحابنا وابو على الجبائى) وبشر بن المعتمر (وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة) كعباد الصيمرى وضرار بن عمرو وابى هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء ❊ لنا وجهان ❊ الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ❊ الثانى قوله تعالى فى صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما) ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فتمسك عباد) فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا (بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدتا فاما فى عالم الافلاك او العناصر او فى عالم آخر و) الاقسام (الثلاثة باطلة ❊ اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام ولا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذى يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثانى فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها (و) انتم (لا تقولون به وقد ابطل) ايضا (بدليله ❊ واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء) سواء تباينا او تماسا (وانه محال) وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه فى عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها فى ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده ❊ احتج ابو هاشم بوجهين ❊ الاول قوله تعالى) فى وصف الجنة (اكلها) اى مأكولها (دائم مع قوله كل شئ) اى موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك اكلها) لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلا اى كلما فنى منه شئ جئ ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور)لانه اذا اكل فقد فنى (وذلك) اى دوام اكله على سبيل البدل (لا ينافى هلاكه او نقول المراد) بهلاك كل شئ (انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما) اى الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعادان) بجمعها (وذلك كاف فى هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة فى آن ❊ (الثانى قوله تعالى) فى وصف الجنة ايضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام ❊ الجواب المراد انها) اى عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم (وللتصريح فى آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اى مثله ❊ المقصد الخامس ❊ فى فروع للمعتزلة على اصلهم

٢ **قوله** مما اتى به ممكن)لفظة من ههنا بمعنى فى كما فى قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن فى افعل التفضيل

قوله والاختيار) ان جر عطفا على القصد فشروط خبر الوقوع ولاجل لغو يتعلق به وان رفع بالابتداء على ان يكون بتأويل القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد

قوله فلان النائم قد يفعل باختياره) هذا على رأى من لا يجعل النوم ضد القدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختياريا

قوله ولا شعور له بها)فان قلت الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه اجيب بانه وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشئ ولذا قيل انه علم ضرورى يدع النظرى والمحرك لاصبعه يتأمل فى تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه او تم يندفع الاعتراض فى صورة النوم

قوله فينسد باب اثبات الصانع) سنذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى الموجب فى الفعل الاختيارى فلا يتجه ان ترجيح الفاعل لمعلوله بلا داع يوجبه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم انسداد ذلك الباب

قوله ويكون الفعل عنده واجبا الخ) لا خفاء ان مجرد كون المرجح من غير العبد ينفى اختيارية فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطراريا لازما يحتاج اليه فلذا ذكره اولان الاستقلال الذى يدعونه بمعنى ان العبد متمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار ينفى ايضا الاختيارية فلا حاجة الى نفيه فتأمل

قوله لا اختياريا بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد فى افعاله واسنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ٢

في حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لافي امور اخر اوجبوها عليه (اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الالنفع وهو بالثواب عليها بيانه انها) اي تلك التكاليف (اما الالغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى (واما الغرض عائد الى الله وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (اوالى العبد امافي الدنيا وانه) اي الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (اونفعه وهو المطلوب * الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب ففيه بحثان * الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلاتوبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه (لوجهين * الاول انه) تعالى (اوعد بالعقاب على الكبائر (واخبر به) اي بالعقاب عليها (فلولم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال * الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذلاشبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لايستلزم خلفا ولا كذبا لايقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانانقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب) اي المرتكب للكبيرة (انه لايعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريرا له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) اي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذشمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالايخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لاينافي ذلك) يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لايعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لايعلم بانه لايعاقب بل ولايظن ذلك ظنا فلاتقرير ولا اغراء ❊ البحث الثاني ❊ قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم يتب عنها (مخلد في النار ولايخرج عنها ابدا وعمدتهم) في اثبات ماادعوه دليل عقلي هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لايشوبها مايخالفها (دائمة) لاتنقطع ابدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) اي بين استحقاقيهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لايستحق بطاعته ثوابا والعاصي لايستحق بمعصيته عقابا اذقد ثبت انه لايجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لايقال اذا كانت المضرة اوالمنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانانقول ذلك ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلايحصل للاول حزن ولاللثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا ومايتمسك به من انه لابد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولاتنفصل الابالخلوص ضعيف (ثم) انابعد تسليمنا ماذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبني على المحابطة وحينئذ جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن اهل الجنة (الذي احلنا دار المقامة من فضله) ومايقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لاتجزى الامثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة) من الامثال (ويضاعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئة فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل

٢ ليس بموجد لافعاله

قوله واورد عليه ان هذا ينفي الخ) فيه بحث لما سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام المعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح في الدليل ونحن لانقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان يتعسف في الجواب بان حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون انا اخطأنا في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية افعاله وهذا الدليل يجري في افعال الله تعالى مع انكم معترفون باننا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها اختيارية والاقرب في الجواب ان يقال التغيير اليسير لبعض مقدمات الدليل لايقدح في بعضه كما سلف فكأنه قال اولزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجحه على الداعي لزمت على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها حينئذ ايضا فيلزم ان لايكون الله تعالى قادرا مختارا نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لايلائم السياق اذقد عرفت ان سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح في اصل الدليل فتأمل

قوله بل عن غيره) فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لايستدعي صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختياره بلالزوم التسلسل وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لامؤثر في الوجود الاالله تعالى والا فالاحراق الحادث يستند الى النار الحادث بالايجاب وذلك ههنا اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل

قوله تطرق اليه شائبة الايجاب) يعني فلا فرق حينئذ بين افعال الله تعالى وافعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله لصدور المرجح عنه والعبد ليس بمستقل في افعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لايلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر لاالى ٢

مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قدجعل لكثير منهم المكث الطويل) فلوحمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (والجواب لانسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لايكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لامحيطة به (و) لانسلم (ان من ارتكب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولايكون ذلك القاتل الاكافرا) فالآيات المذكورة لاتتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وماذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بمايقال) في الاستعمال الشائع (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه) والمراد طول المدة بلاشبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك (والآية) المذكورة (حملناها على الدوام) الذي هو احد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال) فلايلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين ولوخرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لايتناول الامن هو كامل في فجوره وهو الكافر كمايدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و) قوله (ويجزي الذين احسنوا بالحسنى و) قوله (هل جزاء الاحسان الاالاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر مايكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلاتكون تلك الآيات عامة متناولة له (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا مانزل الله من شئ واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق ❊ المقصد السادس ❊ في تقرير مذهب اصحابنا) في الثواب والعقاب ومايتعلق بهما (وفيه مباحث * الاول قالوا الثواب فضل) من الله (وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه) واما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله ان يتصرف فيه كمايشاء (وله العفو عنه لانه فضل ولايعد الخلف في الوعيد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لاينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا اوعلموا نبوتهم وعاندوا اوتكاسلوا (وانكره) اي تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه * الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلابد من فنائها) واذا فنيت قوة الحياة ومايتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلايتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدمر) فساد ماتمسك به في اثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل * الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) في الحياة (و) نحن (لانقول به بل هي) اي الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحي قوة لاتخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذي بها (وهو حيوان مأواه النار * الثالث) منها

٢ نهاية كما مر مرارا وقد لايسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل ولايتصور مثله في ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف الاعراض فتأمل

قوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ) لاحاجة الى هذا الجواز ان عمم المرجح المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة تعلقه لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار

قوله انه لاارادة منه) فيه بحث اذلايلزم من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لايكون الارادة منه لجواز ان يكون منه لابالاختيار ولك ان تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال وذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله لاالارادة منه انها ليست منه الارادة فحينئذ يندفع البحث

قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين) عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه وفي ذكر امام الحرمين بحث يظهر مما مر في اول المقصد فليتأمل

قوله فرحبا بالوفاق) اي في نفي الاستقلال ولا مرحبا باسناد الايجاد الى غير الله تعالى

قوله عند حصول الارادة الجازمة) اي مع اعترافه بانها من غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولاقائل بان العلم مخلوق للعبد

قوله فكسائر العاديات) قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهب اليه المعتزلة لايجاب العادة ذلك لان قسمة العادة الى الموجب وغيره لم تعهد عن احد ولا جهة له ايضا والجواب اما اولا فبجواز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات اي جميعها والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي واتجاه السؤال لانهما من قبيل العاديات واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي في نفس تركهما وهو الذي نمنعه واما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ٢

النار يجب افناؤها الرطوبة بالجربة قليلا قليلا فتنتهى) الحال (بالاخرة الى عدمها) لكونها متناهية
(و) حينئذ (تتفتت الاجزاء) التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب
(الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفنيها
(او يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبدالله بن الحسن
(العنبرى هذا) الذى ذكرناه من دوام العذاب انما هو (فى) حق (الكافر المعاند) والمقصر (واما المبالغ
فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع (و كيف يكلف) مثل هذا
الشخص (بما ليس فى وسعه) من تصديق النبى (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله * واعلم ان
الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين
ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم
معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسع
لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيته (ولم ينقل عن احد
قبل المخالفين هذا الفرق) الذى ذكره الجاحظ والعنبرى * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة
ومرتكبى الكبائر لا يخلد فى النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولا شك ان مرتكب الكبيرة
قد عمل خيرا هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اى رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو
باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها ❊ المقصد
السابع ❊ فى الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب) واستحقاقه (احباط الطاعات
بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) والخوارج ايضا (بمعصية) اى بكبيرة (واحدة تحبط جميع
الطاعات حتى ان من عبدالله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده) لانه
الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدى
اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله
ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا وذهبت
المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت
المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائى وابنه الى
رعاية الكثرة فى المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت
زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات
باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شئ واذا زادت احبطت الطاعات برمتها من غير ان
ينقص من عقاب الزلات شئ وقال الامام الرازى مذهب الجبائى ان الطارئ من الطاعة او المعصية
يبقى بحاله و يسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط
المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائى يحبط من الطاعات) اى السابقة (بقدر
المعاصى) الطارئة من غير ان ينقص من المعاصى شئ اصلا (فان بقى له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر
المعاصى (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصى) اى ابطال قدر من
الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصى الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر
(بل العكس) ههنا (اولى لما مر) من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا مثلها (وقال ابو
هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر) ويحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار
المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذى لا يستلزم ترجيح
احد المتساويين على الآخر (ولما ابطلنا الاصل) الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة
(بطل الفرع) المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اى
للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (او ابطل الآخر فاما معا فيكون الشئ موجودا حال
كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا

٢ نكره كيف وقد قال عز من قائل ما يبدل القول
لدى فان قلت دوام الترتب او اكثريته شرط
فى العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصى
منها قلت الاكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو
عقاب العاصى

قوله دواعى للعبد الى الفعل واختياره) فيه
بحث لان العبد محل الاختيار لا منشأ له عند الشيخ
الاشعرى على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار
ليس من العبد والا لسبق باختيار آخر وتسلسل
فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعى الى
نفس الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ ان
يقال التكليف والبعثة مثلا تكون معدا للعبد
بخلق الداعى والارادة فيه ويمكن حمل عبارة
المصنف على هذا لكن عبارة الشيخ تأبى
عنه

قوله واعترض عليه بان العلم تابع الخ) قد يجاب
عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى
اذا علم فى الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا
معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا
الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا
لانقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود
شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب
للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض

قوله اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه)
ومخصص هذا القيام هو ارادته تعالى فالعلم تابع
للارادة لا بالعكس

قوله وما اراد عدمه الخ) ههنا واسطة
وهى ان لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق
عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتى ثم الاولى
ان يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع
قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس مرادا
والا كان متجددا

قوله ويرد عليه النقض بالبارى تعالى الخ)
لان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه وقع
وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة واجيب بان
وجوب وقوع مراد الله تعالى بارادته لا ينافى
قادريته واما وجوب مراد العبد او امتناعه
بارادة البارى فمناف لقادرية العبد وانت خبير
بان الكلام فى المنافاة للقادرية بمعنى المتمكن من
الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل الا ان يلتزم
التسلسل فى التعلقات كما مر غير مرة

قوله الثالث الفعل عند استواء الداعى الخ)
فيه بحث لان طريقة الاستدلال لغير ابى الحسين ٢

(بل ينعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة
قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بان كل واحد
من العملين يؤثر فى الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا فى المزاج ايضا * (تذنيب * قد اتفق المعتزلة) اى الجبائيان
واتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب والعقاب) اى لا يتساوى الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ
لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب والعقاب و بين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط
احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند
الجبائى عقلا) لان ابطال كل منهما الآخر اما معا او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند
ابى هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز
العقل بلوغ المعاصى اليها و بالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل
واحد من العملين يؤثر فى استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (الاجماع على ان لا خروج)
للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود فى احديهما ولا
يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوى فى الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما
سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية
للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى
(ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح) فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا مثلها
(و) ايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل)
بالثواب عندنا (و يجوز) ايضا (ان لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اى
من استوت طاعاته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح و يجوز) ايضا (ان يجمع له
بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من جهة اخرى (و) يدوم له (المه
ولذته كذلك لا يخلص له احدهما) فى حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب
❊ المقصد الثامن ❊ فى ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وان عفوه ليس
فى حق الكافر بل فى حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها)
وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو
عن بعض الكبائر مطلقا و يعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشئ من هذين البعضين بعينه وقال كثير
منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو
من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) اى استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعنى المعتزلة (به) اى بذلك
الاستحقاق (فى غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر
قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثانى الآيات الدالة عليه) اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة
(نحو قوله و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة
لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام
عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام للكل فلا يخرج
عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك
من الآيات الكثيرة ❊ المقصد التاسع ❊ فى شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم
اجمع الامة على) ثبوت (اصل الشفاعة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هى عندنا لاهل الكبائر
من الامة) فى اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) فانه حديث
صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة)
السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة)
لذنب المؤمن (شفاعة) له فى اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب

٢ وتوابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف فعل البارى
فلا وجه وجيها للوجه الثالث اللهم الا ان يقال
توابع ابى الحسين فى وجوب الداعى يخالفه فى
ضرورية المبحث والالزام عليهم فتأمل

قوله وحله ان وجوب الفعل الخ) هذا الحل
لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان شيئا
من الداعى والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو
مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق
المقدورية

قوله لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن) ليس فى قوله
تعالى سيصلى نارا ذات لهب ما يدل على ذلك
لجواز ان يكون صليها للفسق على انه يحتمل
ان يحمل الايمان المنفى على ايمان الموافاة اللهم الا
ان يستفاد انه لا يؤمن اصلا من خبر الرسول
عليه السلام واسناد الاخبار الى الله تعالى لان
الرسول عليه السلام ما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحى يوحى

قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه
ضرورة وانه محال) لا يخفى ان مجرد التصديق
بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا يرى ان
من اعتقد ان العالم قديم مأمور بان يصدق بانه
حادث و يبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع
انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة
فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث
لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال
بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف
على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه
من افعال القلب والتصديق بفعل القلب
يتوقف على ثبوته فى القلب فيلزم من وقوعه
المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه

قوله ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب
بمجيئه) قيل لا شك ان سماع هذا الخبر ممكن له
وانه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير
سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين
النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل
هذا هو وجه التأمل ولك ان تقول لا نسلم انه مكلف
بالتصديق التفصيلى على تقدير العلم بهذا الخبر
و يؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم
ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت اذا
لم يكلف لزم ان لا يعاقب والقول بان التكليف
اولا كاف لا جهة له لان الساقط لا يعود قلت
المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه
بالتصديق الاجمالى الذى امر به واما انه كان
يعاقب على ذلك التقدير ايضا فيحتاج الى البيان
فليتأمل
٢

لقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها عدل ولاتنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لاعموم له في الاعيان لان الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلايلزم ان لاتنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الازمان) ايضا (لانه اوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلايلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولاتنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لابد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابد ان تكون خاصة فيهما لانا لانثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فذكورة في التفسير الكبير * المقصد العاشر * في التوبة وفيه بحثان * الاول في حقيقتها وهي) في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لايعود اليها اذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لايكون معصية بل مباحا اوطاعة لايسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وزف العقل) اي خفته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا (وقولنا مع عزم ان لايعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر اولا وذلك (لان النادم على الامر لايكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال اوالاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لايخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لايعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لايتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب اوكان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لاتصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل اوالاكثر فيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر * البحث (الثاني في احكامها * الاول الزاني المجبوب) اي الذي زنى ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم ان لايعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم) وزعم انه لايتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذلاقدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقديرا قدرة (والمأخذ) في هذين القولين (واضح) كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا الايقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (اوجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة فيها) اي في التوبة (امورا ثلاثة) اولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (ان لايعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه اي ذنب كان (و) ثالثها (ان يستديم

٢ قوله وبان التكليف انما هو الخ) فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولاشك ان الدهري النافي للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني مردود فتأمل

قوله الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد) لما ثبت بالدلائل ان الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي اوجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة

قوله اي عملكم) مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية لاستغنائه عن الحذف واو جعلت موصولة تم الاستدلال ايضا لان كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يحتاج الى جعل اضافة عملكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولاخلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافة في الآية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لاحاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر وذا لايصدق على مثل السرير فتدبر

قوله فيلزم مقدور بين قادرين) فيه نظر اذ للخصم ان يسند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فحينئذ لاتوارد ولاتحكم

قوله وبيانه على ما في الابكار الخ) انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعاله مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد

قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد) فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة مقدما اومقارنا فمعنى كون المتولد فعلا المعدوم مقدورا له تأثيره باختياره في السبب ٢

الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) اي في صحة التوبة (اما رد المظالم) والخروج عنها برد المال اوالاستبراء عنه اوالاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لامدخل له في الندم على ذنب آخر) قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحديهما دون الاخرى (واما ان لايعاود اصلا) الى ما تاب عنه (فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه (واما استدامته للندم) في جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان (الشارع اقام الحكمي) اي الامر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان) فان النائم مؤمن بالاتفاق (ولمنافي التكليف بها) اي باستدامة الندم (من الحرج المنفي عن الدين) قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لايكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولايجددون الاسلام ولايؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من احكام التوبة (انهم في التوبة الموقتة مثل ان لايذنب سنة و) في التوبة (المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب) جميعا اذ لايجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر اوفي وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لايجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين (الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلايدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتبناه وليس لاحد سواه ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لاتقنطوا من رحمة الله لاتيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا * * المقصد الحادي عشر * احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) اي بعد الخلاف وظهوره (وانكره) مطلقا (ضرار بن عمرو و بشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان * الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) اي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء (فعلم انه غيره)

٢ الموجب له فلايرد ان المتولد اوكان مقدور العبد للموجد بعد فنائه

قوله حوادث لامحدث لها) اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك في المتولدات لثبوت ما يفضي الى حدوثها ولايجوزونه في غيرها فلايلزم ذلك

قوله كالقطع والذبح) اراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فانهما قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم في المضروب والاندفاع في الثقيل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين ما سيجيء من ان الآخرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذا رمى بسكين فاتفق بعد موت الرامي ان اصاب المذبح اوعضوا فحصل الذبح والقطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما

قوله لايقوم حجة عليهما) وكذا لايقوم حجة على ثمامة والنظام اذليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما في الابكار حتى يلزم احد المحذورين

قوله فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الخ) اعترض عليه بان حسن المدح والذم لايدل على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق

قوله اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ) قيل وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لاينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لوكان وقوعه من الفاعل ابتداء واما لوكان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نسلم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل اوزمان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء

قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعا) ان اريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فهو ممنوع عنده وان اريد احتياجه ٢

ولا شبهة فى كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت فى حق الموتى (فهو هو وبه) اى بما ذكر من الآية (ذهب ابو الهذيل العلاف و بشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا) واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول) لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع فى اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله * الوجه (الثانى قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو) اى وما المراد بالاماتتين والاحيائين فى هذه الآية (الا الاماتة قبل مزار القبور (ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه) ايضا بعد مسئلة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء فى الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر و بالاحيائين الاحياء فى الدنيا والاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء فى القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الاحياء فى القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة فى اطوار النطف و بانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اى على عذاب القبر (اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان فى كبير بل لان احدهما كان لا يستبرئ من البول واما الثانى فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله فى سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبى عليه السلام (احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذاقوا موتتين * الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فى فيها للجنة اى لا يذوق اهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فى الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لفى خسر وليس فيها نفى تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد ايضا (فهذا) الذى ذكروه من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التى تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذرى اجزاؤه)

٢ الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافى كونه فاعلا له فان افعال البارى تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع انها افعاله تعالى اتفاقا

قوله واجتماع المثلين محال) اذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجرى فى افعاله تعالى على القول بالتوليد فيها

قوله وذلك محال ضرورة) جوابه منع استحالته نعم هو خلاف ما جرى عليه عادة الله سبحانه

قوله ويحتمل الكلام وجها آخر) الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد فى الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفى الوجه الثانى يتحدان به بالذات يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين فى الوجه الثانى على ظاهره وفى الوجه الاول محمول على المثلية اواريد به العينية بحسب الماهية نظيره ان يقال زيد عين عمرو فى الماهية اى ماهيتهما متحدة

قوله ثم تذكر النظر) اى بلا قصد التذكر

قوله بل مقدورا مباشرا بالقدرة) اى الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكره من الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرا باتفاق المعتزلة فتأمل

قوله وخرجت عن ان تكون مأمورا بها) فيه دفع بمنع بطلان التالى اعنى امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد اوضحناه فى رابع مقاصد النظر فلينظر فيه

قوله وجواب الثانى لا نسلم الخ) اعترض عليه بان صحة النظر لا تمنع نفس الشبهة المانعة وانما تمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام فى تذكر النظر الصحيح الواقع فى القطعيات ولا شك ان الشبهة العارضة لا تمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مر فى الموقف الاول

قوله ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء الخ) فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله فى المجاورة فان التأليف لا يتعدد ولا فى الوهى فلان الالم واحد وان دام ولو سلم فالوهى متحقق عند البرء مع ٢

المنفتتة (فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب فى التفصى عن هذا فقالوا) اى القاضى واتباعه (فى صورة المصلوب لا بعد فى الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة) فانه حى مع انا لا نشاهد حياته (وكما فى رؤية النبى جبريل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد فى رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة الاخرى) يعنى بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد (فان ذلك) اى التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) فى الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد فى ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره

❋ المقصد الثانى عشر ❋ فى ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند اكثر الامة (والعمدة فى اثباتها امكانها فى نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذى هو قريب من الحساب (وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة بيوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (وقوله فاما من اوتى كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحققت به شهادة الاعضاء (وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعنى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اى ممتلئة جدا (بذلك) الذى ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائى فيه نفيا واثباتا) فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) اى المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف) اى حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن) العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة) وحينئذ وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء فى الحديث فى صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يجر على وجهه * واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم) الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقى وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدمت فلا يمكن اعادتها (وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والثقل) بل هما مختصان بالجواهر (وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهى معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد فى الحديث) حين سئل النبى عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال) وصحفها (هى التى توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى) فيما لا فائدة فيه (قد مر مرارا) •

٢ انتفاء الالم ولا يرد على المعتزلة ما اورده الآمدى لظهور الفرق

قوله لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة) قد عرفت بما ذكرنا آنفا ان البداهة او النظر قد يوجب الاشتراط فى البعض كما فى الوهى ويحيل فى البعض كما فى الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر فى جميع الاسباب المولدة

قوله على ان المستقل بالاماتة والاحياء الخ) ذكر الاحياء فى صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او ايماء الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء ايضا لان منهم من يدعى ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائى فاذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه ان يعترف بان الحياة ايضا مقدورة له

قوله قال الله تعالى هو يحيى ويميت) فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والاماتة منه تعالى كما عرف من قولهم فلان يعطى ويمنع على ما حقق فى كتب المعانى

قوله والا لحصل ذلك الخ) منقوض بعدم حصول الالم بضرب الحجر مع ان الالم متولد من الضرب عندهم فليتأمل

قوله والجواب ان اختلاف الوهى) الاظهر فى العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهى لان النزاع وقع فى تولد الالم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل ابو هاشم على دعواه بترتب الالم على الوهى المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احتيج الى الجواب الذى سيذكره بقوله وايضا فيبطله الخ لكنه ايضا غير تام كما ستطلع عليه

قوله وايضا فيبطله تفاوت الالم) لا يقال الالمان المتولدان من الوهيين متساويان فاما الزائد فى احدهما فمن خلق الله تعالى لانا نقول امكن ان يقال مثله فى الالم بتقدير تولده من الاعتماد

قوله وما يحصل بذنابة العقرب) اى بابرتها نقل من الشارح ان الصغانى ذكرها فى العباب فى ذنب فالعبارة بباءين موحدتين واما الجوهرى فقد ذكر فى باب النون مع الزاى المعجمة زبانيا العقرب قرناها فهى بالباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان العقرب لا تلدغ بقرنها بل بابرتها

قوله اقل مما يحصل برأس الابرة) فيه منع ٢

المرصد الثالث فى الاسماء

الشرعية المستعملة فى اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لاشرعية تفرقة بينها و بين الالفاظ المستعملة فى الافعال الفرعية (والاحكام) من ان الايمان هل يزيد و ينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا (وفيه مقاصد ﴿المقصد الاول﴾ فى حقيقة الايمان اعلم ان الايمان فى اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف ومالنت بمؤمن لنا اى بمصدق) فيما حدثناك به (وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اى تصدق) و يقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقه و يعترف به (واما فى الشرع وهو متعلق ماذكرنا من الاحكام) يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعنى اتباع الشيخ ابى الحسن (وعليه اكثر الائمة كالقاضى والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو فى الشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله و بما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين و يروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات) باسرها (فرضا) كانت (او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) اى بعضهم كان مجاهد (واصحاب الاثر) اى المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) فى هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان لايخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اى فعله (وهو الكلمتان او غيره) اى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان) وحده (او سائر الجوارح) اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ماهو المختار عندنا (وجوه ❊ الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه) اى ومما يدل على محلية القلب للايمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم (و يؤيده دعاء النبى صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ماهو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى ❊ (الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لايعطف على نفسه ولا الجزء على كله (الثالث انه) اى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ لايمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثانى باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لاتجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا اثبتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب

(الكرامية)

٢ ذكرناه فى بحث اللذة والالم وهو ان ذنابة العقرب لسميتها تفرق تفريقا غير تفريق الابرة بدخول جرمها فاقلية الوهاء الحاصل بهما من الوهاء بدخول جرم الابرة ممنوع

قوله المذكورة فى الكتاب) فيه ايماء الى انه ليس آخر الفروع المذكورة فى الابكار فان فيه فروعا اخر

قوله هل يمكن احداث الالم) يمكن ان يقال حاصله ان الواقع فيما نشاهده هو وقوع الالم من الله تعالى مقارنا للوهى فهل يجوز خلاف مانشاهده بان يحدث الالم بلا وهاء ام لا فمن قال بان الترتب فى افعال الله تعالى يدل على التوليد وبانه لايجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه هى التى وقعت فى الكتاب لكن لايكون هذا الفرع حينئذ مبتنيا على مجرد الفرع الثانى كما لايخفى

قوله لعلمه انه لاينفعهم الخ) فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لايوجبونه اذا علم انه لاينفعهم

قوله لايقتضى امتناع الايمان) والا كان قبيحا لايسند اليه تعالى عندهم وقد يناقش فى ذلك بان ماذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدء الوسم والمنع صفة فى قلوبهم مانعة فتأمل

قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من انه يوافق الحكماء فى وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لما مر هناك نقله من شرح المقاصد

قوله وحملوا الهداية على معناه الحقيق) قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة اولهما يشير الى ان الهداية حقيقة فى خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحث عنها بانها باقية على حقيقتها او مؤولة بحث كلامى وهذا يخالف ماذكره فى حاشية شرح المطالع من انه حقيقة فى الدلالة على مايوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمذكور فى حواشى المطالع والعرفى فلا مخالفة ويمكن ان يدفع اية قد تتعدى الى المفعول الثانى بواسطة الحرف وقد يفرق ٢

الكرامية (فان اهل اللغة لايعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهملا (او) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها) واياما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبى) فكيف يقال انهم لايعلمون الا اللسانى (و يؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر وماهم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد اثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبى دون اللسانى (احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لايستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبى (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و) حله بان يقال (لانزاع فى انه) اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبى (و) لا فى (انه يترتب عليه) فى الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبى امر خفى لايطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فيناط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه و بين الله) اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول) لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع ❊ احتج المعتزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم ❊ القسم الاول اربعة ❊ الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة وايتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لايخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ماتقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ❊ واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير فى قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) فى تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) ان يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان اكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جعله اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير الذى ذكرتم) والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذى امرتم به او الذى ذكر (اذ فيه) اى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللغة) على اصلها وفى كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهى ان الاسلام هو الايمان فهى (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان دينا غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا (وفيه مصادرة لاتخفى) لان كون الايمان دينا اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام فى قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثانى بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب فى اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو فى قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على الباكى ولا

٢ بينهما بان معنى الاول الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه ومعنى الثانى الدلالة على مايوصل فيسند الى القرآن تارة نحو قوله تعالى يهدى للتى هى اقوم والى النبى اخرى نحو انك لتهدى الى صراط مستقيم والمراد بالهداية فى قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو المتعدى بنفسه وفى حواشى المطالع هو المتعدى بالحرف فانه حمل الهداية فى قول مصنفه ويسلك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله والالا يلغوا الفقرة الثانية كما انه المراد فى الآية الكريمة اعنى واما ثمود فهديناهم وهذا الجواب وان كان لايخلو عن تكلف الا ان ارتكابه لتوجيه الكلام ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام

قوله فلا يتصور طلبها) فان قلت امثال ماذكر انما هو لطلب التثبيت والدوام قلت لامعنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر

قوله ولا يستقدمون) معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لايتصور الاستقدام عند مجيئه فلا وجه لتقييده بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا فى حواشى المطول انه يجوز عطفه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تعالى لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون لايستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة خارد على سوداء ولا بيضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين بجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت ولا يعارض قسمة الاجل الى الثابت والمعلق وانت خبير بانه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ومثله اكثر من ان يحصى واوسلم فلعل المراد بهما اجل الدنيا واجل الآخرة

قوله لما قالوا به) قدر جواب اولا لئلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها

قوله وبيان ذلك انه لما حكم العادة الخ) المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت فى كلتا الصورتين اليه تعالى بل فرقوا بان نسبوا موت الجم الغفير بقتلهم فى ساعة الى القاتل ٢

تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس) وذلك انزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بل التصديق بها) اى لايضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلى وان سلم ان المراد الصلاة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذى هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهى داخلا فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) فى الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالمذكور فى الكتاب معنى القرآن لانظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته) فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة (والمؤمن لايخزى) فى ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لايعم المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جاز ايضا ان يكون المؤمن مخزى فى يوم القيامة بادخاله فى النار وان كان مآله الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لايزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة) على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها تنافى الايمان ولاتجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا فى الايمان (معارضة بالاحاديث الدالة على انه) اى مرتكب الزنا مثلا (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبى عليه السلام (لابى ذر لما بالغ فى السؤال عنه وان زنى وان شرق على رغم انف ابى ذر ﴿ القسم الثانى ﴾ من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة ❊ الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لايكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن فى الحال او فى الماضى لا لانه حقيقة فيه) وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة فى المشتقات (بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا) اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله فى الاعمال) فان النائم والغافل ليسا فى الاعمال المعتبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولامخلص الا بان الحكمى كالمحقق (الثانى من صدق) بما جاء به النبى (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغى ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان (حتى لو علم انه لم يسجدها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجدها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وان اجرى عليه حكم الكفر فى الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ماجاء به الرسول لايجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذى ذكرتموه (مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لاينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) نقول فى حله (ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به فى الآية التصديق بجميع ماعلم مجيئه فى الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لاينافى الشرك اذ اعله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذى هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ماعلم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الآية محمول على معناه اللغوى واعلم ان الامام الرازى قرر فى النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذى لايجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لايجامعه

٢ لينده عنهم شبهة القدح فى المعجزات ونسبوا موت جماعة قليلة فى لحظة اليه سبحانه لعدم المحذور فى هذه النسبة وهو القدح فى المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا شرح لايطابق المشروح فان المفهوم من قول المصنف ذهب جماعة منهم الى ان مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة فى كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت فى صورة موت الجماعة القليلة فى لحظة واقع بالاجل وفى صورة الجم الغفير لابالاجل وهذا الفرق تحكم بحت لايدعو اليه داع اذ لا يلزم القدح فى المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالاجل اولا بالاجل فيلزم القدح احتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت فى احدى الصورتين بالاجل وفى الاخرى لابه اللهم الا ان يقال اذا كان موت الجم الغفير فى ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه فى الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزمهم القدح فى المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل اليه تعالى او الى القاتل وسواء قيل انه بالاجل اولابه على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل

قوله لان مثله يقع فى الوباء) ذكر فى تاريخ الجزرى انه كان فى سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائنى انه قال حدثنى من ادركته قال كان ثلثة ايام مات فى كل يوم سبعون الفا وقيل مات فيه عشرون الف عروس واصبح الناس فى الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما فى الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال مافعلت الوجوه فقيل تحت التراب ايها الامير

قوله ليس ماذكره تحديدا للرزق الخ) فاندفع امور الاول اطلاق لفظ الكل فى التعريف مع انه لاحاطة الافراد والتعريف للماهية الثانى خروج رزق البهائم عنه الثالث خروج المشروبات لعدم الاكل ثمه

قوله بل هو نفى الخ) فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لافادة الشمول صريحا لكن يرد ٢

فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على مافى الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ❊ الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد فى الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازى وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظى لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لايقبل التفاوت) لابحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) اى احتماله (ولو بابعد وجه ينافى اليقين) فلا يجامعه ولابحسب متعلقه لانه جميع ماعلم بالضرورة مجئ الرسول به والجميع من حيث هو جميع لايتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين) اى بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لايكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لانسلم ان التفاوت انما) هو (لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذى ذكرتموه (يقتضى ان يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول) اى ذلك الذى ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى) فانه يدل على قبول التصديق اليقينى للزيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايمانى قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثانى) من وجهى التفاوت اعنى ماهو بحسب المتعلق ان يقال (التصديق التفصيلى فى افراد ماعلم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعنى ان افراد ماجاء به متعددة وداخلة فى التصديق الاجمالى فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثانى كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبى دل على قبوله لهما بالوجه الاول ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول فى بعض ماعلم مجيئه ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لايكون كافرا) اذا كان مصدقا له فى الكل وهو باطل اجماعا (قلنا جعلنا الشئ) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك) اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر فى سجود الشمس لايقال اطفال المؤمنين لاتصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اى الكفر (عند كل طائفة مقابل مافسر به الايمان) كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصى) اقسام (ثلاثة اذ منها مايدل على الجهل بالله ووحدته ومايجوز عليه وما لايجوز و) الجهل (برسالة رسوله كالقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها مالايدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اى الكفر والايمان

٢ ان التعرض للاكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره او حمل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغى ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لاقائل بكون الرزق مخصوصا بالانسان

قوله وهو خلاف الاجماع) ابطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها كما ذكر فى تفسير القاضى وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بان يفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوى والجواب بان معنى الآية والله اعلم ومامن دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون المعنى هذا مشترك الدفع فان من اكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال

قوله الخامس فى الاسعار الخ) الظاهر ان هذا بحث لغوى لا كلامى اذ لانزاع فى ان تعليل الاجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى ولا فى ان تعيين المبيع والثمن من العبد وانما النزاع فى اطلاق السعر لكن لما ورد فى الحديث تعرضوا له

قوله لايهامه اضافة غير الملك) اى اضافة الزوجات والاولاد من حيث انهما زوجات واولاد لا لاضافة الملك

قوله عند من اثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه فى بحث الارادة

قوله كاره للمعاصى والكفر) قال فى شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر مايقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لايصبر على هذا رئيس قرية من عباده وانت خبير بان الظاهر انه لايصبر على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوه فى حق البارى تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لاوجه له كيف وصبر الله تعالى وحلمه بحر لانهاية له فكيف يقاس فى السعة والاحاطة على صبر عباده الذى هو بمنزلة القطرة منه نعم ما اراده الله تعالى ارادة تامة لايتخلف عنها واما ما اراده ان يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففى عدم جواز تخلفه بحث ظاهر

على معنى انه (لايحكم على صاحبها بالكفر لسائر) ماأتصف به من (اعماله) الصالحة (ولابالايمان لايهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبرعنها) اى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبائر) كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها مالايخرج) اى قسم لايخرج (ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر) ولايوصف صاحبها بالكفر ولابالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اى نزيد ماذكرناه فى هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا فى المقصد الذى يتلوه ❊ تذنيب ❊ فى تفصيل الكفار) فنقول (الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اولا والثانى اما معترف بالنبوة فى الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس (واماغيرمعترف بها) اصلا (وهواما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اماعن عناد) وعذابه مخلد اجماعا (واما عن اجتهاد به بلا تقصير فالجاحظ والعنبرى على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه السلام اما مخطئ فى اصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) فى المقصد الخامس (انه ليس بكافر اولا) يكون مخطئا فى عقائده المتعلقة باصول الدين (وهواما) ان يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق اوعن تقليد وقداختلف فيه فمن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدى (فلان النبى صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غيرناج) به (فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبى (يتضمن العلم بمايجب اعتقاده) فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولامجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الآخرين الذين حكم النبى باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر فى قصة الاعرابى لا من المقلدين تقليدا محضا ❊ المقصد الرابع ❊ فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة) اى من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق والمعتزلة الى انه لامؤمن ولا كافر ❊ حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) فان كلمة من عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هى للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول (المراد من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا) ولانزاع فى كونه كافرا (او) نقول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقرينة ماقبله وهو انا انزلنا التوراة الآية وامتناع غيره متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود) فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه ❊ (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل يجازى الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء فى الكفور وهو متروك قطعا (اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب (و) ايضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعنى قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر ❊ (الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اى لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفرا (قلنا المراد من جحد وجوبه) ولاشك فى كفره ❊ (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحى الينا (ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب فى المكذب وهو كافر ولاشك

قوله وخالق الشئ بلااكراه مريدله) فيه بحث لان الخلق المطلق لايدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل حينئذ الى الدليل الثانى وايضا يكون قوله بلا اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفى الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفى فى اثبات الارادة ولايلاحظ ههنا ان مخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثانى فان مثبت الارادة فيه هو هذا
قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة الخلق هذا الكلام دفع مايقال من ان الارادة مرجحة فى فعل المريد لافى فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لايحتاج الى ارادته تعالى اعنى التخصيص فيها
قوله وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيه كلام المصنف فى حمل احد الطرفين فيه على الاحد الغير المعين واما لوحمل على احدهما معينا اعنى الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجحة فى الطرف الممتنع ظاهر بخلافه فى الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع اثر الارادة القديمة فليتأمل
قوله فى معرض تعظيم الله تعالى) لايخفى ان هذا كلام خطابى وايجاد الاجرام العظام من السموات والارضين ومابينهما من الذوات بل كل مادخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة امر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان
قوله وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الخ) فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبنى عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لاينافى الاستدلال به فى المادة الجزئية قلت هذا حق فى نفسه لكن ينافى ماذكر فى المقصد الرابع من المرصد الثالث فى اقسام العلم حيث رد قول المدعى فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشير الى هذا هناك ايضا
قوله هل يطيعه ام لا) فيه اتيان المعادل بهل والنحاة يأبونه الا ان يحمل ام على المنقطعة كما فى قوله عليه السلام هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام ٢

ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا) هو ايضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزانى مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لايكذبون الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب ❊ الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر (والفاسق) اى مرتكب الكبيرة (يصلاها) اى النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا لعل ذلك نارخاصة) يعنى ان الضمير فى يصلاها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لايصلاها الا الكافر ❊ (السادس قوله تعالى فى حق من خفت موازينه الم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق (بالايمان) فلايندرج فيمن خفت موازينه ❊ (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافرا (قلنا لانسلم ان كل فاسق كذلك) اى مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لاتقتضى ذلك (بل هى واردة فى بعض الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم ❊ الثامن انه) اى مرتكب الكبيرة (من اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة) فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر (قلنا هو) اى ماذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لاينعكس كليا كما توهمتموه (و) ايضا (ينتقض) استدلالكم بهذه الآية (بالزانى والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من اصحاب المشأمة) مع عدم تكذيبهما ❊(التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضى حصر المبتدأ فى الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر فى المبتدأ فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر (قلنا الحصر) الذى ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفادا من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اى فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق فى العرف الطارئ على الكافر فلاينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل ❊ (العاشر) قوله تعالى (انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله) اى ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه ❊ (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزى ههنا (لاعموم له) عندنا فلايلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر (او) نقول (المراد به) على تقدير عمومه (الخزى الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراده فى الكافر لاانحصار افراد الخزى مطلقا فيه ❊ (الثانى عشر)قوله تعالى (وامامن اوتى كتابه بشماله) فيقول ياليتنى لم اوت كتابيه (الى قوله انه كان لايؤمن بالله العظيم)والفاسق لايؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لاثالث هناك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس فى ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لايدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز ان لايؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم وليس فى نظم التنزيل ماينافى ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) اى ان سلمنا الانحصار فى القسمين قلنا ان قوله انه كان لايؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلايندرجون فى قوله انه كان لايؤمن ❊ (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره اوعلى نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الالعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم)بماذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله ان يقال ماذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلايلزم تكفير كل ظالم ❊ (الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية) وتمامها كلما

٣ لايساعده كمالايخفى اللهم ان يحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه فى حواشى المطول
قوله فلانه اذا اتى العبد بالفعل الخ) فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا لفعله حقيقة لم يكن الصيغة امرا الا ظاهرا فيجوز ان يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة الحال اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن فيه ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لانسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يؤاخذ احد بترك الامتثال قلت لم لايجوز ان يكون المؤاخذة لترك الامتثال بما امر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتأمل
قوله اجيب بانه قد يأمر به الخ) فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطلب لاحاجة له الى حقيقة الطلب
قوله ولايقال مطاع الارادة الخ) فيه ان هذا امر لفظى ولهذا لايقال مطاع النهى ومطاع الطلب
قوله قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لابالمقضى) اعترض عليه بانه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذ كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلايؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته ايضا مما لاشك فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار هذا الطريق فان قلت لافرق بين هذه الصفة وبين سائرها فى وجوب الرضاء فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضى الخلق والشرور والآلام من آثارها فهى مظنة ان يعترض فيها العباد ويشمئز واعنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء
قوله الرضاء ترك الاعتراض) اعترض عليه بان الرضاء صفة القلب ولهذا يقال رضى ٢

ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه (يقتضى ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا ☼ الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ماسلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) فثبت بذلك ان كل مجرم داخل فى النار كافر ولا شبهة فى ان الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قدمر جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قدمر مثله) وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث *

(السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة ﴿ واحتج من زعم انه ﴾ اى مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين ﴿ الاول ﴾ نقلى وهو (قوله عليه الصلوة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان فاذا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم احلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معاملة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوا فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا فى قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثانى) عقلى وهو (اى من اعتقد من العقلاء (ان فى هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا ☼ احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) اى الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته و يدفنونه فى مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وايضا فيلزم) من كون الفاسق كافرا (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهى كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقدمر الكلام فيه) فى بيان حقيقة الايمان * (الثانى ماقاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قدمر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه بمن قبله) من الامة (بل قد اجمع) قبله (على انه) اى المكلف (اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع) المنعقد على الانحصار فى ذينك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة) فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى

٢ بقلبه واو قيل رضى بلسانه كان تعريضا بعدم الرضاء وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه فالتأييد المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة الرضاء لها فان الرضاء بالآلام غير مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يجاب بان الرضاء ارادة خاصة وهى الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام ولك ان تقول المراد ان الرضاء هو ترك الاعتراض النفسانى وهو الانكار والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض فليتأمل

قوله لانه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الآيات انما يتم اذا قدر مفعول المشية فى الآية الاولى الاجتماع وفى الثانية الاهتداء واما لو قدر فى الاولى الجمع وفى الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهو ان مفعول المشيئة فى الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى قسرهم عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكله لو نفيهما وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة فى افعال الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الافعال ولو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس فى انتفاء مشيتهما مراغمة اصل الاعتزال فتأمل

قوله السابعة انما امرنا لشئ اذا اردناه الآية) فيه سهو اذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو فى سورة النحل انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وفى سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القرآن العظيم

قوله بان المعنى اذا اردنا تكوينه الخ) قيل هذا التقييد راجع الى مشية القسر وقد رده آنفا بانه خلاف الظاهر فلم ارتكبه ههنا اجيب بانه لدلالة خطاب التكوين عليه

قوله الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا) الشر بالذات عندهم عدم شئ من حيث هو مؤثرا ذى فقد ان كمال الشئ واذا اطلق على امر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار ٢

وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل ابى الحسين تحاملوا فكفروا الاصحاب) فى امور سيأتيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم فى امور اخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابو اسحق (كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا) على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التى اختلف فيها اهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا فى جهة ونحوها) ككونه مرئيا اولا (لم يبحث النبى صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل و (ان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا فى تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها فى زمانه عليه السلام ولا فى زمانهم اصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) اى كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل (قلنا) ما ذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئى فى الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجدها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها معلوم فساده بالضرورة (و) اما (العلم والقدرة) فيهما (مما يتوقف عليه ثبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) اى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

﴿ ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة ونتفصل عنها ﴾

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث ☼ الاول كفرت المعتزلة فى امور ☼ الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة) دائما (بهذه الصفات) الكمالية التى هى العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) اى منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم مع اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه) اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثانى) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله فعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه (وجعلوا العبد غير قادر عليه فهو تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجماع) المنعقد من الامة (على التضرع)

٢ يمنعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم عليه برهان كما اشار اليه الشارح فى حواشى التجريد وبهذا يظهر كون العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم فى سبب حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسى فى شرح الاشارات اللهم الا ان يراد بالشر ههنا معنى آخر ثم ان ظاهر تقريرهم فى عالم الموجودات لا فى الجزئيات ولذا اجاب الشيخ فى الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهى شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف لا افضل بمعنى الاكمل فى العلم فلا جرم يكون الغاية لاهل النجاة وكذا الكلام فى التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمى فلما كان هو العام الفاشى يكون الشر اكثر واجيب بان الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشرير بالاضافة اليه لانه ليس مبدأ له والحق ان ما ذكره فى هذا المحل من الاشارات فسادات لا يلائم اصول اهل السنة

قوله ولما كان لقائل ان يقول الخ) فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتأتى الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما انه لا بد من القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله تعالى عنه مستحيلا سواء كانت خيرات او شرورا فلا يتجه ان يقال لم فعل هذا واما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا وصوابا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا للخير فاجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة ٢

والابتهال (الى الله فى ان يرزقهم الايمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ماامكن لوجوبه عليه) واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلافائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لايقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) ايضا (خرق الاجماع) مطلقا (ليس بكفر) بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولايعلم به لم قلتم انه كافر ❁ الثالث قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد) فلا يفيد علما (او المراد بالمخلوق) هو (المختلق اى المفترى) يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلاخلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى انه حادث ❁ (الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة (على ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) وقد ورد فى الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولايكون وقد لايشاء ويكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافرا) كما عرفت ❁ (الخامس قولهم المعدوم شئ) اى ثابت متقرر فى الازل (وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابى هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعنى ان نافى الاحوال يلزمه القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجودا تها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة (قلنا) ماذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به) كما مر عن قريب ❁ (السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء) حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين انه فى الآية (مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله) لارؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب ❁ الثانى) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بامور ❁ الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم تحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر (قلنا) ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس ❁ الثانى) من تلك الامور (نسبة فعل العبد الى الله تعالى) لانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ (اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلايبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى (وجاز) ايضا (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه) بما مر من انه لاقبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر مامر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة ❁ (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة اوالسبعة قلنا قدمر جوابه) فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث الصفات ❁ (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا) اذ هو مركب مما لايجتمع فى الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ماذكرتم (مشترك الالزام) لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت ومايتكلم به حروف واصوات اخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولامفر لكم (الا ان تقولوا مانسمعه) وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلايلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلايلزمنا ايضا

٢ لايقولون بالاصلين اما الثانى فلان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشئ صفة كمال اوصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولانزاع فى الاولين انما النزاع فى المعنى الاخير واما الاول فلما مر فى بحث القدرة من قولهم بالاختيار فيتجه ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان ويحتاج الى الجواب المذكور هذا وانت قد تحققت فى اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لاتحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادى

قوله هو ارادته الازلية) قيل القضاء فى اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح والاتقان تطبيقه على مايقتضيه الحكمة وتعريته عن مكان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك لغة اوعرفا اواصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل

قوله وقدره ايجاده اياها الخ) قيل لم يعتبر الايجاد فى وضعه اللغوى والنقل خلاف الاصل ولادليل عليه كما سلف فى القضاء فليس القدر عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به

قوله واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة الخ) هذا يخالف مافى مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق فى شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال فى المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب على مايجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان فى مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة اذلا وجود لها الا فى الازل ولكن باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الازل مجملة ومرة فيمالايزال مفصلة

٢

❁ (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه ❁ الاول ان تجسيمه جهل به وقدمر جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لايضر ❁ (الثانى انه عابد لغيرالله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا) ليس المجسم عابدا لغيرالله (بل) هو (معتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر مالايجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله) فلايلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغيرالله حقيقة ❁ (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هوالمسيح ابن مريم وماذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غيرالله الها ولزم الشرك وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذى هو غيرالله الها (قلنا) ماذكرتموه (ممنوع والمستند ماتقدم) من انه اعتقد فى الله مالايجوز عليه فلم يجعل غيرالله الها حتى يكون مشركا (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض والخوارج بوجوه ❁ الاول ان القدح فى اكابر الصحابة) الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لاثناء عليهم خاصة) اى لاثناء فى القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا فى الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله (ولاهم داخلون فيه عندهم) فلايكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلايكفر المسلم بانكارها (او) نقول ذلك الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلايلزم تكذيبهم للرسول ❁ (الثانى الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هو) اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لايسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم) فلايلزم كفره ❁ (الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به) اى بالكفر (احدهما قلنا آحاد) وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى اونصرانى فقال له ياكافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها مايوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غيرالله سبحانه وتعالى اوالى حلوله فى بعض اشخاص الناس اوالى انكار نبوة محمد عليه السلام اوالى ذمه واستخفافه اوالى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله (وستزيد لهذا) الذى ذكرناه فى المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلامية وبينا عقائدهم (فى ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

❁ المرصد الرابع فى الامامة ومباحثها ❁

ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هى (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها فى اواخر كتبهم للفائدة المذكورة فى صدر الكتاب (وفيه مقاصد ❁ المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولابد من تعريفها اولا قال قوم) من اصحابنا (الامامة رياسة عامة فى امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذ اعزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة والاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد) الاخير (يخرج من ينصبه الامام فى ناحية) كالقاضى مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذ لايجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الآمر بالمعروف) ايضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا فى ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه فى طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكعبى وابو الحسين من المعتزلة

٢ **قوله** والمعتزلة ينكرون الخ) اما انكارهم القدرة فظاهر لاسنادهم خلق افعال العباد اليهم واما انكارهم القضاء فيها فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم بالذات بل قالوا انه تعالى اراد ان يفعلوها بقدرهم ورغباتهم واما لانهم انكروا الارادة فى فعل السيئة والمباح

قوله نهى تحريم اوتنزيه) يكون المنهى عنه نهى تنزيه مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه ادنى ثواب ولايعاقب فاعله والمنهى عنه نهى تحريم حرام عند محمد رحمه الله واما عندهما فاما حرام اوقريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لايدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كان يحرم الشفاعة لرفع الدرجة اولعدم ادخال النار لكن حرمانا موقتا

قوله مالم ينه عنه شرعا) ينبغى ان يراد بالموصول فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهى

قوله يقال لمعان ثلثة الاول الخ) ذكر المصنف فى شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته الثانى ماامر الشارع بالثناء على فاعله اوبالذم له الثالث مالاحرج فى فعله ومافيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولاقبح لتنزهه عن الغرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافى لاحقيقى اذ المعنى الاول المذكور ههنا غير المعانى الثلثة المذكورة فى ذلك الشرح اما مغايرته للاول فظاهر واما للاخيرين فلانهما يخصان الافعال بخلاف ماذكر ههنا فان قلت الذى حصره فى الثلثة هناك حسن الافعال وقبحها لامطلقهما قلت لاشك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك لافتراقهما فى الفعل الذى لايلائم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة اللذيذة الغير النافعة فلايستقيم الحصر الحقيقى فتأمل

قوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه الخ) لايخفى ان كلامه الذى نقلناه من شرح المختصر يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لاالعام منه ومن غرض الغير والالم يخرج فعل الله تعالى لماذكره فحينئذ مراده من قوله ههنا فان قتل زيدا الخ ان قتل زيد اذا صدر عن ٢

بل عقلا وسمعا) معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لايجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الا ان الامامية اوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية اوجبوه (ليكون معرفا لله) وصفاته على مامر من انه لابد عندهم فى معرفته من معلم (وقالت الخوارج لايجب) نصب الامام (اصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الفوطى واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابى بكر الاصم وتابعيه (بالعكس) اى يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) فى اثبات مذهبنا ان نقول (اما عدم وجوبه على الله) اصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا فقد مر) لما تبين من انه لاوجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل فى مثل ذلك (واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين * الاول انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و (امام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه فى خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (الا ان محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل احد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر فى هذا الامر وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم فى التعيين لا يقدح فى ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك فى كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك اى لم يزل الناس على نصب امام (متبع فى كل عصر فان قيل لابد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم فى موضعه (ولو كان لنقل) ذلك المستند نقلا متواترا (لتوفر الدواعى) اليه (قلنا استغنى عن نقله بالاجماع) فلا توفر للدواعى (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل مالا يمكن نقله من قرائن الاحوال التى لايمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان فى زمن النبى عليه السلام * الثانى) من الوجهين (ان فيه) اى فى نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اى دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد اذا قدروا عليه (اجماعا * بيانه) اى بيان ان فى نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع فى الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لايتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدى الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين) ففى نصب الامام دفع مضرة لايتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعى (فان قيل) على سبيل المعارضة فى المقدمة (وفيه اضرار) ايضا (وانه منفى بقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار فى الاسلام و بيانه) اى بيان ان فيه اضرارا (من ثلاثة اوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لايهتدى اضرار به لامحالة * الثانى) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (فيفضى الى الاختلاف و) (الفتنة) وهو اضرار بالناس * (الثالث انه لايجب عصمته كما سيأتى) تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج فى عزله الى محاربته (قلنا الاضرار اللازم من تركه) اى ترك نصبه (اى بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب * احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا * الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه) اى على ماذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادى الخارجين عن حكم السلطان * الثانى الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه فى كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة) فلا فائدة فى نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائز * (الثالث للامامة شروط

٢ اعدائه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذى هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذى هو الاولياء لكن يلزم على هذا ان لايوصف القتل الصادر عن الاولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل اصحاب هذا التعريف يلتزمونه

قوله فما تعلق به المدح الخ) لايخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا

قوله اكتفى بتعلق المدح والذم) اى اكتفى فى المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فى افعال البارى تعالى فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل تنزيه البارى تعالى عن القبائح لايجابها استحقاق الذم لا لاستحقاق العقاب

قوله فهو عندنا شرعى) ذهب بعض اهل السنة الى الحسن والقبح العقليين فى افعال العباد دون افعال الله تعالى مستدلا عليه بان وجوب تصديق النبى عليه السلام ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا عقلا ورد بان وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لانزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت بنص الشارع

قوله سواسية) قال الاخفش سواسية اى اشتباه فان سواء فعال وسيه يجوز ان يكون فعة اوفلة الا ان فعه اقيس لان اكثر مايلغون موضع اللام واصلها سوية انقلبت الواو ياء لكسرة ماقبلها

قوله بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) لايخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثانى لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه

قوله وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الخ) لايخفى ان المفهوم من كلام المصنف اثبات الاوائل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن او القبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم اثباتهم اياها بل ان المثبتين من بعدهم ٢

قلما توجد فى كل عصر) وعند ذلك (فان اقاموا) اى الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (والا يقيموه) اى وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين المتعين فيكون ممتنعا (والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادى كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لايبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل امرهم فى دنياهم (وليس تشوفهم) اى تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان) اى يكفه (اكثر مما يزع القرآن وقيل) ايضا (السيف والسنان يفعلان مالا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثانى لانسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) و يكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه و) عن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط لامامة فليس تركا للواجب (اذ لاوجوب) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور فى ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعى الحكم يجب اندراجها فى ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لايجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هى لاتستفاد الا من الشرع * (احتج الموجب) لنصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى * والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذى ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصى باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وانتم لاتوجبونه) على الله كما فى هذا الزمان الذى نحن فيه (فالذى توجبونه) وهو الامام المعصوم المختفى (ليس بلطف) اذ لايتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذى هو لطف لاتوجبونه) عليه والا لزم كونه تعالى فى زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال * (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب اميرا ورئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمى حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج فى الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف فى نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة) وان اختلف (واما الفارقون) اى المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) اى نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما فى حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لاحاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب اولا تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو يخالف الظاهر عبارتى الابكار والنهاية ﴿المقصد الثانى فى شروط الامامة﴾ * الجمهور على ان اهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد فى الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية مستقلا بالفتوى فى النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذو رأى) و بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات فى المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام

٢ من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المصنف

قوله انتفاء الصفة المقبحة) اى بعد القابلية للاتصاف بها فخرج فعل العاجز والملجأ

قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ) اعترض عليه بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان ما آلهما ان فعلهما قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازانى فى شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر شخص ما فعلا وهو فعلهما المعصوم مثلا ولاشك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو القاعدة فى المشتقات التى لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير ههنا بقرينة قوله ان يفعله ماليس لفاعله المتمكن منه ان يفعله نعم لو اعتبر نوع ما فعلا يوجب شمول الحد له وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لاشك فى قبحه وهو مناط ماذكره فى التلويح

قوله صادرا بلا سبب) اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه فى المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا نعلمه بعينه

قوله وتسلسل وهو محال) قدمنا انه انما يلزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد باختياره واما اذا صدر عنه لابه فلا واعلم ان بعض الاعتراضات التى اوردناها فى المقصد الاول من هذا المرصد متوجه على ماذكره فى هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه

قوله كان اتفاقيا كما مر) اى صادرا بلا سبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذى وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا منافاة بين المرجحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المتعلق به فى الوقتين معا على الفرض السابق كان نسبته الى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر الاوقات وهو ظاهر

قوله والاظهر ان يقال الخ) اى الاظهر ان يجعل كل من لزوم نفى الشرعيين وتكليف مالايطاق فسادا مستقلا لا ان يجعل اللازم هو ٢

المسلمين في الصف قائلا ❊ انا النبي لا كذب ❊ انا ابن عبد المطلب ❊ ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها لا توجد) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفا بما لا يطاق) اولا يجب لا هذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب ان يكون عدلا) في الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم (وهذه الصفات) التي هي الثمان او الخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه (وههنا صفات) اخرى (في اشتراطها خلاف ❊ الاول ان يكون قرشيا) اشترطه الاشاعرة والجبائيان (ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه (واجمعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) اي المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (قلنا ذلك) الحديث (فيمن امره الامام) اي جعله اميرا (على سرية وغيرها) كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا ❊ (الثانية) من تلك الصفات (ان يكون هاشميا شرطه الشيعة ❊ الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية ❊ الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (انا ندل) عن قريب (على خلافة ابي بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له اجماعا ❊ (الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين ❊ الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم) اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأه فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل (الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون ❊ (الثاني) من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين) في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح ❊ المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر (وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت) ايضا (ببيعة اهل الحل والعقد) عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافا للشيعة) اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص (لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتي احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه ❊ الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول ولا تثبت بقول الغير) الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله (قلنا ذلك) اي اختيار اهل البيعة للامام (دليل انابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها) اي بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة

٢ الاول ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل المقدر

قوله اما نقص او في حكمه) كونه نقصا بالنظر الى لزوم نفي قدرة الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة

قوله هو ارادته وقدرته) فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذي ذكره اعني الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر

قوله والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص) الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متجددا اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلقا في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة الى تعلق آخر حادث

قوله انا ان نختار الوجوب) قيل الوجه ان يختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبته كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب لما مر مرارا من ان رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم الايجاب البحت كما في الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم خلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان اوهمه العبارة

قوله ولا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلا فباطل بالضرورة كيف ويلزم حينئذ وجوب الفعل بالاجنبي الغير الصادر عن الذات وان اراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلائمه التعليل فتأمل

قوله وانما ينهض حجة على غير الجبائي) فان قلت لعلهم يريدون ان المقتضي هو الذات او لازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينهض ما ذكرته على غير الجبائي ايضا قلت ما ذكرته يؤول الى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم

ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية ❊ (الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعني انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان) فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من بويع (يسقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضا فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله) الذي يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك ❊ (الثالث ان القضاء) وكذا الحسبة (امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة (قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء) او الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم انعقادهما بها (فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه) اي دون القضاء ❊ (الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة (اذ ربما تبايع اقوام على ائمة في بلد) واحد (او بلاد) متعددة ويدعي كل منهم ان الامام الذي اختاره اولى من غيره (فيؤدي) ذلك (الى الفتنة ويعود نقضه ضررا) وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما ❊ (الخامس وهو عمدتهم) في اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط لصحة الامامة (ولا يعلمها اهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لا يفتقر الى الاجماع) من جميع اهل الحل والعقد (اذ لم يقم عليه) اي على هذا الافتقار (دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها (اكتفوا) في عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) في عقدها (اجتماع من في المدينة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليه احد وعليه) اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد او اثنين (بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا) فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) في بلد او بلاد (تفحص عن المتقدم فامضي واواصر الآخر فهو من البغاة) فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين في صقع) اي جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (واما في متسعها) اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللامة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها (وان ادى) خلعه (الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين ❊ تذنيب ❊

٢ **قوله** فانه اي الكذب قد يحسن آه) قيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب واجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يجامع القبيح اصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يتأتى على مذهب الجبائي كما سيأتي اليه الاشارة

قوله واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ) فان قيل سلمنا ان الصدق ههنا يفضي الى اهدار دم المعصوم لكن لا نسلم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا وان لم ندرك حسنه بالضرورة قلنا النفرة التي يجدها العقل في هذا المقام اقوى بكثير من النفرة التي نجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اولى بالقبح

قوله وهو باطل فتعين الاول) نقل عنه رحمه الله ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى ان يقال اذا جاء الغد فكذبه حسن والا فتركه وهو باطل فتعين الاول وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في ابطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة اما اجتماع الحسن والقبح في شيء او تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتأمل

قوله لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح) اي لا نسلم انه قبيح مطلقا حتى لا يجامع الحسن في الجملة ولا ينافي هذا المنع قوله فيتعدد وجه الحسن والقبح

قوله فيكون مثلا الكلام الواحد الخ) انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا يندفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق

قوله واما الاستلزامه القبيح الخ) فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندكم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح آخر يكون قبيحا ٢

قال الجارودية من الزيدية الامامة شورى فى اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الائمة فى صقع متضايق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم واذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد فى ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما ☼ لنا وجهان ☼ الاول ان طريقه اما النص او الاجماع) بالبيعة (اما النص فلم يوجد لما سيأتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا) من الامة ☼ (الثانى الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (احد الثلاثة ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة) اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وانتم توجبونها) فى الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته (لا يقال لا نسلم الامكان) اى امكان منازعتهما ابا بكر (لانا نقول على فى غاية الشجاعة) والتصلب فى الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطى رسول الله (والداه والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلى (امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيمى والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولامكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وابو بكر عندهم) اى عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فانى يتصور امتناع المنازعة معه ﴿ وكلام الشيعة ﴾ فى اثبات امامة على (يدور على امور ☼ احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره) وكذا العباس فتعينت امامة على (والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ☼ وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب ما مر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ☼ (وثالثها على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتى) ذلك (تقريرا وجوابا ☼ ورابعها نفى اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه ☼ الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون) لحصر الظلم الكامل فى الكافر (وايضا منع) ابو بكر (فاطمة ارثها الفدك) وهى قرية بخيبر كانت للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فى معرض الامتنان والتعظيم) فوجب ان ينتفى عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون) فاطمة (صادقة فى دعواها الارث) لان الكذب عمدا رجس ينافى العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية فى منع الارث

(قلنا)

٢ قوله على بطلان مذاهب المعتزلة كلها) لكن الظاهر انه لابطال قول من يقول القبح معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته

قوله والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا) كما هو المشهور وان كان الشرط العدمى عند المصنف كاشفا عن شرط وجودى كما يقتضيه كلامه فى بحث العلة والمعلول

قوله فلا وجود له لترتبها الخ) الظاهر من كلام المصنف ان ضميره راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع القبح فلا تحقق للقبح فى المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم الخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبنى على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره

قوله واما الآمدى فانه قال الخ) قيل انما عدل عن هذا التقرير لان ما له الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل اجماعا وبداهة وللقائل ان يقول ما له الى انكار كون كذب المجموع سببا لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى

قوله قلنا هو من صفاته النفسية) هذا الجواب عمن يقول قبح الاشياء لذاتها ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ما سيأتى

قوله فلا يستدعى صفة) حتى يقال انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون كل حرف خبرا فظهر ان الجواب يتجه على تقرير المصنف ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدى

قوله بشرط انضمام الآخر اليه) فان قلت عندما وجد الاول لا انضمام وعندما وجد الآخر لا اول لقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام فى قبح الكل فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على النقص وجد الصفة كذلك

قوله وايضا لا نسلم الخ) وايضا ما فيه حرف النفى لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدمى ٢

قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضى الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) ولا اشتباه عنده فى سنده (وعلم) ايضا (دلالته على ما حمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التى يمكن تطرقها اليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة فى باب الارث (قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه) ثم رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبى عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة منى مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها (و) ايضا (عصمة النبى قد تقدم ما فيها ولا يجب) ايضا (مساواة البعض للجملة) فى جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة منى فيما يرجع الى الحب والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) اى اعطاها فدكا نحلة وعطية (وشهد) عليه (على والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهى امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد ابو بكر شهادتهم) فيكون ظالما (قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين فى ذلك الوقت (واما على وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان او رجل وامرأتان (ولعله) اى ابا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة ﴿ الثانى ﴾ من الوجوه الدالة على نفى اهليته للامامة انه (لم يوله النبى عليه السلام شيئا) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجم كثير (فى حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها) فى موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه عليا وقال لا يبلغ عنى الا رجل منى ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فانى يكون اهلا للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لا نسلم انه لم يوله شيئا بل (امره على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة فى رمضان سنة ثمان (وامره بالصلاة بالناس فى مرضه) الذى توفى فيه (وانما بعث عليا) فى تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب فى اخذ العهود) ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بنى عمه ولم يعزله عما ولاه من امر الحجيج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امته الا خلف ابى بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف فى سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبى عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلى بالناس وربما خرج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل ابو بكر فى الصلاة فيصلى خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة فى سفر وروى البخارى باسناده عن انس ابن مالك ان ابا بكر كان يصلى بهم فى مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف فى الصلاة فكشف النبى عليه السلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبى خارج الى الصلاة فاشار الينا ان اتموا صلاتكم وارخى الستر وتوفى فى يومه وفى رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخارى باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلى بالناس فى مرضه فكان يصلى بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلى بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة ابى بكر اى بتكبيره فهو انما كان فى وقت آخر ﴿ الثالث ﴾ من تلك الوجوه (شرط الامام ان يكون اعلم لا غير عالما

٢ كالامكان الصادق على الواجب والممتنع وايضا لا نسلم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه واما التعقل بالوجه فلا يجدى فان قلت لم ينقض الدليل بانه يقتضى ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل او لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع ولا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته او لصفته فانهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر اولا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا فى شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازانى فى شرح الاصول ان الحسن الشرعى عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له ولينظر فيه

قوله الحسن علة القبح الخ) فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية ولا تعلل حينئذ حتى يقال ان علته حاصلة قبله على انه لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتبارى بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية اعنى القبح بالمعدوم او تقدم الشئ على نفسه

قوله فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم داخلا فى مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل ان يكون مدعاهم وجود القبح فى الخارج بناء على انه نقيض اللاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته وحينئذ لا يتجه لقوله على ان القدماء الخ

قوله ان الناس طرا الخ) النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام

قوله ومن لا يتدين بدين اصلا) جزم من لا يتدين بقبح قبل الانبياء بطريق ان يقول لو وجد نبى قبح قبله

قوله اى لم يمتنع منه الكذب الخ) انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايماء الى ان مبنى بطلان الشرابع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واجبة لتم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى عدم النهى مسلم عند المعتزلة ايضا

قوله لانه قد يكون فى تصديقه للنبى عليه السلام ٢

بجميع الاحكام كامر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة) المازنى (بالنار وكان يقول انا مسلم و قطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لااجدلك فى كتاب الله وسنة رسوله) شيئا (ارجعى حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيدة) اى حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) اى ابابكر (مجتهد اذمامن مسئلة فى الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق فى الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد اورآه فى المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأى الاكثر) من العلماء (ووقوفه فى مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة) فى ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام ❊ الرابع) من الوجوه النافية اصلوحه للامامة (عمر مع انه حميه وناصره وله العهد) اى عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبدالرحمن بن ابى بكر فى الحطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه) اى على ابى بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا فى امرأته لجمالها (و) لذلك (تزوج زوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لااغمد سيفا شهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لاقيدنك به وقال) عمر فى ذمه ايضا (ان بيعة ابى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل فى حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد ابى بكر اليه و لو قدح فى ابى بكر قدح فى امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد) اى عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهادهم) فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده (وما قوله فى بيعة ابى بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدمن عليه احد على انى اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه) الوجوه التى تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم الاجماع على اهليته للامامة ❊ وخامسها) اى خامس الامور التى عليها مدار كلامهم فى اثبات امامة على (ادعاء النص على امامة على اجمالا وتفصيلا ❊ اما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعا ويقينا (وجود نص جلى وان لم يبلغنا بعينه لوجهين ❊ الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) فى حال حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى) اى متساوين لا رئيس لهم (فكيف يجوز ان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لارجوع بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم (وايضا شفقته على الامة معلومة) مكشوفة لاسترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم فى امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لانص فى حق ابى بكر والعباس فتعين ان يكون فى حق على (الجواب انه لما علم) النبى عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعيين (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلى (معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعى الى نقله (وايضا لو وجد نص جلى على امامة على لم يمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلى متواتر فى على وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد فى ترك الامامة وشأنهم فى الصلابة فى الدين ما يشهد به ذاتهم

٢ الخ) الجواب والسؤال مبنيان على ان التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقدمر ما فيه وان اريد بالكذب فى السؤال الكذب العقلى فالجواب مستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية

قوله ودلالة المعجزة عادية) هذا فى التحقيق جواب آخر فتأمل

قوله وما ينتهى اليها) اى من الثواب والعقاب

قوله فى فعل فعل) الظاهر ان فعل الثانى تأكيد للاول و يحتمل حذف المضاف او العاطف اى دون فعل او فعل

قوله واما على سبيل الاجمال) حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه واما اذا لوحظت بهذا العنوان اعنى بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لاشك فى اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل اوقبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف فى حكمه ويدرك جهة واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن فى الجنة وكل كافر فى النار مع التوقف فى المعين منهما و بهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة فتأمل

قوله من بحر لا ينزف) اى لا ينقص من نزف السرداب اى ذهب ماؤها

قوله لغرض آخر) هذا على ن افعال الله تعالى معللة بالاغراض

قوله اى هناك خطر او اباحة لكنا لا نعلمه) فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازانى فى التلويح من ان تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله ام لا باطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه

قوله على ان الله تعالى لا يفعل القبيح) فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى واما ٢

الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب فى نصرة الدين ثم لا يحتج) على (عليهم بذلك) النص الجلى (بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع فى امر الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زاعم انه) اى عليا (فعل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتا منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه ❊ واما تفصيلا فالكتاب والسنة ❊ اما الكتاب فمن وجهين ❊ الاول) قوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله والآية عامة فى الامور كلها لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال اولى الا فى كذا (ومنها) اى ومن الامور التى تعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون ابى بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم) اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه الا كانت باقية على اطلاقها ❊ (الثانى) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكوة وهم راكعون والولى اما المتصرف) اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبى والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقليلا للاشتراك) فى لفظ الولى و ايضا لم يعهد له فى اللغة معنى ثالث (والناصر غير مراد) فى هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة فى حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما فى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فى الآية (فهو المتصرف والمتصرف فى الامة هو الامام و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على) فانه كان فى الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (والاجماع على ان غيره) كابى بكر مثلا (غير مراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصا فى امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل) نظام الآية (على امامته) و كونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة فى بطلانه (ولان ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا فى حقه لا ينافى شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة (ولان ذلك) اى حمل الولى فى الآية على الاولى والاحق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام ❊ (واما السنة فمن وجوه ❊ الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها (وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى) ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه) اى لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى الكذب والنبى عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرنا (ولانها) اى المعانى المذكورة (تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة فى هذا القدر المشترك (دفعا للاشتراك) اللفظى (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) فى العلم بصحته لكونه متواترا (مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث) كالبخارى ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستانى وابى حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث (ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبى فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لا تنافى صحة الحديث الا ان يروى

٢ اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر

قوله اوجبوا عليه تعالى) فسروا الوجوب العقلى بما يستحق تاركه الذم عند العقل و بما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف فى ملكه وعلى الثانى بان له تعالى فى كل ترك مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار فتأمل

قوله وانه مشقة بلا حظ) لك ان تقول انه مشقة لكن لم لا يجوز ان يحصل به عوض دنيوى كما قال ابو هاشم واتباعه فى الالم

قوله تحى بالقلع) اى يقبل يقال انحى عليه بالسوط اى اقبل به عليه والمعنى انها تقلعه باقبال وتوجه تام فهو ابلغ من القلع

قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم فى الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف فى حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافى كونها دار ثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب

قوله يارب لو عمرتنى الخ) لو هذه للتمنى وهى عند بعض النحاة قسم برأسها لا يحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هى لو الشرطية التى اشربت معنى التمنى وقيل هى لو المصدرية انيبت عن فعل التمنى والمراد بالدخول فى قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل او قال الجبائى التعمير كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار ما يتمكن به العبد من الطاعة اسلم عن الالزام

قوله فان كان الايلام من الله تعالى الخ) يدخل فى هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والصبى بقرينة قسيمه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تعالى يأخذ للجماء من القرناء اللهم الا ان يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانصاف فلعلها يكون باعطاء العوض من عنده تعالى ٢

هكذا اخذ بيد علي او استحضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواته) اي اكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد) من ائمة العربية وقوله تعالى ومأويكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له (و) لا استعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى (لجواز) ان يقال (هو اولى من كذا دون مولى من كذا و) ان يقال (اولى الرجلين او الرجال دون مولى) الرجلين او الرجال (وان سلم) ان المولى بمعنى الاولى (فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز ان يراد لاولى (في امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه (ونقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امر ما (ولصحة الاستفسار) اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى افي نصرته او محبته او التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (انت مني بمنزلة هارون من موسى) الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء (لا ان ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء) قال الآمدي ﷺ الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل باقصى ما يمكن ﴿ الجواب منع صحة الحديث ﴾ كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (او) نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) اي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا له) كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهي الاستقلال بالنبوة منفردا) يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة (كيف والظاهر متروك) اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل هارون كونه اخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفي النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا

٢ **قوله** وان لم يكن له حسنات الخ) كانهم لا يجوزون ان يؤخذ من سيئات المجني عليه ويحمل على الجاني على ماورد في الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يؤاخذ احد بذنب غيره لكننا نقول هذا وزر ايلامه المظلوم

قوله فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه)لما سيجيء من انهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون زائدا

قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال) احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالي عن التعظيم عن الثواب ومن ههنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له كذا في التجريد وشرحه

قوله ويتسلسل) فيه انه لم لا يجوز ان يعوض عن الم الانقطاع في الآخرة اللهم الا ان يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى الفريق الاول جواز كون كله في الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم

قوله ورد بجوازا الخ) وايضا عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح به في التجريد

قوله وهو اصل الاختلاف الاول) فالاولى تقديمه عليه

قوله في كل وقت من اوقات الآخرة الخ) المتمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن المستحق واوفى اول اوقات الآخرة قبيح عندهم فتأمل

قوله كيلا يتألم بانقطاع التخفيف) فان قلت يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا يتألم قلت دوام العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع بقي فيه بحث وهو انه لا محذور في التألم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استحالته في الدار الآخرة لان مآله دوام العوض ولا محذور له فيها والظاهر من السياق ان منعهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض اعني التخفيف وعقاب الفسق فتدبر ٢

(فيلزم نفي مسببه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي (وكذا قوله انت اخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه ﷺ الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة (واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها ﷺ الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمدا عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا) كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا عليا لانه لم يتفق له) في ايام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا) الآية (فهو) اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد (احد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكور بنو حنيفة اصحاب مسيلمة (الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطلة لما كان) ابو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحا) وبيانا في مسئلة الافضلية ﷺ (الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا ﷺ (الخامس لو كانت الامامة حقا لعلي ولم تعنه الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن ﷺ (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا ليس اقل من خبر الطير) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذي مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا ﷺ (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة ﷺ (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر في الصلاة حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا ﷺ تذنيب ﷺ امامة الائمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الى آخره (وطريقه) المعول عليه (في حق عمر نص ابي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان تكن

٢ **قوله** مخالفا للحكمة) لان الابتداء بالعوض جائز فتوسط الالم عبث والآخرون قالوا اذا وسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون اتم واعلم ان المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع الايلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب ان يوجه بجواز الايلام بمجرد التعويض اومع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الابهري

قوله تزجره عن القبيح)فان قلت الزجر عنده ما كان الالم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتب الالم على السيئة ترتبا ظاهريا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا نسلم انه يجب في الزجر وجوب كون الالم في مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجله لم يحصل الانزجار اللهم الا ان يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور بالعوض

قوله وذهب عباد الضيمري)في اكثر النسخ تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الضميري منسوب الى ضمير تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب

قوله فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب) يعني انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الايلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم الا ان يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر

قوله ولا يقبح منه شيء) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل

قوله لا معقب لحكمه) اي لا راد له وحقيقته الذي يعقب الشيء بالابطال

قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل الخ)اعترض عليه الاستاذ المحقق بان عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع الفعل بعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادته لذلك واختياره اياه دخل ولزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل ٢

الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلون (وفى حق عثمان وعلى البيعة) فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وقال لوكان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لايصلح للامامة غيرهم وقال فى حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح فى نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره فى التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على رضى الله عنه ✻ المقصد الخامس ✻ فى افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخرى المعتزلة على ✻ لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى قال اكثر المفسرين و) قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت فى ابى بكر فهو) اتقى ومن هو اتقى فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر افضل ممن عداه من الامة (وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (على اذ عنده نعمة التربية) فان النبى ربى عليا (وهى نعمة تجزى) واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لاغير ✻ (الثانى قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر عمم الامر) بالاقتداء (فيدخل فى الخطاب على وهو يشعر بالافضلية اذ لايؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء سيما عندهم) اذ لايجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتى ✻ (الثالث قوله عليه السلام لابى الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر ✻ الرابع قوله عليه السلام لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ✻ الخامس قوله عليه السلام ما ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره ✻ السادس تقديمه فى الصلاة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله الا ابابكر) وفى معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا ابابكر وذلك ان بلالا اذن بالصلاة فى ايام مرضه فقال النبى عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابى بكر يصلى بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر فى جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات ✻ (السابع قوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر ✻ الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابابكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى ✻ التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده ابو بكر (وان مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف ✻ العاشر قول على رضى الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصى) اى اما توصى وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ✻ لهم) اى للشيعة ومن وافقهم (فيه) اى فى بيان افضلية على ✻ مسلكان الاول ما يدل عليه) اى على كونه افضل (اجمالا وهو وجوه ✻ الاول آية المباهلة) وهى قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله) تعالى (وانفسنا لم يرد به نفس النبى) لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به على دلت عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) فى الفضل والكمال (فترك العمل به فى فضيلة النبوة وبقى حجة فى الباقى) فيساوى النبى فى كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة (وقد يمنع ان المراد بانفسنا (على) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) يدل عليه صيغة الجمع ✻ الثانى خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (اللهم

مرورة والقدرة معه ولاقائل به لان مرادهم بالقدرة فى هذا المقام سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التى مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لايتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لايتعلق به فى زمان من الازمان اى ولو فى الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل ممتنع فى جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اخباره كذبا فتأمل

قوله والقائل ان يقول ما ذكره الخ) يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما قالوا فى ايمان ابى لهب انه مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبى عليه السلام ومن جملتها انه لايؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين واما اذا حمل على ان المراد بما قالوا انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لايطاق فصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده

قوله ليست معللة بالاغراض) فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع فى انها مسماة بالغرض ام لا نزاع فى التسمية فهو بحث لغوى لا كلامى قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع فى ان تلك المصالح هل هى باعثة للبارى تعالى وسبب الاقدام على فعله ام لا ولاشك انه بحث كلامى لا لغوى

قوله جهابذة الحكماء) جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر

قوله مستكملا بتحصيل ذلك الغرض) قيل لقائل ان يقول ان اردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلانسلم استحالته لجواز ان يكون كاملا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتمادا على ما مر فى جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلى ليس بنقص كامر فى

ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى هذا الطير فاتى على) واكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو افضل واكثر ثوابا (واجيب بانه لايفيد كونه احب اليه فى كل شئ لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض) الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه فى كل شئ او فى بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا فى شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا ✻ (الثالث قوله عليه السلام فى ذى الثدية يقتله خير الخلق) وفى رواية خير هذه الامة (وقد قتله على واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وايضا فمخصوص بالنبى) اى هو خارج من الخلق المذكور فى الحديث والا كان على خيرا منه (ويضعف حينئذ عمومه للباقى) وقيل الصواب فى الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان فى زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة ✻ (الرابع قوله عليه السلام اخى ووزيرى وخير من اتركه بعدى يقضى دينى وينجز وعدى على بن ابى طالب واجيب بانه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقى الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثان لاتركه او حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل ✻ الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين انى زوجتك من خير امتى واجيب بانه لايلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة ✻ (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدى على واجيب بما مر) من انه لايلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك فى قضاء الدين وانجاز الوعد ✻ (السابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبى اذ اقبل على فقال هذا سيد العرب فقلت بابى انت وامى يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا الحديث (اجيب بان السيادة) هى (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا فى كل شئ بل فى بعض الاشياء ✻ (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لاعموم فيه فلعله اختاره للجهاد او بعلية فاطمة ✻ التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وافضليته (قيل لادلالة) لاتخاذه اخا على افضليته (اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة ✻ العاشر قوله عليه السلام بعد ما بعث ابابكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله كرارا غير فرار واعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث ابابكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبى عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين على فقيل انه ارمد العين فتفل فى عينيه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد فى غيره) ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه (فقيل نفى) هذا (المجموع لايجب ان يكون بنفى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفى كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل فى كونه كرارا غير فرار ✻ (الحادى عشر قوله تعالى فى حق النبى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبى يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلى فدل على كونه افضل من غيره (فقيل) دليلكم على ان المراد به على (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد ابو بكر وعمر ✻ الثانى عشر قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى ابن ابى طالب فقد ساواه) النبى عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (واجيب بانه تشبيه) لعلى بكل واحد من هؤلاء الانبياء فى فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) فى كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على افضل من الانبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (فى فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين

٢ بحث الرؤية والغرض كمال فعلى ككونه محمودا او مشكورا مثلا

قوله لما مر من العلم الضرورى بذلك) رد بمنع الضرورة بل يكفى مجرد كونه اصلح للغير

قوله كيف ندعى وجوب تعليل افعاله تعالى الخ) لايخفى ان قول الفقهاء لكن افعاله تعالى تابعة الخ ان كان عاما بجميع افعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود اهل الجنة والنار ردا عليهم ايضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء فى المتن تعين صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفى الوجوب

قوله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم) يمكن ان يقال ترتب الخلود على الكفر نافع فى ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وايضا المؤمنون ينتفعون بخلود اعدائهم فى النار بحصول تشفى الصدور لهم

قوله له مدخل فى وجوده الخ) اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه فى بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثا

قوله كما بيناه فيما سلف) فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لايجوز ان لايكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر

قوله وايضا اذا علت افعاله تعالى بالاغراض) لايخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم اعنى سلب ان جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذى هو الايجاب الكلى ولا يفيد اثبات مذهبنا الذى هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر فى اثبات المذهب الا وجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله فى اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان

قوله والا تسلسلت الاغراض الى ما لانهاية له) فيه انه لم لايجوز ان يفعل شيئا فى اليوم لفعل آخر فى الغد ويفعله فى الغد لفعل ثالث بعد الغد لا الى آخر ومثله غير مستحيل كما فى نعيم الجنان ٢

والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء افضل من الاولياء * المسلك الثانى ما يدل عليه) اى على كونه افضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجتمع فى على منها ما تفرق فى الصحابة وهى امور * الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان فى غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان فى صغره فى حجره وفى كبره ختناله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذى ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضى بلوغه فى العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته فى كبره وكان يصل اليه فى اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم على والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرؤكم ابى) فانهما يدلان على التفضيل فى علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية) اى حافظة (واكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضى الاختصاص بما مدح به (ولانه) اى عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر) ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر (و) نهاه ايضا (عن رجم الحاملة) التى اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما فى بطنها (فقال عمر) فى كل واحدة من القضيتين (لولا على لهلك عمر ولقول على لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما فى هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابى هاشم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من آية نزلت فى بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اى شئ نزلت) ويؤيده ان اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر فى خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله فى كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه اعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه فى الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة فى علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهى اليه (وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان فى الفقه والفصاحة فى الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذى) تكلم فيه اولا و (امر بالاسود الدئلى بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان اعلم بها من غيره * (الثانى) من تلك الامور (الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن فى الماكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه واهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق فى الصلاة بخاتمه ونزل) فى شانه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) ايضا فى ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا * الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه فى خيبر وغيره * الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان * (السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية * السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفى وعباس وان كان عم النبى عليه السلام لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) كما ورد فى الحديث (ثم اولادا واولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد) مع علو طبقته (سقاء فى دار جعفر الصادق رضى الله عنه و) كان (معروف الكرخى بواب دار على بن موسى الرضا) هذا مما اشتهر فى صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد على بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا

٢ والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشئ وجود ما هو لاجله وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادثا مقارنا للمعلل اليه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون امرا متجددا متأمل

قوله بل يكفيه التغاير الاعتبارى) هذا بناء على ما ذكره فى حواشى المطالع من انه لا يلزم من كون الشئ غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجى ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشئ معلولا له بحسب الخارج ومترتبا عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات

قوله لكنها ليست اسبابا باعثة الخ) لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاول ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وافعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد الاول لاستغنائه الذاتى

قوله بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا والاعمال تاثير فى الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظائره وانت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتب حقا لازما بحيث يذم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل فى الكتاب عليه

قوله ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين الى ما وعده الله تعالى من الثواب بفضله وجوده الا يرى ان الامير اذا امر الذبال بان يذبل نقرة واقعة فى الطريق ففعله ثم اعطاه كثيرا من المال واجله غاية الاجلال فنزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اباه وامر خدمه بتقبيل انامله يذم عند العقلاء ايضا

قوله كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلوة افضل منها لاشتمالها عليها وعلى غيرها وسنذكر تمام الكلام فيه فى الثواب فى توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قيل التلفظ بكلمة الشهادة اشق على النفس الكافرة من الصلوة وامثالها لان فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبداون انفسهم دون كلمة الشهادة نعم تلفظه بعد الاسلام اسهل لكن لبقاء الشئ حكم ابتدئه وانت خبير بان فى الصلوة ايضا بل فى كل ٢

بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة فى على وجب ان يكون افضل من غيره * والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها) اى مرجع الافضلية التى نحن بصددها (الى كثرة الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (وما يعود الى نصرة الاسلام وما اثرهم فى تقوية الدين) ومن المعلوم فى كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما فى منازعة الكفار واعلاء دين الله فى حياة النبى عليه السلام وبعد وفاته (واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها فى الجزم واليقين) اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية فى الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسئلة (مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن) الذى هو كاف فى الاحكام العملية بل هى مسئلة علمية يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف) لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وحسن ظننا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم فى ذلك) القول (وتفويض ما هو الحق فيه الى الله) قال الآمدى وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها فى الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا * المقصد السادس * فى امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية (لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعى حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما فى المثال المذكور مستقبح واما فى غيره كما فيما نحن بصدده فلا (اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر فى ولاية كل امر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول فى علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (اعرف وبشرائطها اقوم) وعلى تحمل اعبائها اقدر (وفصل قوم) فى هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول (والا وجب * المقصد السابع * انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله) سبحانه وتعالى (عظمهم واثنى عليهم فى غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد احبهم واثنى عليهم فى احاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك

عمل شرعى تمثل به الكافر من حيث انه متلق من النبى عليه السلام ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام فى تلفظ الكافر

قوله معارض بما فيه من تعريض الكافر) قد يجاب عنه بان التعريض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الابدية هى الحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارهما

قوله فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف) قال فى شرح المقاصد الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعال الله تعالى عن غرض فمحل بحث

قوله وايضا التسمية فعل الواضع) لانها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه فيكون فعل المتكلم

قوله ولم يلتفت اليه المصنف) لانه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له

قوله ولا شك انها) اى تلك النسبة غيره فيه بحث ظاهر لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحى وقد سبق انه من اقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند اهل السنة فليست هى ولا ما يشتمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحى

قوله فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة) الظاهر ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات ما له العلم لا ذات الواجب تعالى اللهم الا ان يراد الذات المطلقة او يقال فيه غاية

قوله فذهب ابن فورك الخ) توضيح المقام ان ابن فورك ومن وافقه اطلقوا الاسم على المدلول المطابق للفظ فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظاهر وان ارادوا به ما يطابق ٢

من الاحاديث المشهورة فى الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم فى الدين و بذلهم اموالهم وانفسهم فى نصرة لله ورسوله لم يخالجه شك فى عظم شانهم و براءتهم عما يذنب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) اى تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك مجانبا الايمان ونحن لانلوث كتابنا بامثال ذلك وهى مذكورة فى المطولات مع التفصى عنها) فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة (انكروا وقوعها ولاشك انه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان ارادوا انه اشتغال بما لايعنى فلابأس به اذقال الشافعى) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لانعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وانت خبير بان الشق الثانى من الترديد ينافى الاعتراف بوقوعها (واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهدا لجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لابعينه فلا يعلم عدالة شئ منهما والذى عليه الجمهور) من الامة هو (ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا على لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا) الا ان بعضهم كالقاضى ابى بكر ذهب الى ان هذه الخطئة لاتبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا

﴿ خاتمة ﴾ للمرصد الرابع (فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا و بالمندوب مندوبا والنهى عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لافرض عين فاذا اقام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الآمدى ذهب بعض الروافض الى انه لايجب بل لايجوز الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الابنصب الامام واستنابته كما فى اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائى وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائى يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابوهاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهى ولايندفع عنه الا بذلك وجب والافلا والذى يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه فى الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلايستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه (ولوجوبه) بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ماينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهى والمنهى (شرطان احدهما ان يظن انه لايصير موجبا لثوران فتنة والالم يجب وكذا) لايجب (اذا ظن انه لايفضى الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولاتجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولاشك ان التجسس سعى فى اظهارها ﴿ واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام

(من)

عليه الاسم اعنى الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الخ فرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر فى الحمل والبعض الذين خالفوه ارادوا بالمسمى المعنى الثانى واخذوا المدلول اعم من المطابقى واعتبروا فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعموا ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على مامر فى الامور العامة من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التى لاعينه ولا غيره هى التى يمتنع انفكاكها عن موصوفها واما الشيخ الاشعرى فقد اراد بالاسم مدلوله المطابقى وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقى للاسم العلمى عين الذات التى هى المسمى وفى نحو الخالق والرازق غيره وفى العالم والقادر لاعينه ولاغيره فلا حاجة الى ماذكره شارح المقاصد لتوجيه كلامه وهوالذى وجهنا به كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ ايضا به

قوله كالوجود) بنى على ان الوجود عين الذات

قوله هو التسمية) وانه غير المسمى لايخفى ان جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا

قوله بالمعنى المذكور) اى القول الدال

قوله اى مسماه) لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لاباسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقايص كذلك يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الادب وقيل الاسم فى الآيتين مقحم وكذا فى قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما

قوله فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه) لكن لاباعتبار خصوصه لان الوضع للكلى لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم كما حقق فى المعانى والمغايرة بالكلية والجزئية لاتضر العينية فى هذا البحث مالم يتضمن معنى زائدا كالخلق والعلم

قوله اذ يجوزان يعقل الخ) وانما لم يجب بجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية لانه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولايفيد امكان تفهيمه المعتبر ايضا فى وضع الاسم

قوله اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) ٢

من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله (و) ايضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لايتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين ﴿ تذييل ﴾ للكتاب (فى ذكر الفرق التى اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الاواحدة وهى ما انا عليه واصحابى وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به) قال الآمدى كان المسلمون عند وفاة النبى عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا فى امور اجتهادية لاتوجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبى فى مرض موته ائتونى بقرطاس اكتب لكم كتابا لاتضلوا بعدى حتى قال عمر ان النبى قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط فى ذلك حتى قال النبى قوموا عنى لاينبغى عندى التنازع وكاختلافهم بعد ذلك فى التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله فى مرضه وكاختلافهم بعد ذلك فى موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفى وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حى لايموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كانى ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك فى موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ماروى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم فى الامامة وثبوت الارث عن النبى كما مر وفى قتال مانعى الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعونى عقالا مما ادوه الى النبى لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك فى تنصيص ابى بكر على عمر بالخلافة ثم فى امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم فى قتله وفى خلافة على ومعاوية وماجرى فى وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا فى بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم فى الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى وخالفوا فى القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول ﴿ اعلم ﴾ ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية ● الفرق الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصرى) وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر فى زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لاتضر مع الايمان معصية كما لاتنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد فى ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (واخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لايستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلاتوبة خلد فى النار اذليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمى هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية) منا وذلك لان

٢ فان قلت من الاوصاف مايمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرهما قلت اجاب فى شرح المقاصد بانه لايكفى فى الاذن مجرد وقوعها فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لايخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب

قوله وقال القاضى ابو بكر الخ) حجته قياس لوازم الاسماء على مرادفاتها واعترض عليه امام الحرمين بان القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية عمل اللسان

قوله ولالفظ الطبيب) اعترض عليه بانه قد ورد فى حديث المصابيح انه عليه السلام قال لمن قال انى طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه

قوله وذهب الشيخ ومتابعوه الخ) ههنا فائدة ينبغى ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد فى الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف فى اسماء الله تعالى ينبغى ان لايجوز اطلاقه عليه تعالى مع ان هذا الاطلاق شايع اللهم الا ان يقال هذا فى التحقيق صفة جرت على غير من هى له اذ المعنى واجب وجوده كما فى حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل

قوله مائة الاواحدا) تأكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدته دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين اوسبعين وفى بعض الروايات الا واحدة فتأنيث واحدة على تأويل الاسم بالكلمة

قوله اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ) فان قلت اذا كانت اسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فامعنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخارى ومسلم قلت قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة فى موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان اسماء الله تعالى يجوز ان يتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها فى الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما منها باعيانها تجمع انواعا من المعانى المنبئة عن الجلال لايجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل فى التسعة والتسعين فكيف يختص بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهى مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولى ٢

مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافى ايضا
اذا بالغ فى نفيه لانه ملتبس به (و) لايمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه (يرده قوله عليه السلام
القدرية مجوس هذه الامة) فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين
لا فى قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم فى تلك الصفة المشهورة حيث
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه
السلام) فى حق القدرية (هم خصماء الله فى القدر) ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه
تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على مالا يريده الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحاب
العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة) يعنى انهم قالوا يجب
على الله ماهو الاصلح لعباده و يجب ايضا ثواب المطيع فهو لايخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا
عدلا وقالوا ايضا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة
وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اى المعتزلة (جميعا بان القدم اخص وصف الله) لايشاركه فيه ذات
ولا صفة (وبنفى الصفات) الزائدة على الذات (وبان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف
والاصوات (وبانه غير مرئى فى الآخرة) بالابصار (و) بان (الحسن والقبح عقليان و يجب عليه تعالى
رعاية الحكمة) والمصلحة (فى افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد
اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية) اصحاب
ابى حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنفى الصفات) قال الشهرستانى شرعت اصحابه فى هذه المسئلة
بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا
بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائى او حالان كما قاله ابو هاشم (و) قالوا
(بالقدر) اى اسناد افعال العباد الى قدرهم (وامتناع اضافة الشر الى الله و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين)
على ما مر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون
عثمان لامؤمنا ولا كافرا وان يخلد فى النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد
وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) اى الزوج والزوجة
فان احدهما فاسق لابعينه * (العمرية مثلهم) اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الا انهم فسقوا
الفريقين) فى قصتى عثمان وعلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا
بالزهد تابع واصل بن عطاء فى القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق * الهذيلية اصحاب
ابى الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد
الطويل عن واصل (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة
والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا
مكلفين ولا تكليف فى الآخرة (وان اهل الخلدين) تنقطع حركاتهم و (يصيرون الى خمود) دائم
وسكون ويجتمع فى ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل
هذا القول لانه التزم فى مسئلة حدوث العالم انه لافرق بين حوادث لااول لها و بين حوادث
لاآخر لها فقال لااقول ايضا بحركات لاتنتهى الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان مالزمه
فى الحركة لايلزمه فى السكون (ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمى الآخرة) وقيل انه قدرى
الاولى جهمى الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته) حى بحياة هى ذاته
واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لاتعدد
فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لا فى محل)
واول من احدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لا فى محل وهو كن) و بعضه
فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل
(و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشئ وخلقه الشئ مغاير لذلك

٢ او نبى وهى سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت
يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء
المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة
عند الجماهير لابالاضافة الى الاسماء التى يختص
بمعرفتها الانبياء والاولياء ويحتمل الدخول لكنه
مبهم لايعرفه بعينه الاولى ومنشأ الكرامات
هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالى
فى شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف
بالاسم الاعظم وبأى اسم كان من اسماء
التصرف موقوف على تحصيل المناسبة
مع مسماه والتخلق باخلاقه وبمجرد ذكر
الاسم الاعظم لايحصل المناسبة كما ان ذكر اسم
السلطان لاينفع مالم يحصل معه المناسبة الخاصة
اللهم انفعنا

قوله واما فى الحديث الخ) اختلف فى انه هل
يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقيل
يجوز لانه من باب العمل وقيل لايجوز لانه من باب
الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على
وجه الاخبار يكفى فى الاذن مالم يكن فى السوق
امر آخر يمنعه والا يلزم ان لايكون كثير من الاسماء
ما دونه فلا عبرة بما فى شرح المشارق من انه لايلزم
من قول عائشة رضى الله عنها ان الله رفيق يحب
الرفق صحة ان يقال يارفيق لانه ذكر على وجه
الاخبار

قوله فكالحنان) هو بالتشديد من الحنان
بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى وحنانا
من لدنا

قوله وهو احد قولى الخليل وسيبويه) وحكى
ابن جنى ان سيبويه روئى فى منامه فقيل مافعل الله
تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل
له ثم نلت ذلك فقال لقولى ان اسم الله اعرف
المعارف

قوله واصله الاله) يحتمل ان يكون حرف
التعريف فيه من المحكى وهو الظاهر من كلام الشارح
ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل
الها منكرا وقد ذهب الى كل فرقة

قوله من الوله) فاله على كلا الوجهين فعال
بمعنى مفعول لكن على الثانى اصله ولاه ابدلت
الواو همزة كما قالوا فى وساد اساد

قوله للاشتهار) قيل لابعد فى ان يشعر
بالبعض باعتبار ملاحظة الاصل كما فى الكنى
والالقاب

الشئ بل الخلق عندهم قول لا فى محل اعنى كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لاتقوم
الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة) او اكثر وقالوا لاتخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم
معصومون لايكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصى فالحجة قولهم لا التواتر الذى هو كاشف عنه
وتوفى العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام * النظامية اصحاب ابراهيم
ابن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة
(قالوا لايقدر الله ان يفعل بعباده فى الدنيا مالا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (ان يزيد) فى الآخرة
(او ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح
لايكون الا بسلب قدرته عليها فهم فى ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا
لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه آمر به و) قالوا (الانسان هو الروح
والبدن آلتها) وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم
لطيف سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد والدهن فى اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالالوان
والطعوم والروائح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام
واخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل)
المركب (والايمان مثل الكفر) فى تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا
بان حقيقتهما حصول الصورة فى القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجى هو مطابقة تلك الصورة
لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) اى المخلوقات (دفعة) واحدة على ماهى
عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده
الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات فى بعض (والتقدم والتأخر فى الكون والظهور) وهذه المقالة
مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن
ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام
بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذى لايحصى عدده
(يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شئ منهما (بحجة و) قالوا (بالطفرة ومالوا الى الرفض
ووجوب النص على الامام وثبوته) اى ثبوت النص من النبى على على رضى الله عنه (لكن كتمه عمر
وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا
(اوظلمه) على غيره بالغصب والتعدى (لايفسق * الاسوارية اصحاب الاسوارى) وافقوا النظامية
فيما ذهبوا اليه و (زادوا) عليهم (ان الله تعالى لايقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر
عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم
او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لايمنع مقدورية الآخر للعبد * (الاسكافية اصحاب ابى
جعفر الاسكاف قالوا الله لايقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه
* الجعفرية اصحاب الجعفرين) جعفر (بن مبشر و ابن حرب) وافقوا الاسكافية و (زادوا) عليهم متابعة
لابن المبشر (ان فى فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب
خطأ) لان المعتبر فى الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان * البشرية هو بشر بن
المعتمر) كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان
والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (نقم) اى يجوز ان تحصل (متولدة)
فى الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية)
والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه
لايستحسن ان يقال فى حقه ذلك بل يجب ان يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا
للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا * (المزدارية هو ابو موسى
عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) اخذ العلم عنه

٢ **قوله** الرحمن الرحيم) الرحمن ابلغ من الرحيم
لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغية
باعتبار الكمية كما قيل يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة
لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة
تخص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار
الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الاخروية
لانها كلها جسام واما النعم الدنيوية
فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان الفعيل
يكون للصفات الجبلية وهو مردود بالسقيم
والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم
يستعمل فى غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم
وقول بنى حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة
تعنت وتمرد

قوله لايرام) اى لاينال من رام يريم بمعنى
برح

قوله وقيل عليه ثواب العاملين) كأنهم جعلوا
العزيز بمعنى المعز كالخبير بمعنى المخبر

قوله وقيل هو المتصف بصفات الجلال
والاكرام) قيل ينبغى ان يحمل صفة الجلال والجمال
على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا للمعنى
المذكور والا فان اريد بهما الصفة السلبية والثبوتية
كما قيل فى تفسيرها لم يكن لقول الشارح وقيل الخ
فائدة فتأمل

قوله قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل)
قيل التفاوت باعتبار المعنى اللغوى فان الجليل هو
المتصف بالجلال وذو الجلال هو صاحب الجلال
فالتفاوت والقرب غير مخفى

قوله يتوقف عليها السمع) اى توقفا قريبا
فيخرج مباحث الالهيات

قوله او تتوقف هى على السمع) اى بالاتفاق
فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية
عند البعض

قوله فهو عند اهل الحق من قال الله تعالى الخ)
قال الابهرى النبوة عبارة عن هذا القول مع
كونه متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به
غير قديم لايلزم قدم النبوة وان كان قول الله
تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول
بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وانت خبير
بان تفسير النبى بما ذكر ينبغى ان يبنى على حدوث
الالفاظ اذ قدمها مع حدوث التعلق او قدمه
ايضا مع حدوث المتعلق غير معقول فان قلت
ذلك التفسير يفضى الى توقف النبوة على ثبوت
الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر ٢

وزهد حتى سمى راهب المعتزلة (قال الله قادر على ان يكذب و يظلم) ولو فعل لكان الهاً كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (و يجوزان يقع فعل من فاعلين تولدا) لامباشرة قال (والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما) و بلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ فى حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال (ومن لابس السلطان كافر لايوارث) اى لايرث ولايورث منه (و كذا من قال بخلق الاعمال و بالرؤية) كافر ايضا ❊ الهشامية هو هشام بن عمر والفوطى) الذى كان مبالغا فى القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لايطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده فى القرآن (لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل فى اسمائه بمعنى الحفيظ كما فى قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل (ولايقال الف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما لفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم (و) قالوا (الاعراض لاتدل على الله ولا) على (رسوله) اى هى لاتدل على كونه تعالى خالقا لها ولاتصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام و يلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لايكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لادلالة فى القرآن على حلال وحرام والامامة لاتنعقد مع الاختلاف) بل لابد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن فى امامة ابى بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لافائدة فى وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) فى آخرها وقد (افتتحها اولا بشروطها (فاول صلاته معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجماع ❊ (الصالحية اصحاب الصالحى) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت) و يلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لايكون البارى تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الاعراض) كلها ❊ الحابطية هو احمد بن حابط) نسب اتباعه الى ابيه وهو (من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته و بقوله يضع الجبار قدمه فى النار وانما سمى المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها قال الآمدى وهؤلاء كفار مشركون ❊ ❊ الحدبية هو فضل الحدبى) ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم (زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى ابدع الحيوانات عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم فى دار النعيم التى ابتدأهم فيها وعصاه بعض فى الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار واطاعه بعض فى البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولايزال يكون الحيوان فى الدنيا فى صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ ❊ ❊ المعمرية هو معمر بن عباد السلمى قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام) اما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انهما من فعل الاجسام (و) قالوا (لايوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزمانى والله سبحانه ليس بزمانى (ولايعلم) الله (نفسه) والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لافعل له غير الارادة) مباشرة كانت او توليدا بناء على ماذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة فى حقيقة الانسان ❊ الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميرى) كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لافاعل لها) اذ لايمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه

(ولا)

٢ من الانبياء وهل هذا الادور صريح قلت الذى توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظى وهو من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسى القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع هو هذا فلادور

قوله نوع خفاء كما لايخفى) لان المطلوب ان المخصص مجرد المشيئة والآية انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذى يجعل فيه رسالته وهذا امر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد اظهر لما روى ان اباجهل قال تزاحمنا بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسى رهان قالوا منانبى يوحى اليه والله لانرضى به الا ان يأتينا وحى كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بان النبوة ليست بالنسب والمال وانما هى بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده فيجتبى لرسالته من علم انه يصلح لها كذا فى تفسير القاضى ثم هذا لايستلزم الايجاب الذى يقوله الفلاسفة لانه تعالى ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسكه وان استعد المحل وقد يقال اذا شاورك احد فقلت له انت تعلم ماتصنع استفيد منه بحسب العرف تفويض امره الى مشيئته وفيه مافيه

قوله المنقشة بصور مايحدث الخ) قد سبق تفصيله فى عاشر مقاصد القدرة

قوله حيث جوزتموه للمرتاضين الخ) قد يجاب عنه بان لهم ان يقولوا كونه بلا مرض ونوم ورياضة يختص به على انه يجوز ان يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلثة ويكون كل واحد منها خاصة اضافية

قوله مع اتحادها بالنوع مشكل الخ) اعترض عليه بجواز الاستناد الى المشخصات ثم قوله مبنى على القول بالموجب مدفوع بجواز اسناد الاختلاف الى احوال البدن بطريق جرى العادة نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام فى لزوم القول به على تقدير اسناد الاختلاف اليها كما يفهم من كلامه والجواب ان تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون فى المآل اسناد الاختلاف الى احوال البدن ثم ان الاختلاف بطريق جرى العادة ينافى الشرطية التى كلامنا فيها

قوله كما للمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بان خلاصة كلامهم ان النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادى العالية يتمثل بقوتة المتخيلة ٢

ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) فى الآخرة (ترابا لايدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال و لاستطاعة سلامة الآلة) وهى قبل الفعل (ومن لايعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وماعداها حادث بلا محدث والعالم فعل لله بطبعه) كأنهم ارادوا به مايقوله الفلاسفة من الايجاب و يلزمه قدم العالم وكان ثمامة فى زمان المأمون وله عنده منزلة ❊ (الخياطية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمر والخياط قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) اى ثابتا متقررا فى حال العدم (وجوهرا وعرضا) اى الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره وهى) اى ارادته تعالى (فى افعال نفسه الخلق) اى كونه خالقا لها (وفى افعال عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره) معناه (انه يعلمه ❊ الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء فى ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة فى الشاهد) اى فى الواحد منا (انما هى) اى ارادته لفعله (عدم السهو) اى كونه عالما به غير ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هى (الميل) اى ميل النفس (اليه و) قالوا (ان الاجسام ذوات طبايع) مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (و يمتنع انعدام الجواهر) انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل فى الهيولى (والنار تجذب اليها اهلها لاان الله يدخلها) اى يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ❊ الكعبية هو ابوا القاسم بن محمد الكعبى) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته) فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها (ولايرى نفسه ولا غيره الابمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية ❊ (الجبائية هو ابو على) محمد بن عبد الوهاب (الجبائى) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لا فى محل) والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها (والعالم يفنى بفناء لافى محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات (يخلقه) الله (فى جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه (ولايرى) الله (فى الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر واذا مات بلاتوبة يخلد فى النار ولا كرامات للاولياء و يجب) على الله (لمن يكلف) اى المكلف (اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له) اى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ماهو اصلح له (والانبياء معصومون وشاركه) ابو على (فيها) اى فى الاحكام المذكورة (ابا هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هى علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه) تعالى (سميعا بصيرا) معناه (انه حى لاآفة به و يجوز الايلام للعوض ❊ البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة (وبانه لاتوبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه) و يلزمه ان لايصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة والزانى عن زناه بعدما جب (ولا يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله احوال لامعلومة ولامجهولة ولاقديمة ولاحادثة) قال الآمدى هذا تناقض اذ لامعنى لكون الشئ حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لاسبيل اليه ❊ (الفرقة الثانية) من كبار الفرق الاسلامية (الشيعة) اى الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لاتخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه اومن اولاده (وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية ❊ اما الغلاة فثمانية عشر ❊ السبائية قال عبدالله بن سباء لعلى انت الاله حقا) فنفاه على الى

٢ العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخيل صورة لموجود وكيفيته و بين تخيل مالاوجود له اصلا كما للمرضى والمجانين

قوله اقترى الطبيعة) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به فى شرح المقاصد والظاهر ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلى على نحو ماصام نهارى وان اريد بالطبيعة سببها اعنى العناية فتأمل

قوله فى حقيقة المعجزة) لاخفاء ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسما له والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة وذكر امام الحرمين ان ههنا تجوزا آخر بناء على الاصح من رأى الاشعرى وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لاعن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة اذ لو حمل العجز على المعارضة على المعنى الوجودى لوجدت المعارضة الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا فى مباحث القدرة فليتذكر

قوله عبارة عما قصد به الخ) اعترض على هذا التعريف بانه صادق على الذى يظهر فى يد الساحر المدعى للنبوة واجيب بان المراد القصد من عند الله تعالى والاظهر فى الجواب ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار الصدق فى نفس الامر فلايصدق على السحر كما لايخفى

قوله ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا الخ) هذا المنقول من الآمدى مخالف لما مر فى المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلينظر فيه

قوله وشرط قوم الخ) قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعنى كون المعجزة فعل الله تعالى ان لايكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا له تعالى يؤيده ماذكره الشارح فى شرح الكشاف ان شرط المعجزة ان يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلى منه وحينئذ يكون معنى قوله وشرط قوم الخ انه شرط قوم ان لايكون مكسوبا للعبد ايضا ٢

المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة (قال) ابن سبا (وانه لم يمت) علي ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة علي (وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملاءها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين ❁ الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق و) قال (بالتناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) اي ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعدما كانت في شخص آخر امامة ❁ البيانية قال بيان بن سمعان التميمي) النهدي اليمني (الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان ❁ المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه) اي من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه) اي انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وافنى الباقي) من الظل (نفيا للشريك) وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر) اي الكفار (من المظلم والايمان) اي المؤمنين (من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر) حين ضمن ان يعينه على ذلك (بشرط ان يجعل) ابو بكر (الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (ابي بكر وعمر و) هؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حي) مقيم (في جبل حاجر) الى ان يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به ❁ الجناحية قال عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبدالله هذا و) قالت الجناحية (هو) اي عبدالله (حي) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج (وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها ❁ المنصورية هو ابو منصور العجلي) عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور (عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب (و) قالوا (الرسل لا تنقطع) ابدا (والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد) اي رجل امرنا ببغضه (وهو ضده) اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة ❁ الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي) عزا نفسه الى ابي عبدالله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته) اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله) اي قتل ابي الخطاب (معمر) اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)

٢ ويؤيده ايضا ما سيذكره في جواب اول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق ولا يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لا يخفى

قوله كصعوده الى الهواء الخ) فانه مقدور له باقدار الله تعالى

قوله وهو الاصح)لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بتعجيز الغير وهو حاصل

قوله ما في عبارة الكتاب من الاختلال) لان من شرط ان لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بان نفس القدرة معجزة فلا معنى للرد عليه بان نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدورا للنبي عليه السلام دون غيره معجزة فلا خلل حينئذ في العبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانه لا معنى للرد لكونه معجزا على من شرط مقدورية المعجزة فتأمل

قوله ظاهرا على يد مدعي النبوة) وقولهم كرامة الاولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه اي هي كالمعجزة في دلالتها على صدق نبيهم

قوله وهو بعد ذلك مختار الخ)هذا يدل على انه لو قال معجزتي ان احيي هذا الضب الميت فاحياه فنطق انه كاذب لا يعلم به صدقه تأمل

قوله لان المعجز اخباره عن الغيب) لا يخفى ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدا زائدا على هذا التقدير

قوله فيكون هو كاذبا في دعواه) فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فما ذكره انما يتم لو اثبت انه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره

قوله وسيأتيك انه لا يتصور الخ) قد يناقش فيه بانه فرق بين الكذب في دعوى انه آية صدقه والكذب في دعوى النبوة وما سيأتي هو الثاني واللازم ههنا هو الاول

قوله ببنت شفة) يقال ما كلمه ببنت شفة اي بكلمة

قوله في انه تعبير عن المحقق الخ) لا يخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى ٢

والدنيا لا تفنى (واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيغ) اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله اليه (وفيهم) اي في اصحاب بزيغ (من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو) اي الامام بعد ابي الخطاب (عمرو بن بنان العجلي الا انهم يموتون) اي يقولون بذلك ❁ (الغرابية قالوا) محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى علي (فغلط جبريل) في تبليغ الرسالة (من علي الى محمد) قال شاعرهم ❁ غلط الامين فجازها عن حيدره ❁ فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل ❁ الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما) اي قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلي (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث ❁ الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي (قالوا الله جسم) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة غيره) اي غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن ولهم مشابهة بالاجسام اولاها لم تدل عليه (ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما) اي على وجه لا يفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لا قبله (بعلم لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر (والاعراض لا تدل على الباري)انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبي يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما ❁ وقال ابن سالم هو على صورة انسان) له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما ❁ الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات) لله (وقبلها) اي قبل حدوثها له (لا حياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ❁ اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها) اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكركي تحمله رجلاه) وهو اقوى منهما ❁ الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه) تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها ❁ الرزامية قالوا الامامة) بعد علي (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع ❁ المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد) اي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى علي ❁ البدائية جوزوا البداء على الله) تعالى اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور ❁ النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة

٢ لزمان الذي دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه به اعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين والاظهر ان يقال في انه تعبير عن غير المتحقق في زمان بما يدل على تحققه في ذلك الزمان تنبيها على القطع واليقين بتحققه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدرة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازلي وهذا غير ما ذكره الشارح لكن يرد عليه انه لا يناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء والطين اذ يرد على كل من التوجيهين ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من التوجيهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة به عليه السلام لان نبوة كل نبي بل كل حال لكل احد ثابت في العلم الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه بما ذكره والاقرب ان يقال في معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعينانهم العمائية لما سيرد عليهم من النشآت المتواردة واحكامها ونبينا عليه السلام كان في نشآته الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا في تعيين حصص كمالاتهم الروحانية التي بحسبها يظهر كمالاتهم الجسمانية كما يروى عنه عليه السلام اول ما خلق الله نوري هو المفهوم من شرح الجندي

قوله لان شرطه العلم بكونه معجزا) فيه بحث وهو انه يخالف ما مر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر وعلى العلم بوجوبه والا لدار وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب ان يقال لان شرطه التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به

قوله وربما لم يكن كذلك) فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق البتة قلت انضمام الخارق الى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقا فيكون الخارق في الصورة المذكورة في المآل نفس الاخبار المذكورة ٢

الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ﴿ الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر و باطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب و باطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان اولهم) الذى دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط و بالحرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم و بالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء و بين كل اثنين) من النطقاء (سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى و بهم يهتدى) فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) اى عن الامام و يحمل علمه ويحتج به له (وذومصة يمص العلم من الحجة) اى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فاكبر) اى داع اكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلب) قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو (يحتج و يرغب الى الداعى ككلب الصائد) حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود قال الآمدى وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارض والبحار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة) كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذا تبع طائفة منهم بابك الخرمى) فى الخروج (باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى ايام بابك او تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميرا ﴿ وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر) الصادق وهو اكبر ابنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل ﴿ واصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرايع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم) فى ذلك (حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة) واستدراج الطغام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم فى بيت فيه سراج) اى فى موضع فيه فقيه او متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل احد) من المدعوين (بما يميل اليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب احدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضها اربعا و بعضها ثلاثا و بعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء و يطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا

٢ قوله كما اشير اليه بقوله عليه السلام أبيت الخ) مبنى على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذاتهما الشاغلة عنهما كما قيل

﴿ وان شراب الوصل خير شراب ﴾

﴿ وكل شراب عندها كسراب ﴾

ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا

قوله بما فيهما من الصور) اى الكلية والجزئية قالوا ان للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسى نقشين احدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثانى بالآلة

قوله وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات الخ) هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بان دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود اعنى المقارنة لدعوى النبوة التحدى فلا يتجه حينئذ قوله فان خوارق العادات الخ فتأمل

قوله وهى عندنا اجراء الله تعالى عادته الخ) فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادى فى كل الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة الخ

قوله فمعلوم انتفاؤه عادة الخ) قيل فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا ينافى ان يكون بقياس خفى جبلى مجبول فى الطبايع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبحها والصدق صفة كمال وحسنها مما لا ينبغى ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتأمل واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبى فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة ويظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعى النبوة بعد خاتم الانبياء عليه السلام فليتأمل

قوله لان العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكاذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع تخييل ان اعتقاد الشىء قطعا لا يستلزم وقوعه واما كون الاعتقاد مطابقا فهما لا مدخل فيه للجهل حتى يقال انه ايضا عادى ٢

من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يفشى لهم سرا و) الثانى (حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه) من الامور التى القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته و ينتهى الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله) الى ما دعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) و يسلمها (المدعو) وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات) الدينية (وحينئذ) اى وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك (يأخذون فى) الاباحة والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفا هو النبى والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ﴿ ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه و بين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام و بتوسطه ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية و بتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصى الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذى يؤدى عن الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض فى العلوم والخواص عن النظر فى الكتب المتقدمة لئلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه ﴿ واما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن على زين العابدين (فثلاث فرق ﴿ الجارودية اصحاب ابى الجارود) الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبى فى الامامة (على على وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبى (والامامة بعد الحسن والحسين شورى فى اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كامل ﴿ واختلفوا فى الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله) بن الحسين بن على الذى قتل بالمدينة فى ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل او) هو (محمد بن القاسم بن على) بن الحسين صاحب طالقان الذى اسر فى ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه فى داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه

٢ قوله الثالث التصديق بها الخ) فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعنى دعوى استحالة البعثة فى نفسها الا يرى الى قوله وحينئذ يلزم افحام النبى عليه السلام و يبقى البعثة عبثا فتدبر

قوله و بهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال الخ) لا يخفى ان اخذ هذا المعنى من عبارة المصنف لا يخلو عن بعد والاوجه ان يجعل قوله بنصب دليلا او بخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثانى بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبى عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل او خلق العلم الضرورى بها من غير القاء كلام من شخص اذ الكلام فى الامتناع الذاتى لا فى نفى الواقع و يمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم يرئى كالهواء ومنها الجن والملائكة واوسلم فيجوز ان يجيء الملقى فى الخلوات فان الكلام فى الامتناع الذاتى فليتأمل

قوله وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) قيل اقتصار المصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح فى توجيهه يستلزم ان لا يعصى الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعنى الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم

قوله وذلك كالاحداث)قيل المحذور المذكور فى المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد فى الاحداث فتأمل

قوله وهؤلاء كلهم احتجوا الخ) لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الانبياء المذكورين

قوله ومن انعدامها الذى نقول نحن به) ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان امكانه سمعى يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسئلة

قوله اوفلا يكون حينئذ خرقا للعادة) قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثانى للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس فى الافق مرارا مثلا خارقا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة

وانكر واموته (او) هو (يحيى بن عمر صاحب الكوفة) من احفاد زيد بن على دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل فى ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ناشة وانكر واقتله ✿ السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى) فيما بين الخلق (وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين) وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة فى البيعة لهما) مع وجود على لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة ✿ البترية هو بتير الثومى) وافقوا السليمانية الا انهم (توقفوا فى عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم فى زماننا مقلدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال وفى الفروع الى مذهب ابى حنيفة الا فى مسائل قليلة ✿ واما الامامية فقالوا بالنص الجلى على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا فى المنصوص عليه بعده) والذى استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده على بن موسى الرضاء وبعده محمد بن على التقى وبعده على بن محمد النقى وبعده الحسن بن على الزكى وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم فى كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات اوردها الامام فى آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية او تفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملتحقة بالفرق الضالة ✿ الفرقة الثالثة ✿ من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق ✿ المحكمة وهم الذين خرجوا على على عند التحكيم) وماجرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثناعشر الف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبى صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته فى جنب صلاتهم وصومه فى جنب صومهم ولكن لايجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا ان لايكون فى العالم امام (وكفروا عثمان) واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة ✿ البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فيحده) وكل ماليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لاحرام الا ما فى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا و) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لايؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اى السكر (مع الكبيرة كفر و وافقوا القدرية) فى اسناد افعال العباد اليهم ✿ الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم) وهو الذى انزل فى شأنه ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهو الد الخصام (وابن ملجم محق) فى قتله وهو الذى انزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتى الخوارج وزاهدها عمران بن حطان

ياضربة من تقى ما اراد بها ✿ الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
انى لاذكره يوما فاحسبه ✿ اوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبدالله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم فى النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم فى الدين (و) قالوا (تحرم التقية) فى القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولارجم على الزنى) المحصن اذ هو غير مذكور فى القرآن (ولاحد للقذف على النساء) اى القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور فى القرآن هو صيغة الذين وهو للمذكرين قال الآمدى واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقذوف المحصن ان كان رجلا لايحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا اظهر (واطفال المشركين

٢ قوله اى على كون السحر مؤثرا) وجه التفسير ان لايتوهم من الحقية كونه مشروعا اذ لانزاع فى بطلانه شرعا

قوله كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى عليه السلام) روى انه سحر النبى عليه السلام فى احدى عشر عقدة ودسه فى بئر فمرض عليه السلام ونزل المعوذتان واخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لايلزم على هذا صدق الكفرة فى انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك

قوله ومن انكره من القدرية) قال القدرية السحر اراءة مالاحقيقة له كالشعبذة التى سببها خفة اليد واخفاء وجه الحيله واحتجوا بقوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك التخيل وقد وقع واوسلم فكون اثره فى تلك الصورة هو التخيل لايدل على ان لا حقيقة له

قوله وقال آخرون هو كافر) وجوب القتل لايستلزم الكفر فلا اشكال فى تقابل قوله وقال آخرون آه لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله حدا وان لم يكن كافرا تأمل

قوله وحينئذ فلابد من احد امرين آه) يمكن ان يقال لاحاجة الى شئ منهما لجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضرورى بكذبه او ينصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا

قوله لاتبلغ الكرامة درجة المعجزة) هذا مردود بان من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف ولذا قيل ان الامة مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبى عليه السلام صح مثله كرامة لامته اذا كانت على طريقته

قوله ومن السادس اذا اتى الخ) هذا هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين فى السادس واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع

قوله بيان الملازمة ان التواتر الخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ماسبق من ان حكم كل طبيعة حكم ماقبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد ٢

فى النار مع آبائهم ويجوز نبى كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر ✿ النجدات هو نجدة بن عامر النخعى منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات فى الفروع) وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم مافعلتم فقالوا لم نعلم انه لايسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لايعذر فيه الجاهل به والثانى ماسوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا) اى النجدات كلهم (لاحاجة) للناس (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا ان تلك الرعاية لاتتم الا بامام يحملهم عليها (وخالفوا الازارقة فى غير التكفير) اى وافقوهم فى التكفير وخالفوهم فى الاحكام الباقية ✿ الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة فى تكفير القعدة) عن القتال اذا كانوا موافقين لهم فى الدين (وفى اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفى اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم فى النار (ومنع التقية فى القول) اى جوزوا التقية فى القول دون العمل (وقالوا المعصية الموجبة للحد لايسمى صاحبها الا بها) فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر (ومالاحد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج المؤمنة) اى المعتقدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (فى دار التقية دون) دار (العلانية ✿ الاباضية هو عبدالله بن اباض قالوا مخالفونا) من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم و) قالوا (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخلة فى الايمان (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا) ملة (وتوقفوا فى تكفير اولاد الكفار) وتعذيبهم (و) توقفوا (فى النفاق اهو شرك ام لا (و) فى (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف اتباعه) فيما يوحى اليه اى ترددوا ان ذلك جائز اولا (وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا) فرقا (اربعا ✿ الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابى المقدام زادوا) على الاباضية (ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول اوجنة اونار (او بارتكاب كبيرة فكافر لامشرك ✿ الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبى من العجم بكتاب يكتب فى السماء و ينزل عليه جملة واحدة (و يترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة فى القرآن (و) قالوا (اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت اوصغيرة ✿ الثالثة الحارثية صحب ابى الحارث الاباضى خالفوا الاباضية فى القدر) اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفى) كون (الاستطاعة قبل الفعل ✿ الرابعة القائلون بطاعة لايراد بها الله) اى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة ✿ العجاردة هو عبدالرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على النجدات) بعد ان وافقوهم فى مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) اى يجب ان يتبرأ عنه (حتى يدعى الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين فى النار وهم عشر فرق ✿ الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) بكون (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصى) كما هو مذهب المعتزلة قالوا (واطفال الكفار فى الجنة و يروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات ولا ولاد الاخوة والاخوات) اى جوزوا انكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف) فانهم زعموا انها قصة من القصص ولايجوز ان تكون قصة العشق قرآنا ✿ الثانية) من فرق العجاردة (الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوهم) اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا اطفال الكفار فى النار ✿ الثالثة) منهم (الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) فى بدعهم (لا فى القدر ✿

٢ قوله استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء فى الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثانى والثالث وبالاستواء هو الاستواء فى احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فينبغى استواء المخبر الاول والذى بعده بالغا مابلغ والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثانى هو المناسب لنفى ايجاب التواتر للعلم مطلقا اى سواء كان فى قرون اوقرن واحد فتأمل

قوله عندنا معاشر الاشاعرة الخ) يمكن منع تساوى طبقات الاعداد من غير بنائه على اصل الاشاعرة لما يرى من قوة العشرة على مالاتقوى عليه الخمسة والثمانية

قوله فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد) قد يقال لاشك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يخلق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لاينافى كون الطبقات متساوية فى الاحتمال المذكور فى حدود انفسها وانت خبير بانه يمكن رجع منع التساوى المذكور فى الكتاب الى هذا ايضا فتدبر

قوله ضرورى عندنا لانظرى) انما قال عندنا لان الكعبى وابا الحسين ذهبا الى انه نظرى زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة اصدق الخبر ولامعرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات

قوله اما الاولى فتواترة تواترا الحقه بالعيان) التأنيث فى الموضعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز فى الحقه باعتبار الادعاء

قوله فأتوا بسورة من مثله) قد ذكرنا فى حواشى المطول ان قوله من مثله ان جعل لغوا متعلقا بفأتوا فالضمير المجرور لعبدنا للموصول فى مما نزلنا ٢

❊ الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبة) ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره ❊ الخامس الخلفية اصحاب خلف) الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلاعمل وشرك ❊ السادسة الاطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الاانهم (عذروا اهل الاطراف فيمالم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر) اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي المقدرة المؤثرة عن العباد ❊ السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لامؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى ❊ الثامنة المجهولية) مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الاانهم (قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن (وفعل العبد مخلوق له ❊ التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين او المشركين (لاولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا ❊ العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) ايضا (ان الاطفال لاحكم لهم) من ولاية او عداوة الى ان يدركوا (ويرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا ❊ وتفرقوا ❊ اي الثعالبة (اربع فرق ❊ الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الاانهم) امتازوا عنهم بان (توقفوا فيمن هو في دار التقية) من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الامن علم حاله) من ايمانه او كفره (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم (والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز (تزويج المسلمات من مشركي قومهم ❊ الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم) اي الاخنسية (في التزويج) اي تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد) اي اخذها منهم ودفعها اليهم ❊ الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة ❊ الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلاة كافر) لالترك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لايتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وماهم صائرون اليه عند موافاة الموت الاباعتبار اعمالهم التي هم فيها اذهي غير موثوق بدوامها (وكذا نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه (فاذن فرق الخوارج عشرون) لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لايعد مع اقسامه فلا تعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض ❊ الفرقة الرابعة ❊ من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجأه اي اخره ومنه ارجئه واخاه اي امهله واخره (اولانهم يقولون لايضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي ان لايهمز لفظ المرجئة (وفرقهم خمس ❊ اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولايضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولايعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر

وان جعل مستقرا صفة لسورة فاما راجع اليه اوالى الموصول فليرجع اليه

قوله وقيل بالصرفة) رد عليه بان الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان انزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز

قوله واوكان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت) قيل هذا مدفوع بان اعجاز القرآن نظري لايتبين الاللخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع مافيه من رعاية الشرع

قوله وليس لها حد معين الخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الآمدي في الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده اذما من فصيح الاولعل غيره افصح منه ولايمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لاافصح منه ثم قول الشارح ولاتجاوزه معناه ولايمكن ان تجاوزه فلاينافي قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناه دون الممكن واذاحمل الحد في كلام المصنف على مالايتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن ايضا مخالفا لكلامه السابق فليتأمل

قوله سيما اذاتصرف فيه بادنى تغيير) لمناسب لهذا الكلام ان يورد قبله آية تكون موزونة بلاتصرف فلايناسب ايراد قوله تعالى ويخزهم الآية

قوله بالصحة وعدمها) فيه دفع لمايقال لامعنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في اقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بان المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال واي خلل اعظم من الكلام

قوله الاتجدفيه اختلافا كثيرا) قيل فيه من الاختلافات مايرتقي على اثني عشر الفا كما تسمع اصحاب القراآت يتلونها اليك

قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير الخ) ان اراد مجرد الكثرة فالامتناع العادي ممنوع فان المعاندين كثيرون وان اراد جميع المتحدين فلاشك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابره والجواب ظاهر بالتأمل

قوله الثالث انه لايتصور الاعجاز بالصرفة الخ) يحتمل ان يقولوا بصرف الدواعي الى المعارضة مطلقا بالانشاء الجديد او بما سبق فحينئذ لايرد ماذكره لكنه بعيد ٢

وكان من الكافرين ❊ العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) اي غير ذاته وكذا باقي صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان لماورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن ❊ الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله ورسوله وبماجاء من عندهما اجمالا) لاتفصيلا (وهو) اي الايمان (يزيد ولاينقص وذلك) الاجمال (مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولاادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولاادري اهو الذي بالمدينة ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بماذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والافلا شبهة في ان عاقلا لايشك فيها (وغسان كان يحكيه) اي القول بماذهب اليه (عن ابي حنيفة) ويعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب المقالات قدعدوا اباحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولاينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذعرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه ❊ الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل مالايجوز في العقل ان يفعله) واما ماجاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابومروان غيلان الدمشقي وابوشمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لوعفا في القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لواخرج واحدا من النار) لاخرج كل من هو مثله (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لايكون الامام قرشيا ❊ الثومنية اصحاب ابي معاذ الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار) بماجاء به الرسول (وتركه كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولابعضه) اي ولا بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولايقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) لتكذيبه بماجاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا اولطمه كفر) لالاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه) اي الى الارجاء (القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ❊ الفرقة الخامسة ❊ من كبار الفرق الاسلامية (النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و) ان (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد (وفرقهم ثلاث ❊ الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب)باي شيء كان (فهو جسم ❊ الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ماهو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر ❊ الثالثة المستدركة استدركوا عليهم) اي على الزعفرانية (وقالوا انه) اي كلام الله (مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة) الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (في نفيه واولناه بما هذه) الصورة (حكايته) اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لااله الاالله) فانه كذب ايضا ❊ الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله ❊ والجبرية متوسطة) اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسبا) في الفعل بلاتأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية (وخالصة لاتثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان) الترمذي (قالوا لاقدرة للعبد اصلا) لامؤثرة

٢ لايلتفت اليه

قوله وليس اذالم يكن الخ) به اندفع ما اورد على مذهب القاضي

قوله هذا وانا نختار انه معجز ببلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكأن ذلك لانه قول مرجوح لاحاجة الى الذب عنه

قوله وايضا فيكفينا الخ) فان قلت قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لافي توجيه تلك الآية على انها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذيقاس السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول اوان يقال ان ابلغ قصيدة لاتخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة فليتأمل

قوله مروي بالآحاد الخ) وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن

قوله منقول بالتواتر) اي ما من آية الا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي عليه السلام حد التواتر اذ روي انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولية مجموع القرآن بالتواتر لايقدح في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور لاحتمال ان لايثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لاينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي بقاء بعض الصحابة رضي الله عنهم برهة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية العقول روي ان ابن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يمنعوه ولاشك ان الرواية على هذا الوجه مما لايلتفت اليها

قوله بل في مجرد كونه من القرآن) اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزل من الله تعالى المعجز سورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله تعالى والاعجاز لايتصور الانكار لقرآنيته واجيب بان ماهية القرآن هي المنزل للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لايوجب التزام الاعجاز

قوله واما البسملة) جواب عما يرد على دعوى ان جميع القرآن منقول بالتواتر ٢

ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لا فى محل ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرته (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل) قبل ورود الشرع ❁ الفرقة السابعة ❁ منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا فى طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة) كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمى قالوا هو جسم) لا كالاجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه فى الدنيا ويزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفونى عن اللحية والفرج وسلونى عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل ❁ الفقه فقه ابى حنيفة وحده ❁ والدين دين محمد بن كرام (واقوالهم) فى التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنتهى الى من يعبأ به) ويبالى بقوله (فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لا) بملؤه بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ للعرش واختلف ابعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من الجهات) كلها (او) متناه (من جهة تحت) فقط (او لا) اى ليس متناهيا بل هو غير متناه فى جميع الجهات (و) قالوا (تحل الحوادث فى ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اى على الحوادث الحالة فيه (دون الخارجة) عن ذاته (ويجب) على الله (ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحى) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة وصاحبها) اى صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير ارسال (ويجب على الله ارساله لا غير) اى لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) اى حين اذ ارسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس) كلى (ويجوز عزله) اى عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده (وجوزوا امامين) فى عصر واحد (كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له و) قالوا (الايمان قول الذر فى الازل بلى) اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الذر حين قال تعالى لهم الست بربكم (وهو باق فى الكل) على السوية (الا المرتدين وايمان المنافق) مع كفره (كايمان الانبياء) لاستواء الجميع فى ذلك الايمان (والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة ❁ فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلهم فى النار واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال) النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابى فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود البارى تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافا للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابطية حيث اثبتوا الهين (ولا يحل فى شئ) خلافا لبعض الغلاة (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس فى حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شئ من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئى للمؤمنين فى الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) فى شئ (الى شئ ولا يجب عليه شئ ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل

تعالى وتقدس عن الشبيه والمثال موجود ابد الآباد بالعظمة (او) والكبرياء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)

٢ قوله واقلها ثلث آيات) فان قلت كيف يصح دعوى اعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر على اكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال رب اشرح لى صدرى الى قوله تعالى انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشر آية صدرت عن عن موسى عليه السلام قلت المحكى لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه

قوله ان حد السحر تخييل وتوهيم) قيل هذا ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا ان يدعى ان سحر سحرة فرعون كان تخييلا وتوهيما

قوله ليس بمعجز عند هذا القائل) كيف لا يعجز وقد قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة اخرى لا يضر فى هذا المقام كما اشرنا اليه فاينأمل

قوله ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر) فان قلت فيه تناقض من وجوه اخر منها ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون و بين قوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السؤال فى وقت من اوقات يوم القيامة ولا يكون فى آخر او فى مقام من مقاماته ولا يكون فى آخر او بقيد من القيود كالتوبيخ او التقرير او غير ذلك مرة و بغير ذلك القيد اخرى لم يتحقق التناقض و بمثل هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وبين قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال هذه الآيات واما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الآيتين فى حق الطائفتين من اهل النار اعاذنا الله تعالى منها

قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه الخ) المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعى جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات ٢

او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته والمعاد) الجسمانى (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها و) خلود (الكفار فى النار ويجوز العفو) عن المذنبين ❁ والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد ❁ واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة ❁ والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب ❁ ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه) نفى للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او) انكار (ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة او) انكار (المجمع عليه كاستحلال المحرمات) التى اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف (واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر ❁ وللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن فنناهذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا الاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين فى بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به فى دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين ❁ وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات ❁ وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير ❁ وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام ❁ وآله الكرام وصحبه العظام ❁ وسلم تسليما كثيرا كثيرا آمين

م م
م

طبع فى المطبعة العامرة فى غرة ربيع الآخر من سنة اثنين وتسعين ومأتين والف من هجرة من له المجد والشرف على صاحبها افضل الصلوات واكمل التحيات

م م
م

٢ لائقة من حيث الفصاحة فى تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان يأتى موزونا كذا فى المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفى كون وزنه مقصودا فتأمل

قوله ومنها ان القصة الواحدة الخ) وايضا فيه تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدى لعجزه قد سيق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا

قوله نقل القصة) وهو قوله حين عرض عليه المصحف

قوله مثل ان يظن ان المراد الخ) وقيل هذا الكلام لنفى توهم ان الواو بمعنى او اذ قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لان او قد تكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناها

قوله وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف الخ) لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفى فى الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل فى تقرير الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه فى جواب الخامسة هذا واعلم ان اصوب محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة احرف ما حام حوله الامام عبد الله ابن مسلم بن قتيبة الهمدانى قدس سره من ان المراد بسبعة احرف سبعة انحاء من الاعتبار متفرقة فى القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما ان النبى عليه السلام كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها فى السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما ان يكون راجعا الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان احدهما ان لا تتفاوت المعنى مثل وما عملت ايديهم فى موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما ان يتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية اكاد اخفيها من نفسى واما راجعا الى تغيير نفس الكلم وانه ٢

م ثلاثة انواع احدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل و يأمرون الناس بالبخل و بالبخل وثانيهما ان يتغير الكلمتان و يتضاد
المعنى مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها بضم الهمزة بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان يتغير الكلمتان
و يختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش فى موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى امر عارض للفظ وانه نوعان
احدهما مثل وجاءت سكرة الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن انا اقل وانا اقل فهذه
سبعة وجوه من الاختلاف **قوله** بعضه واصلا حد البلاغة و بعضه قاصرا عنه) عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه
بالغا حد الاعجاز و بعضه قاصرا عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود فى القرآن لان مقدار آية
وآيتين لايجب ان يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل بانتفائه على انه من عند الله تعالى وايضا هذا يدل على ان البشر
يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة واراد به مرتبة البلاغة لانهايتها التى هى مرتبة
الاعجاز حتى يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان اجبنا عنهما فى حواشى المطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة
الخ) يشير الى مافى كلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثة ان للتكرار فوائد مع انهما الاشتمال على اللحن وقال
وعن الرابعة ان ما نقل آحاد الخ مع انها الاشتمال على التكرار **قوله** اقتربت الساعة وانشق القمر) روى ان الكفار
سألوا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيمة فعبر عن المستقبل بالماضى لتحقق
وقوعه و يؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر اى اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر **قوله**
منهم جابر) افرده بالذكر ايماء الى انه راوى القصة ووجه التسمية بالباقر قال له جابر رضى الله عنه هو الله الذى تبقر العلم
حين قال هو لجابر كل ما اعطاه الله لى فانا اختاره لم قال له جابر رضى الله عنه انا فى مقام ارجح الموت على الحيوة **قوله**
ولمادعا للعباس الخ) الاسكفة العتبة صبحهم اى دخل عليهم فى الصباح زحف بعضهم اى بعض الى مشى والملاءة
بضم الميم والمد الريطة وهى الملحفة واذا خرج نخلتان او اكثر من اصل واحد فكل واحدة منهن صنو وفى الحديث عم الرجل
صنوابيه **قوله** وكلام الذراع الخ) صليت اللحم اذا شويته و بعض اصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن
البراء وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجئ ذلك الوقت يتحرك السم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم
فى مرض موته الآن قطع عرق قلبى ومنه قيل ان الله تعالى اكرمه صلى الله تعالى عليه وسلم بالشهادة ايضا **قوله**
روى ان راعيا الخ) الحرة ارض ذات حجارة سود كأنه احرقت بالنار والاقعاء الجلوس على الاليتين **قوله** لترضع
حشفيها) الحشف على وزن العلم ولد الظبية والعشار آخذ العشر واهل المراد العشار الجائر **قوله** لودعوت هذا
العذق الخ) العذق بالفتح النخلة و بالكسر الكباسة وهى من التمر بمنزلة العنقود من العنب **قوله** الخامس الخ)
الحيس تمر يخلط بسمن واقط والتور اناء يشرب فيه يتناوبون اى يجيؤن نوبة نوبة **قوله** جوامع الكلم) اى
الكلم الجوامع للبلاغة **قوله** باخع نفسك) بخع نفسه بخعا قتله غما **قوله** يحجم الابطال) بتقديم الجيم
على الحاء المهملة وعكسه اى يتأخر عن الحرب **قوله** وشهامة جنانه) شهم الرجل بالضم شهامة فهو شهم اى
جلد ذكى الفؤاد والجنان بفتح الجيم القلب **قوله** لاكتاب لهم) هذا بالنسبة الى مشركى العرب خاصة وان كانت
البعثة عامة **قوله** من باب برهان اللم) قيل البرهان اللمى هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ماذكر من تتميم
مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على اصل الحكيم واما على اصل المتكلمين فلا الا ان يحمل على العلة العادية
قوله الا العيسوية الخ) احتجوا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل ان يكون
قوما نشأ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لا امته على ان تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقد ثبت
بالتواتر انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه مبعوث الى كافة الامم لا الى العرب خاصة **قوله** لكن النسخ امر الخ)
فحينئذ يرد عليهم انه جاء فى التورية ان الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحواء قد احل لكما كل مادب على وجه الارض
وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين فى شريعة موسى عليه السلام مع اباحته فى شريعة آدم عليه
السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقا **قوله** اى لا يعلم فوائتها) حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله
على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يختل الحصر فى جهل المصلحة والبداء لان عدم علم فوائتها حينئذ امر ثالث
فتأمل **قوله** والجواب انه لايجب الخ) وايضا لايلزم ان يكون اهمالهما بلا سبب بداء لان له الفعل والترك
فيفعل تارة و يترك اخرى لا لاجل انه ماكان ينبغى وان سمى مثله بداء فقد لانسلم استحالته **قوله** ولك ان تحمل
المحكوم عليه الخ) هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولاشك ان بعض الناس
ادركوا كلا الحكمين فى بداية الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر

نسخ الصلاة الى بيت المقدس بلغ اهل قباوهم فى صلاة الظهر فتحولوا الى الكعبة بلا نقض صلاتهم فاتحد مورد الحكمين
قلت بل اختلف موردهما باعتبار جزئى الصلاة **قوله** واما الثالث الخ) فيه بحث لان النص يدل على شرعيته ووجوبه
الى زمان ظهور الناسخ **قوله** والجواب منع تواتر ذلك) على انه كثيرا مايعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان **قوله**
كما فى زمن بخت نصر) قيل عليه ان بخت نصر انما قتل يهود الشام و بيت المقدس وهم كانوا منتشرين فى مشارق
الارض ومغاربها اللهم الا ان يمنع انتشارهم فى ذلك الزمان **قوله** لادى الى ابطال دلالة المعجزة) قيل لانسلم ان الكذب
فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغونه الى الخلائق يؤدى الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه فى نفس دعوى
الرسالة او فيما يبلغه عن الله تعالى مقرونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه مامر من ان الخارق لايظهر على يد
من يكذب عمدا فالمعجزة تدل على صدقه فى جميع مايبلغه عن الله تعالى حالا واستقبالا **قوله** وايضا ماذكروه منقوض الخ)
النقض بالنسبة الى مادل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس فى التهلكة حرام يجب
اجتنابه لا بالنسبة الى مايفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لاينافى التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى
عليه السلام ان القاء النفس فى التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عالما بعدم اهلاك قومه وعدم
قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لا تخافا اننى معكما اى بالحفظ والنصر
بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم يتم النقض ببعض
الانبياء فان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا يرى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولم يسمع
من احدهم اظهار الكفر **قوله** الا الحشوية) قيل هى بفتح الشين منسوبة الى حشوية على وزن فعولة وهى قرية من قرى
خراسان **قوله** يوجب سقوط هيبتهم) يرد عليهم ان السقوط فى الظهور والصدور غيره وغير مستلزم اياه اللهم الا ان يقال
سقوط الهيبة خاصة الكبيرة واو صدرت سرا **قوله** كعهر الامهات) العهر زنا وكذلك العهر كنهر ونهر
قوله ولاشك ان زجرهم ايذاؤهم) فى كون زجرهم عن المنكر ايذاء لهم بحث **قوله** انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار) اى جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لاشوب فيها هى ذكرى الدار اى ذكرهم الآخرة دائما فان خلوصهم فى الطاعة
بسببها **قوله** فلو اذنبوا الكانوا من حزب الشيطان) فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات فى آخر
سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب او العامد **قوله** التاسع الخ) فيه انه لاعموم له لجميع الانبياء
ولو سلم فلا ينفى السهو على ان صحة الاستثناء فى استعمال ما لايستلزم صحته فى هذا الاستعمال **قوله** فان الاتباع انما يجب
الخ) قيل عليه لايخفى ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ وامر السهو والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب
انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه فى الاحكام الكاذبة اللهم
الا ان يشترط تنبه الانبياء فى الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل **قوله** الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل
يحتمل ان يكون النهى فى قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للندب والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية
وظلما **قوله** ولا امة له هناك) هذا جملة معترضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه اوحى اليه قبل خروجه من الجنة فيدل
على نبوته عليه السلام فيها لايقال الوحى لايستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه مع ان
المرأة لايتصور نبوتها لانا نقول المفهوم مما ورد فى حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة
وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء
المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى الاباطنى وهو المراد بما ورد فى حق ام موسى عليه السلام
على ماصرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا واما انه ليس له امة فى الجنة فقد يجاب عنه بان حوا امة له ورد بان
الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا فى تعريف النبى هو من قال له الله تعالى ارسلناك الى الناس او الى قوم
كذا و يمكن ان يدفع بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لايقتضى كون الناس المرسل
اليهم موجودا فى ابتداء الارسال اذ لاشك ان البعض الذين يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فآدم عليه السلام
يجوز ان يكون مرسلا الى حوا و بنيها و يكون الموجود فى ابتداء الارسال هو حوا فقط لكن قال فى لباب الار بعين لو كان
آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة بشر سوى حوا وكان الخطاب لها
بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر وانت خبير

بان ماذكره يدل على ان الوحى المذكور لايستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عليه السلام ثبت بالكتاب فكان الاقرب ان الخطاب بلاواسطة مع آدم عليه السلام واما قوله تعالى ولاتقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر فى المعانى والله اعلم **قوله** وقد يقال معنى جعلا الخ) قيل هذا قريب من الحق لان اول الآية وهو قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع فى يشركون فى آخر الآية **قوله** وقد قال ابن عباس رضى الله عنه الخ) المذكور فى الاربعين انه روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه ان الله اوحى اليه انى اتخذ انسانا خليلا وعلامته انى احيى واميت بدعائه وهذه العبارة اظهر مما فى الكتاب **قوله** قلنا هو الخ) قيل وايضا يجوز ان يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسئلوهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ولايخفى انه تعسف سيما مع وجود بل **قوله** فلعل الله تعالى اخبره الخ) وايضا يحتمل ان يكون سقيما فى ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا اوكان على تأويل الاستقبال كما فى قوله تعالى انك ميت اواراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عليه السلام صرح فى حديث الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد تصويره بصورة الكذب فذكره فى مقام الشفاعة مع انه ليس كذبا منه لايصلح منه عليه السلام قيل ويمكن حمله على انه من الكذبات المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولى عن مجتمعهم **قوله** اى قول موسى عليه السلام للخضر) قيل يحتمل ان يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعدما ارسل لم يكن له وقت يصرفه فى تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام ههنا غير موسى النبى عليه السلام الا ان يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر المعهود لم يكن فى زمن موسى بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور فى تفسير القاضى وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لافاوحى الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر فى ايام افر يدون الملك وكان على مقدم ذى القرنين الاكبر وبقى الى يوم موسى عليه السلام والله اعلم **قوله** وسائل الى القتل والزنا) فيه نظر اذ لم يسند اليه الزنا فى القصة بل انها تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لاوجه له **قوله** وزعموا انهم الخ) الاظهر ان يقال واظهروا انهم كما لايخفى **قوله** حسين اساء الظن باللصوص) اذا كان المظنون شرا اوما يجرى مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن فى جنس الخير وان لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال اساء الظن **قوله** الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القائم على ثلث قوائم وقد اقام الرابعة على طرف الحافر **قوله** سقاه من العيمة) العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم و يعام عيمة والغيم بالغين المعجمة العطش والخوف وهذا وان كان انسب بالسياق الا ان الغيمة بالتاء لم يذكر فى الصحاح وانما المذكور الغيم بدونها **قوله** اى امره) حمل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر **قوله** لازرباط الخيل) الرباط المرابطة وهى ملازمة ثغور العدو ورباط الخيل مرابطتها و يقال الرباط الخيل الخمس فمافوقها **قوله** وقصته الخ) لايرقألها دمع اى لايسكن من رقأ الدمع يرقأ رقاء ورقوأ اذا سكن والولائد جمع وليدة وهى الجارية والفلاة المفازة والجمع الفلا **قوله** فخاف الشيطان ان يهلكه) الشيطان منصوب بنزع الخافض اى من الشيطان **قوله** فائقة على جميع الممالك) ان قلت يكفى فى الاعجاز حينئذ ان يعطى مملكة فائقة على مملكة اهل زمانه فلم قال لاينبغى لاحد من بعدى قلت يحتمل ان يكون مراده من قوله من بعدى من غيرى فى زمانى و يقرب منه قول القاضى اى لاينبغى لاحد ان يسلبه منى بعد هذه السلبة **قوله** اواراد ضالا فى امور الدنيا) قيل انه عليه السلام ضل فى بعض شعاب مكة فرده ابوجهل الى عبد المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل فى طريق الشام حين خرج به ابوطالب **قوله** افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى) هى اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمنات وفائدتهما التأكيد كقوله يطير بجناحيه اوالاخرى من التأخر فى الرتبة **قوله** تلك الغرانيق العلى) لغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال فواحدة غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرانقة **قوله** وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين ان الوحى والامر بالنكاح كان قبل التطليق فى الاول و بعده فى الثانى وان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز فى الثانى دون الاول **قوله** وكان وصفها بكونه زوجا له كذبا) فان قلت يجوز ان يكون ذلك الوصف باعتبار ماكان او باعتبار الظاهر او اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لايكون كذبا لما ذكر فى المفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لايخفى **قوله** لكن وجب على الزوج

(تطليقها)

تطليقها) فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لامضيقا فلامحذور **قوله** الرابع ماكان لنبى الآية) روى ان النبى عليه السلام اتى بسبعين اسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل بن ابى طالب واستشار ابابكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم فلعل الله تعالى ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضى الله عنهم كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب اعناقهم وقال سعد بن معاذ الاثخان فى القتل احب الى فرضى رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية **قوله** الخامس عفا الله عنك الآية) روى ان رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم الى تبوك وكان فى وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو واستأذن طائفة منهم فى التخلف واعتلوا بعلل فسمع عليه السلام معاذيرهم واذن فى التخلف فنزلت الآية وانما عاقبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر فى ذلك **قوله** الجواب النهى لايدل على الوقوع) قيل اوسلم فيجوز ان يكون النهى لنسخ ما ابيح سابقا ولايخفى انه احتمال عقلى لايلتفت اليه فى هذا المقام كما يدل عليه الرجوع الى كتب التفاسير **قوله** على اياك اعنى فاسمعى ياجارة) اى انزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته **قوله** وانت خبير بان هاتين الفائدتين الخ) قد يمنع ماذكره فى الفائدة الثانية الا ان يقال المراد مجموع الفائدتين وقد يقال ان اريد بالشك مايعم الوهم كما هو شايع فى متفاهم العرف لايترتب الفائدة الاولى ايضا الاعلى الرجوع على تقدير الشك فتأمل **قوله** لان الماهية الحقيقية الخ) ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة بناء على قول الفلاسفة والافهى عندنا امر عدمى كما دل عليه كلامه **قوله** خاصية فى نفس الشخص) الفرق بينها و بين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة للعبد ولايمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية **قوله** اذ لامدح ولاثواب) اشار بقوله ولاثواب الى ان المراد بالمدح المدح فى نظر الشارع المستلزم للثواب لان المحلية يكفى فى مطلق المدح على ماسبق واما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختيارى بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جرى العادة فتأمل **قوله** وذلك انما يتصور لمن لايعلمه الخ) وايضا الغيبة وصف بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ماكان ذلك بل كان تذكر مابينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك **قوله** للغلبة) هذا بناء على الظاهر الذى هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به والضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلتين وكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضى **قوله** مسمين بالجن) روى ابن عباس رضى الله عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجنن وهو التستر وكان من الملائكة طائفة متسترون اى غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم ورفعة منزلتهم لايرونهم الملائكة التى دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن **قوله** لانقبا ولا اثباتا) واما قصة هاروت وماروت وهى مشهورة فجوابها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين و يلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحى فانزلهما الله تعالى ليعلما السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولاذنب فيه كذا فى اللباب **قوله** وان الظن لايغنى الخ) قيل هذا جار فى الادلة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن **قوله** فى تفضيل الانبياء على الملائكة) قال الشيخ العربى فى الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام فى الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت يارسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الى ان قد علمتم انى افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح انى قلت عن الله تعالى من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ومن ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منهم وكم ذكر الله تعالى فى ملاء انا فيهم فذكر الله تعالى فى ملاء خير من ذلك الملاء الذى انا فيهم ولمن لايسلم حجية واقعته ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملاء يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لاينافى ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك المائة الالاف بمعنى ان يكون ثوابه عليه السلام اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر **قوله** الاول قوله تعالى الخ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا فى الجنة اذ لا امة له هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة واما فى فضل غير النبى على الملائكة المقربين فهو بمعنى ان من ليس نبيا لافى الحال ولافى الاستقبال لايكون افضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود الجميع لاملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى فى آخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادته و يسبحونه وله يسجدون بتقديم له على يسجدون يدل على ان الملائكة المقربين لايسجدون الا لله تعالى فان تقديم ماحقه التأخير يفيد ذلك كما تقرر فى المعانى وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام وللرعاية على الفاصلة

فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا فى المعانى ثم ان قوله تعالى كلهم اجمعون بتأكيدين يدل على صدور السجود من الجميع وشمول الامر اياهم فثبت المطلوب **قوله** وعكسه على خلاف الحكمة) يظهر ان اهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها **قوله** واخدام الافضل للمفضول مما لايقبله العقول) واما قوله عليه السلام سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد فى اصلاح المهام والمصالح وقد يجاب بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذى هو معنى الاخدام وفيه الكلام والحق ان التكليف مختلف حسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف الشرائع فلعل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام سجود الملائكة له وفى زمان آخر عكسه وقد يؤيد ذلك بان الحكمة فى امرهم بالسجود على ماروى فى التفاسير اظهار مافى قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بامر الافضل او المساوى **قوله** وايضا جاز الخ) وايضا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لانعلمها لانا نقول قوله ارأيتك الخ) قيل هذا انما يدل ان ابليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم فلعله امر بما يفهم منه التكريم ابتلاء لاتكريما ولو صح فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ماسمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنة الله سبحانه وتعالى جرت فى كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام ان يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قالوا لقد علمت مالنا فى بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلوب كما لايخفى **قوله** لان الآية سيقت لذلك) فيه دفع لما يقال انهم علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا فى الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية فلا يلزم بما ذكر افضلية آدم عليه السلام منهم ووجه الدفع ظاهر **قوله** واشق فتكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم) فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة فى وجوه المصالح فلعل فى عبادة الملائكة مصالح لاتحصى فلاتثبت افضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ماذكرته احتمال قادح فى التيقن لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتخمين للعجز عن القطع واليقين **قوله** بل كمالاتها كلها بالفعل) هذا فى صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة فى الوجه الثانى **قوله** ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) اى نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات **قوله** الروحانيات قوية الخ) لايخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الارضية التى لانزاع فى فضل الانبياء عليهم السلام عليهم **قوله** مبنى على القواعد الفلسفية) فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكون كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم **قوله** فتدبر) اى لتطلع على ان ماذكر من الوجوه على تقدير تمامها لايدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم **قوله** فتاهما مثل ذلك الخ) اى جعلهما متمنيين له قيل الاحسن منع النبوة وسنده ماسبق ففائدته التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والافلا يتصور من النبى الجهل بهذه المسئلة حتى يخيل كلام الشيطان حقا **قوله** الجواب ان النصارى الخ) وقد يجاب ايضا بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى الا ان الغرض الاصلى الرد على الاول فقدم والتقريب ظاهر هذا وقد اجاب فى لباب الاربعين بان نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شئ على المفضول ترجيحه على الفاضل وبان الآية تقتضى ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لاقائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه مافيه **قوله** قال الامام الرازى فى الاربعين الخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها ففائدة النقل على هذا ظاهر ولك ان تجعل فائدته بيان ان الخلاف المذكور فى المتن قيد الوقوع لا الجواز **قوله** مما لايقدم عليه منصف) اما على الاول فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتحدى وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وماذكر من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لزكريا عليه السلام لعلم كيفية حدوثها والتالى منتف لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا واما على الثانى فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه السلام لما عاتب مريم من اين حصل ذلك على انه لامعنى للكرامة الاظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال مريم ولاذكر فيها لزكريا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام **قوله** وهى احضاره الخ) هذا على الاكثر وقيل الذى احضر العرش

هو الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام او ملك ايده الله تعالى به وقيل سليمان عليه السلام نفسه **قوله** المرصد الثانى فى المعاد) المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان اوزمان وحقيقة العود توجه الشئ الى ماكان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء اورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ماكان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات **قوله** لذاته لايمتنع وجوده الثانى الخ) اورد عليه انه لم لايجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعنى كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لايوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع اعنى طريان العدم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم والتالى باطل فكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسند فى الحقيقة فما ذكرته ان كان منعا للسند لم يفد وان كان لبطلانه لم يتم الابطال لانه قياس فقهى لايسمع فى العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بما اشار اليه المصنف بقوله فان قيل العود **قوله** قلنا الوجود امر واحد الخ) قيل لانزاع فى حقية هذا المقال لكن لااثر له فى دفع السؤال اذ لاشك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الا يرى ان العدم المسبوق بالوجود لايمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الا يرى ان الوجود المسبوق بالعدم لايمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لايجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على اى وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لايجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى فقول المصنف ولو جوزنا كون الشئ الواحد الخ لاتعلق له بكلام المعترض لانه لايقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا قتضى لذاته امرا يجب ان يقتضى الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج فالمعترض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود فى المبدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضى ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا يقتضى عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافى هذا ان لايجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال فى اتمام دليل امكان الاعادة لاشبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لايكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لاتقتضى منع ماهو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لااثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى العود غير ممتنع والله اعلم **قوله** اى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الخ) قيل الاقرب ان تحمل الاعادة التى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ماكانت عليه من الصور والتأليفات لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به **قوله** باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى) قيل معناه وله الوصف الاعلى الذى ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذى لايعجز عن شئ من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى اى قوله وهو اهون عليه قد ضرب به لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان معنى الآية هو اهون عليه فيما يحسب عندكم ويقاس على اصولكم ويقتضيه عقولكم لان من اعاد منكم صنعة شئ كان اسهل عليه ولذلك قيل الهاء فى عليه راجع الى الحق **قوله** اما الضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه شارح المقاصد بانه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لايوجب ضرورية المدعى ويمكن ان يدفع الثانى بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضرورى او يكون بناء على ان ليس الفرق الا فى العبارة او على ان هذا القياس لازم لتصور طرفى المطلوب فهو فطرى القياس فلا ينافى الضرورية نعم يمكن ان يدفع ماذكر فى بيان الضرورية بانه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشئ والا لزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور لقطع الاتصال والوقوع فى الخلال ولا خلال فى الباقى فليس بشئ لان الباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجودى

الطرفين ولافرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه **قوله** كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد) قال الاستاذ
المحقق سلمه الله فى الدارين فيــه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك
على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشئ حقيقة متقدم على ذلك الشئ حقيقة فماذكر يلزم تقدم الشئ على نفسه حقيقة
واستحالة هذا ضرورية وانت خبير بان اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذا باعتبار آخر وما له
تقدم احد الاعتبارين على الآخر وليس فى ذلك استحالة اصلا فتأمل **قوله** اعادة عوارضه المشخصة) وعلى هذا
يمكن ان يدفع ما مر فى بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للمبدأ بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم حينئذ غير محال
لايقــال هذه المغـايرة انما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضــه ونفسه ولاتدفع التخلل بين المشخصات
ونفسهـا ولابين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لاتستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه
ولا بين المشخصات ونفسها فاندفاعه ظـاهر ضرورة ان المقيـد بقيد غير المقيد بآخر وهــذا القدر يكفى لصحــة التخلل
وان اريد به انه لايندفع به التخلل فيهمـا وان كان مع تغـايرما فبطـلانه ممنوع **قوله** لكان هو فى كل وقت
شخصا آخر) قيل هذا انمـا يرد لوادعى ان الوقت مطلقا من المشخصات اما لوادعى ان زمان الحدوث منهــا دون زمان
البقــاء فلايرد هذا ولاالزام الشيخ لتلميذه والفرق ظـاهر فان لزمان الحدوث دخلا فى سعادة الشئ ونحوسته ولذا يتحرى
طيب الوقت فى بداية الامور كالخروج الى السفر و بداية الكتب ونحوهمـا لا فى زمان بقـائها ومنشأ اختلاف العوارض
عندهم قد يجعل منشأ لتغاير الذات كالفصول والصور النوعية واجيب بانه مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر
فى الوجود مالايتصور هو بدونه ثم ان مالايضر عدمه فى البقاء لايضر فى الاعادة ايضـا **قوله** الثالث الحكم الصحيح
الخ) يرد عليــه ان توسيط امتناع الحكم بصحة العود لانتفاء التميز لغو لافائدة له اصلا اذ لايمتنع وقوع العود بتأثير الفــاعل
من غير ان يتصوره متصور و يحكم عليــه بشئ من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لايتصف بصحة
العود فلايمكن عوده وانمـا قلنا لايتصف بها لان اتصافه بها يقتضى امتيازه **قوله** والجواب الخ) وايضا لوصح
ماذكر لزم ان لايجوز احداث شئ ووجوده اصــلا والايصدق الحكم علـيه حال عدمه قــبل احداثه انه يجوز احداثه
و يتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعى التميز فما هو الجواب فى جواب الاحداث فهو الجواب فى جواب الاعادة **قوله**
وانكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنــار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بها فى عالم المثل
ولم يقولوا بانها من المحسوسـات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونهـا من قبيل اللذات والآلام العقلية
قوله اواكل انســان انسـانا الخ) قيل لاحاجة الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها
جثث الموتى قد حصل منها النبات واكلها الدواب واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه **قوله**
فثبت انه لايمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم) قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبدأ بعينه ونحن لانقطع بذلك ولا برهان
عليــه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لايمتاز عن الاول عنــد الحس و يقــال هو هو وعلى
هذا لايتم الدليل فان قلت فحينئذ لايكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعــاصى بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا قلنــا
المطيع والعــاصى والمثاب والمعـاقب هى النفس لاغير والبدن مجرد آلة فى ذلك وتغاير الآلتين لايوجب تغـاير ذى الآلة
وقد يقــال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانيتين غير من اطــاع وعصى لان الروح المجرد
لايجــازى بهــا **قوله** وهى الباقية من اول العمر الى آخره) قــيل الاظهر ان يقال وهى الاجزاء الحــاصلة
فى اول الفطرة اى اول تعلق الروح بالبدن ممالايتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية من اول العمر الى آخره
فى حيز المنع نعم يعلم كل احد ببداهته ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولايلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء من بدنه لجواز
ان يكون خارجا عنه **قوله** لم يجب اعادتها فى الاكل بل فى المأكول) فان قيــل يجوز ان تصير تلك الاجزاء منيا
فى الآكل و يحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنـا لافساد
فى الجواز بل فى الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر على انه يجوز
ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانســان فى الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تعــالى عند حضور الموت فلايتعلق
بهــا الاكل ولايختلط بالتراب ولايحصل منهـا النبات والثمار والحبوب وقد يقــال لوسلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية
للمأكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود محشورة معه لجواز ان يكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الهبائية
التى ينشرهــا الملك على الجزء المنوى كما ورد فى الخبر الصحيح وايضــا اللازم جزاء الروح مع جزء من البــدن اى جزء كان

قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة) فيه بحث وهوان اللذة على تقدير عدميتها اندفاع الالم لاانتفاؤه ومن البين
عدم حصوله على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الالم حالة الحيــاة والاندفاع بالموت والعدم ولايخفى بعده **قوله**
النافين للنفس الناطقة) والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او جسم داخل فيــه وهو الاجزاء الاصلية
كما علم من مذهبهم **قوله** والثـالث ثبوتهما معا) قال فى شرح المصنف وهذا على وجهين احدهما ان يكون
الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم و يتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل
من اهل العلم كالغزالى والفــارابى ومن تابعهما الثانى ان يكون الروح جسما سماويا و يعاد الجسم الاول و يورد فيه الروح
وهو قول كــثير من المسلمين واكثر النصارى الى ههنا كلامه فتأمل **قوله** لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول)
ليكون متصفــا به يرد عليــه انا لانسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشئ للفناء والفســاد ان ذلك الشئ يبقى متحققـا و يحل
فـيه الفناء والفسـاد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيــه بل معناه ان ذلك الشئ ينعدم فى الخـارج بطريان
الفســاد والفناء نعم يجوز الاجتمــاع فى الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشئ فى الذهن و يتصور العدم الخــارجى
قائما به لكن لايلزم منــه اجتماع المتنافيين **قوله** بخلاف مانحن فيه) تحقيق الفرق على ما حرر بعض الاذكياء
ان كون الشئ محلا لاستعداد وجودما هو مباين القوام اولاستعداد عدمه غير معقول بل الشئ انما يكون محلا لاستعداد
وجودما هو متعلق القوام به اى مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه اى مستعدا لعدمه عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة فى
ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها
فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا و بالذات الى تعلقها وثانيا و بالعرض الى وجودها
فى نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولاحاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا و بالذات الى
وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها مباينة له والشئ لايكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز
ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح
لان يكون محلا لتدبيرهــا وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطــاع تدبيرها على عدمها فى نفسهـا لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى عدمها فى نفسهـا لابالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثهـا واستعداد عدمها وان الاول
يجوز قيــامه بالبــدن دون الثانى واندفع النقض بالصور الغائبة لان انتفــاء حلولهــا فى المادة يستلزم انتفــاءها عندهم
وانت خبير بان هذا مبنى على بسـاطة النفس وتجردهــا وقد تحققت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامهــا
جاز ان يكون قابل الفناء نفس النفس اذ لامحذور فى ذلك كما تحققت الآن وهذا هو الجواب الاجمــالى والتفصيلى مذكور
فى المطولات **قوله** واما العالمة الخ) قال ابن سينا فى بعض كتبه اما قدر العلم الذى يحصل به السعادة الاخروية فليس
يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادى المفارقة تصورا حقيقيا و يصدق
بهــا تصديقا يقينيا برهانيا و يعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئيــة التى لاتتنــاهى و يتقرر عنده هيئة الكل
ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه و يتصور العناية
وكيفيتها و يتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اى وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لايلحقهــا
تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها ثم كلمــا ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا
قوله لناقصة آدم عليه السلام وحوا واسكانهما الجنة) وحمل الجنة فيها على بستان من بساتين الدنيا كائن فى موضع
مرتفع يجرى مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لاجمــاع المسلمين على ان اللام فى الجنة المذكورة فى القصة للعهد ولامعهود
غير دار الثواب ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها يثبتها **قوله** بلفظ الماضى) ولاضرورة فى العدول عن الظاهر بان يحمل
على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحقق وقوعه مثل ونفخ فى الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لايفيد
ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ قد سبق ان الله تعــالى لما لم يكن زمانيا لابحسب ذاته ولابحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى
الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعــالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة المــاضى وعن بعضها بصيغة
المستقبل **قوله** فلان الافلاك لاتقبل الخرق) اجاب عنــه فى شرح المقاصد بان افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم
آخر فيه الجنة والنـار لايستلزم الخرق ولاغيره من المحالات وانت خبير بان مالايقبل الخرق وهو فســاد من بعض الوجوه
لايقبل الفســاد اصلا وان اختلف جهة الحكمين فليتأمل **قوله** فلاتخالطها شئ من الكائنات) الظاهر ان معنى
المخــالطة المنفية الدخول والوصول اليه لا ماذكره الشــارح اذ لاينفى ان يكون فى ثخن فلك التدوير فان كونه وفســاده

لايضر انتفاء فيمافيه لكن لفظ الفاسدات لايخلو عن تأييد لماذكره الشارح فتدبر **قوله** وانتم لاتقولون به) عدم القول به لايختص بنفي الشاني اذ التناسخ يعم التعلق ببدن آخر في السماء ايضا بل ببدن آخر على الاطلاق فارتم كفى في تقرير الشبهة **قوله** فينفرض بينهما خلاء) فان قلت لعل مالك آخر ملأ قلت هم يقولون المالئ عالم آخر فيكون كريا ايضا نعم يمكن ان يقال لانسلم ان الفلك بسيط ولانسلم ان شكله الكرة ولانسلم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر **قوله** وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا) وكما صرح به الامام في الملخص فالاولى ههنا ماذكره الآمدى وهو ان افعال الله تعالى لايخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلافائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لانسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذ لابعد في ذلك **قوله** وجب هلاك اكلها) يجوز ان يقال فليكن اكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لماورد على بقاء ذاتها ايضا قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بما يقطع دابر الشبهة **قوله** لامتناع تداخل الاجسام) ولانا لسنا الآن في الجنة بالاتفاق فلوكان السماء والارض عرض الجنة الآن لكنا فيه الآن. **قوله** الجواب منع وجوب الغرض) ولوسلم فالغرض التفضل بالنفع فاين الوجوب **قوله** لانا نقول استحالته ممنوعة) فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولاشك ان جواز المحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لايقولون الا بالكلام اللفظي وقدسبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لانقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقا واما انه امر محال في نفسه بناء على انه نقص فممنوع ثم ان ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشئ واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم ان يأتي به لا انه ممتنع عقلا بحيث لايكون مقدورا له والايكون البارى تعالى موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ماأوجبوه قائلون بكون الله تعالى مختارا بلاخلاف منهم فعلى هذا اندفاع اصل استدلالهم بما ذكروه في حيز الجواب محل كلام فليتأمل **قوله** واستحقاق العقاب) اى العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة فلا اتجاه لقوله بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل **قوله** لجواز ان لايخلق الله تعالى الخ) فان قلت لافائدة لذلك الانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لانعرفها مما لاشك في بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعدوقوعه حتى يرد ماذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص **قوله** ومايتمسك به الخ) حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لايتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز ان يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه اخر فضلا عن الوجه الواحد **قوله** فان كلامهم مبنى على المحابطة) فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قصة الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا ان يقال معنى البناء على المحابطة انه لايتم الا بالقول بها اولا وآخرا فليتأمل **قوله** فلايلزم مجاز) فيه بحث لان لام الحلد اما للماهية من حيث هي اوللعهد الذهني وايا ما كان لايصح النفي الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص فتأمل **قوله** وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية الاحباط كما لايخفى **قوله** لان الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة فممنوع وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه تعالى والاشاعرة لايقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف في كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا **قوله** ولايعد الخلف في الوعيد نقصا) على مادل عليه قول الشاعر * انى اذا اوعدته اووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى وماقيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلايخفى فساده فالوجه ان يقال الوعيد مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لاعن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شئ منهما وقيل لعل المراد بالقول في قوله تعالى مايبدل القول لدى القول البات كقوله تعالى لاملأن جهنم واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك **قوله** على ان الكفار

مخلدون في النار ابدا) واختلف في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار ايضا لدخولهم في العمومات ولماروى ان خديجة سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفال الكفار فقال صلى الله تعالى عليه وسلم هم في النار وقال المعتزلة هم خدم اهل الجنة لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولاتزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار وقد يختار المذهب الاخير لانه جامع للحديثين واما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاؤهم حكم الكافرين في الدنيا اتبعية ابويهم لايقتضي تبعيتهم اياهم في الخلود في النار **قوله** الثاني من تلك الوجوه الخ) حكى ان واحدا من منكرى الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابى اسحق الاسفرائني فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وبحرى فيها بحيث لايحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التى تغلى ثم انا لانتألم بهذه الحرارة فان جاز ان لايكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحيوة بها اولى **قوله** الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولوسلم فلايلزم التأدى الى الموت لجواز ان يتمكن الغاذية من ايراد بدل مايتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع هذا بان مايتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر ممايتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها اقوى فيكون التحليل اكثر وهو ظاهر واما ايراد القوة الغاذية فسواء فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهى غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولايزال يتأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى ان ينتهى الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فبقى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا مبنى على تأثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى **قوله** فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار الخ) قيل لم لايجوز ان يرى في النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة **قوله** في الاحباط) لانزاع في احباط الطاعات بالكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولاتجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب في شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل آية الصدقة على مقارنة المن والاذى اذ لو تأخراعنها وابطلاها يثبت مدعاهم وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولاداعى لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه ايضا **قوله** الى رعاية الكثرة) لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولاسبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى **قوله** اثيب به) ان قلت مامعنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وسيجئ ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان **قوله** بل العكس اولى) قد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصى وليس كذلك بل المعتبر اجزاؤها كما مر فيوازن اجور حسنة واحدة اوزار عشر سيئات **قوله** وقال ابوهاشم بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية **قوله** فيكون الشئ موجودا حال كونه معدوما) هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة اما اذا جوز ان يكون آن البطلان يعقب آن المجامعة لم يرد هذا **قوله** بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الخ) والحق انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقى بل معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لايثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لايثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلامحذور **قوله** والاتساقطا) فيه بحث لان هذا الكلام انما يلائم تقرير الآمدى لاتقرير الامام الذى اختاره المص لان مذهب الجبائى على هذا قوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلايلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتأخر يحبط السابق ويبقى نفسه **قوله** فان الحسنة تجزى بعشر امثالها الخ) فيه بحث اشرنا اليه سابقا وهو ان المساواة والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هى هذه بعينها يعنى مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلا واذا حمل التساوى الممنوع على

هذا لم يتجه الوجه الاول من الجواب فتأمل **قوله** ويقولون به فى غير صورة النزاع) فيه بحث اذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو الله تعالى عنها ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم به فى الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف **قوله** ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا نعم يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن ان يقال لا شك فى عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب امتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم صغيرا لا تفيد تخصيص ذنب الامة وهو ظاهر جدا **قوله** انما هى لزيادة الثواب) اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكروا لكنا شافعين للنبى عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا اجيب بجواز ان يعتبر فى الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى ففيه انه على سبيل الشبه والمجاز اذ الشفاعة انما يطلق فى العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كأن المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه **قوله** وهو عام الخ) فيه بحث اذ لو ابقى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما زعموه لزم ان لا يثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فالامر سهل **قوله** وفيه بحث لان الضمير الخ) قد يجاب عنه بانه لا ضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى كما تقرر فى الاصول فاذا قلت لا رجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا ان يقال لما كان الضمير للنكرة فى سياق النفى كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم ايضا **قوله** والخاص مقدم على العام) لان الخاص قطعى والعام ظنى وهذا على مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعى كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذى خص منه البعض ظنى بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديث الواردة فى الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم **قوله** من حيث هى معصية) اى لكونه معصية قال فى شرح المقاصد الندم لخوف النار او لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية ام لا والحق انه لا تردد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولا يقرب الرجل منها الا لهذين المعنيين نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هى معصية يعم الكل والله اعلم **قوله** مع عزم ان لا يعود اليها) اعترض عليه بان فعل المعصية فى المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة فى بعض الاحوال ولا تطرد فى كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح وزد بان الندم الخ **قوله** وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفى المستفاد من لا يعود ويجوز ان يتعلق بالعود ايضا وهو فى المآل كتعلقه بالنفى **قوله** كما فى الواجبات) قيل لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بان الكلام فى الواجبات التى صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكوة مثلا لا فى افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اى رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل باتيان واحد منها دون آخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهى لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالى باطل اتفاقا فكذا المقدم **قوله** احياء الموتى فى قبورهم) اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ لكن توقفوا فى عود الروح وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد فى الحديث كذا فى شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الاعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن ام لا وانت خبير بان الاتفاق المذكور يقتضى ان يكون الجواب بآلة البدن والاشكال مسوق على ذلك فتأمل **قوله** واخبار مروية عن النبى عليه السلام) روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير فى حديث طويل **قوله** احتج المنكر بقوله تعالى) قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء الموتى فيكون الآية الكريمة حجة على المنكرين لا لهم واجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم فى الجنة **قوله** فانه يدل على الحوض) اختلفوا فى ان الحوض هل هو الكوثر او غيره استدل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال فى اثناء حديث اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربى عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتى الحديث وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثانى بان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيها يقال فى المحشر يدل عليه ما روى عن انس رضى الله عنه قال سألت النبى عليه السلام ان يشفع لى يوم القيمة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك قال عليه السلام اطلبنى اول ما تطلبنى على الصراط قلت فان لم القك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبنى عند الحوض فانى لا اخطى هذه المواطن الثلثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روى فى بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من يشرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام العياذ بالله تعالى **قوله** ان كتب الاعمال هى التى توزن) وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان **قوله** اعلم ان الايمان فى اللغة التصديق) افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا فى شرح المقاصد **قوله** وقال صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث) الايمان الشرعى ان تصدق جزما بوجود الله تعالى وبالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الامور التى اخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله فى زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل فى ايمانه ايضا ان نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا من عند الله تعالى وانه كان مؤمنا بان الله تعالى فى ظهره رسلا الثانى ان الرسول اخص من النبى كما مر فى اول الكتاب فليس فى الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبى وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء تبع الرسل فالايمان بهم ايمان بالانبياء **قوله** فيما علم مجيئه به ضرورة) اى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور **قوله** وقيل هو المعرفة) قيل فى الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعى يجب ان يكون من الاول فان النبى عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع صدقه فى قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار لا يقال له فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبى عليه السلام بالنظر فى معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر فى الايمان الشرعى هو الاختيار فى التزام موجب التصديق لا فى نفسه وهذا هو التسليم الذى اعتبره بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق فتأمل **قوله** وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة) ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا فى شرح المقاصد والمذكور فى تفسير القاضى ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تلفق بينهما بان ما ذكره القاضى هو الايمان المنجى من النار والمذكور فى شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول فى الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود فى النار فالقول بايمانه مع الخلود فى النار كما ذكر فى شرح المقاصد لا وجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما

الاقرار بحقية ماجاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لايكون الاقرار بدونهما ايمانا واليه
ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لاضروري وقد يشترط التصديق
واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لايكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط
قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج الخ) المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم
لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان
والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
فى الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت المعتزلة الاانهم اختلفوا فى الاعمال
فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت اومندوبة
الاان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ممالاينبغى ان يكون مذهبا لعاقل الى هناك كلامه **قوله**
الاول الآيات الخ) لايخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية وليس بحجة تفيد
القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر فى الآيات لكونه رئيس
الاعضاء ومستتبعا لماعداه كما دل عليه قوله عليه السلام الاوان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد
الجسد كله الاوهى القلب واما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار فعل اللسان كما لايخفى **قوله** ولا الجزء على
كله) فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما لشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا
لترتب ثمرته عليه قلت ماذكرته خلاف الظاهر لايصار اليه مالم يصرف عن الظاهر الذى هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه
فيتم البرهان **قوله** ومنه مفهوم قوله الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبنى على ان المراد بالظلم
المعصية وقيل المراد به الشرك كما روى انه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضى الله عنهم وقالوا اينا لم يظلم على نفسه فقال النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ماتظنون انما هو ماقال لقمان لابنه يابنى لاتشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وحينئذ يجب
ان يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الايمان الظاهرى اى الذى يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الدالين
ظاهرا على التصديق وبنفى اللبس بالظلم ان لايكونوا منافقين او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان
ولم يرجعوا عنه **قوله** الجواب معارضته بالاجماع الخ) المعارضتان انما تتوجهان على مانقلته من المقاصد واما على
مانقلته من تفسير القاضى فلا **قوله** واماان الاسلام هو الايمان) فان قلت ماذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام
معارض بالحديث المذكور فى المصابيح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرنى
عن الايمان فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرنى عن الايمان فقال صلى الله
تعالى عليه وسلم ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل
الواحد لايعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغى ان يحمل تفسير الاسلام
فى الحديث على تفسير ثمرته **قوله** والظاهر المطابق الخ) انما قال الظاهر لجواز ان يكون الخطاب فى قوله الذى
ذكرتم للخصوم الذين جعلوا لفظ ذلك فى الآية اشارة الى جميع ماتقدم على معنى ذلك الذى امرتم به كما ذكره الشارح
فيما سبق وان لم يذكره المصنف **قوله** اى صلوتكم) لوصح هذا لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل
جميع الواجبات عندهم **قوله** مجازا) لظهور العلاقة وهى كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه
قوله ولاقاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف فى قبول مراسيل الصحابى رضى الله عنهم واختلف
فى مراسيل التابعى ولوسلم ان عدم الاخزاء يعم المؤمنين فقاطع الطريق يحتمل ان لايدخل النار فى ذلك اليوم امالان فى الآخرة
اياما واما لان اليوم لايقتضى استيعاب المضاف اليه اياه **قوله** حتى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما بالغ
فى السؤال) روى عن ابى ذر رضى الله عنه انه قال اتيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته
وقد استيقظ فقال مامن عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الادخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق
قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر
صرح ابن مالك بان حرف الاستفهام مقدر فى قول ابى ذر رضى الله عنه وان زنى وان سرق اى اوان زنى وان سرق ويقال
ارغم الله تعالى انفه اى الصقه بالرغام وهو التراب استعمل فى الذل والعجز عن الانتصار وفى الانقياد على كره ومما ينبغى ان يعلم
ان تكرار ابى ذر ليس للانكار بل لظنه ان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعله يجيب بجواب آخر عند تكراره **قوله** وردعليهم

مثله فى الاعمال) اجيب عنه بان تلك الاعمال لم تؤمر باستمرارها والايمان مأمور به فى كل حين فاعتبر بقاؤها حكما لدفع
الحرج **قوله** مشترك الالزام) لان الشرك مناف للايمان اجماعا اشتراك الالزام بناء على منافاة الشرك للايمان اجماعا
انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والافلا اجماع على ماذكره ثم هذا الاعتبار مذكور فى شرح
المقاصد كما مر وان لم يذكره المصنف فى ضبط المذاهب **قوله** لاعلى مافى الكتاب) حيث بدل التقرير واقام المنافاة
مقام المجامعة فليتأمل **قوله** والقائلون بانه مركب الخ) يرد عليهم ان الحديث على ماحملوه عليه يدل على ان الشهادة
اعلى وافضل من التصديق القلبى بجميع ماعلم مجئ الرسول صلى الله عليه وسلم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن ان يدفع
بانه مخصص بالاجماع اويريد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاذلال لانها افضل منه من كل وجه اوالمراد
باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لاالزيادة على المضاف اليه اى المشهور المعروف من بينها بالفضل بين اهل الملل
قول لا اله الا الله وبهذا ايضا يندفع ماقيل من ان الحديث يدل على افضلية قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله من الصلاة
والحج وامثالهما مع ان الامر بالعكس واما ماقيل فى الجواب من ان افضليته من حيث انه سبب لعصمة الانفس والدماء
والاموال لامطلقا وفيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين ايضا كذلك وقد يقال افضليته من حيث انه اساس الكل
ومالم يوجد لم يعتبر شئ منها ففيه حيثيتان ليستا فى غيره من الاعمال وهو التقدم والتوقف عليه **قوله** الايمان بضع
وسبعون) اى الايمان الكامل الذى فى اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية وفرضها وواجبها
ومندوبها والبضع فى العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو مابين الثلث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهرى
حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضع فلا يقال
بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لاالحصر لان خصائل الايمان اكثر منه ويدور فى خلدى والله
اعلم ان المراد المبالغة فى الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فمازاد على ما
يستعمل فى الكثرة بعد ذكره آل المعنى الى انها اكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى ان المراد سبع وسبعون وقد جاء فى رواية الايمان
سبع وسبعون ونص الراغب الاصفهانى فى الذريعة على ان الفروع الكلية اثنان وسبعون واستخرج ذلك من وجه لطيف
فمن اراد الاطلاع عليه فلينظر فيه **قوله** ليس داخلا فى اصل الايمان الخ) قال السلف كون الاعمال شعبة من
الايمان لاينافى كونها جزأ منه ولايدل على استلزام انتفائها انتفاءه لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية له نظيره هذا انه اوفرئ سورة
بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض **قوله** وان قلنا هو الاعمال فيقبلهما وهو ظاهر) اما اذا اريد
به مطلق الطاعات فرضا كان اونفلا تركا اوفعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها
ظاهر واما اذا اريد بها ماهو المفروض منها كما ذهب اليه آخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصه بحسب
انتقاصها او بعدم وجوبها كما فى الحج والزكوة للفقير **قوله** الاول القوة والضعف) قيل هذا مسلم لكن لاطائل تحته
اذ النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان الزيادة اكثر مايستعمل فى الاعداد واما التفاوت فى الكيفية
اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع **قوله** ولاشك ان التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل
لماكان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى
التفصيل فقط نعم يتصور ذلك التفاوت فى عصر النبى عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به
النبى عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة **قوله** بالوجه الثانى) صرفه الى قبوله
لهما بالوجه الاول ايضا باعتبار هذه الدلالة اعنى دلالة قوله تعالى واذا تليت الآية غير مستبعد كما لايخفى **قوله** وهو
عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذبا له عليه السلام اوشاكا فى صدقه واما ماذكره فى تفسير القاضى
من ان الكفر انكار ماعلم بالضرورة مجئ الرسول عليه السلام به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك **قوله** لانا
نقول هم مصدقون حكما الخ) وبهذا ايضا يندفع مايتوهم من انه يلزم ان لايكون النائم مؤمنا اذ لاتصديق له لان النوم
مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق فى حكم الباقى مالم يطرأ عليه مايضاده فهو مصدق
حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسى على ماوقع فى كلام بعضهم ولانسلم المنافاة بينه وبين النوم
ولايخفى مافيه **قوله** وهو عند كل طائفة يقابل مافسر به الايمان) رده فى شرح المقاصد بانه لايستقيم على القول
بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لايلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ماذكره فتأمل **قوله**
وبطلانه ظاهر) لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين **قوله** فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف

واصحاب الاثر القائلين بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا عما قال به الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه بان الايمان يطلق على ماهو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني وقد اشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر **قوله** وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد ان الدهري اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل **قوله** ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما **قوله** والحسن البصري الى انه منافق) اى مظهر للايمان مبطن للكفر واصله من نافق اليربوع اى اخذ في نافقائه وهى احدى جحريه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرفعه فاذا اتى من قبل القاصعاء وهو جحره الذي يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني من وجهي استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافرا اللهم الا ان يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤل الى كلام اهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب **قوله** المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله تعالى اصلا) وقد يجاب بان الحكم بالشيء التصديق به ولاشك ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو كافر وليس بشيء لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا معناه الاصطلاحي الذي هو التصديق **قوله** قلنا المراد من جحد وجوبه) وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له او تغليظا في الوعيد عليه **قوله** قلنا لعل ذلك الخ) وايضا يحتمل ان يكون قوله لا يصليها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال ايضا **قوله** ثقلت بالايمان) فيه بحث لانه يؤدي الى نفي جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على مانطق به القرآن وحمله على ان عاقبته ذلك لم يقل به احد من المفسرين فالاقرب ان يقال ان تنزيل المخالف منزلة المكذب اذا جعلت الآية شاملة للفساق مساغا على قاعدة المعاني كما قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع بان بعض الفاسقين ليس بمكذب **قوله** الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية) ان قلت قد ورود في الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلهم يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء **قوله** الثامن انه من اصحاب المشأمة) قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجيء مثله وقيل هم الذين هم شوم وشر على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر امكان المنع حينئذ ايضا **قوله** من باب ايهام العكس) قيل في كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر من الآية حصر اصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا يكونه منها كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب ان هم ليس ضمير الفصل لان شرطه على مابين في النحو ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا مضارعا فعدم الحصر حينئذ ظاهر **قوله** مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبنى على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا باياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدى نفعا لانه غير مسلم عند الخصم **قوله** انك من تدخل النار فقد اخزيته) لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اخزيته من الخزاية لا من الخزى فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزى الذي يكون اليوم ظرفا له خزى خاص فلعله خزى يوم الحساب لا خزى يوم دخول النار **قوله** والالزم كون كل مجرم مكذبا) فالمراد المجرمون الكاملون او المجرمون المخصوصون **قوله** والجواب عنه قد مر مثله) يمكن ان يجاب ايضا بان الانقاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقاتلة الكافر يدل عليه ففساق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا ان يقال سوق بعض فساقهم الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج الى جواب المتن قطعا **قوله** وهو قوله عليه السلام آية المنافق) قيل يحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لا في الدين وقد يقال لا معنى لقول الحسن رضى الله عنه لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق وانت خبير بانه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ماذكر **قوله** احتج المعتزلة) قال في شرح المقاصد وفي كلام المتأخرين من المعتزلة مايرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذي

(نسميه)

نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكأنه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ماهو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره **قوله** لا يكفر احد من اهل القبلة) معناه ان الذين اتفقوا على ماهو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد ولعله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر والا فقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من ارباب المكاشفة ذهبوا الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للنبي عليه السلام والله اعلم بمراده **قوله** كل مخالف تكفرنا فنحن نكفره) فان من قال لمسلم يا كافر يكفر لقوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما وسيجيء جوابه **قوله** لم يبحث النبي عليه السلام) قال في شرح المقاصد ولقائل ان يجيب بان التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك **قوله** باصحاب الجمل) اى ارباب الاجمال فانهم لا يقدرون على تنقيح الدليل **قوله** وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى) وايضا قد سبق انهم قائلون بواجبي الوجود فقد كفروا بهذا وبتكذيبهم الرسول ايضا **قوله** او المراد بالمخلوق) وايضا المراد ان من قال بخلق صفته النفسية فهو كافر والا فاهل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة لا يقولون بخلق النفسي لعدم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين **قوله** فكيف الستة والسبعة) الاظهر ان يقال فكيف السبعة والثمانية والله اعلم

﴿مباحث الامامة﴾

قوله عن كل الامة الخ) كأنه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال بجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان **قوله** وقال المعتزلة والزيدية بل عقلا) اى يجب نصبه علينا بدليل عقلي وانما لم يقولوا وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر **قوله** كهشام الغوطي) منسوب الى غوطة بالضم وهى موضع بالشام كثيرة الماء والشجر **قوله** واما وجوبه علينا سمعا) اعترض عليه بانه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما يلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل ولو اريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن بالامة **قوله** وبكروا الى سقيفة بني ساعدة) بكرت بكورا وبكرت تبكيرا وبكرت وابتكرت وباكرت كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة **قوله** وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) فوت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء **قوله** توفر الناس على مصالحهم) من قولهم توفر عليه اى رعى حرماته **قوله** العربان والبوادي) العربان جمع عرب والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا اى من نزل بالبادية صار جافيا **قوله** لا يبقى بعضهم على بعض) من قوله ابقيت على فلان اى رحمته والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر * فابقيا على تركتماني * ولكن خفتما صرد النبال * وكذا البقوى **قوله** ان تركهم لنصبه) اى لنصب فاقد الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدها املا **قوله** انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها) قيل هذا بناء على قول السائل شروط الامامة قلما توجد في عصر والا فالجزم بانتفاء الشروط في كل الامة مما لا وجه له **قوله** فالذي يوجبونه ليس بلطف) اجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته وردا اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون

التصرف اطف وثانيا بانه ينبغى ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الامجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التى لاارتياب فيها لعاقل كبحر من المسك **قوله** وقالوا تارة الخ) ولما علم جواب كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما **قوله** على الذب على الحوزة) الذب المنع الحوزة الناحية و بيضة كل شئ حوزته **قوله** لتحقق الامامة بدونها) تحقق الامامة ممنوع غايته ان يجب دفع بعض الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لايدرك كله لايترك كله **قوله** ان يكون قريشيا) الحكمة انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة فى نفوس العرب ولم يكن فى غيرهم ماكان فيهم **قوله** على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية اربع مائة رجل **قوله** ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوى ولو قال ظهور الكرامة لكان اظهر **قوله** والجواب لانسلم الخ) وايضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة **قوله** وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد) سيجئ فى آخر المقصد نقلا عن الامام الرازى انها تثبت بلابيعتهم ايضا بان يبايع الظلمة من هو اهل الامامة و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر و يدعو الناس الى اتباعه **قوله** فيؤدى الى الفتنة ويعود نفعه ضررا) سيجئ انه يجب عنده استيناف العقد فلااخلال ولافتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلاينقاد للنص ايضا **قوله** فهو محل الاجتهاد) والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات ومالايدرك كله لايترك كله **قوله** وعند الشيعة على) وعند الزيدية اتباع القاسم ابن زيد عباس رضى الله عنه **قوله** اما النص فلم يوجد) وقيل نص على ابى بكر رضى الله عنه فقال الحسن البصرى نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ماروى انه عليه السلام قال أئتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لايختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله تعالى والمسلمون الا ابابكر **قوله** فتعينت امامة على رضى الله عنه) يرد عليهم ان مشترطى العصمة صرحوا بانها امر خفى لايعلمها اهل البيعة و بكونها من الامور الخفية التى لايعلمها الاعالم السرائر واوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة على كرم الله وجهه وتعين امامته **قوله** لانه زنديق) الزنديق فى الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك فى ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب مجوس الذى جاء به زردشت وهم يزعمون انه نبيهم **قوله** من انكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضى الله عنه ادفئوا اساراكم او لفظا غيره معناه معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ فى لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا **قوله** واما قوله فى بيعة ابى بكر رضى الله عنه الخ) ومعنى وقى الله شرها شر الخلاف الذى كان يظهر عندها من المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشئ الى الشئ اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه ان من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير **قوله** تقليلا الاشتراك) تعليل لحصر الولى فى المعنيين وحاصله انه لو ثبت استعماله فى معنى ثالث فهو معنى مجازى لايصار اليه الابدليل لامعنى حقيق لان المجاز خير من الاشتراك كما ثبت فى الاصول **قوله** لاينافى شموله لغيره) لان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب كما تقرر فى موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكوة حالة الركوع فى على بناء على انه الذى اعطى خاتمه فى الصلاة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون فى صلاتهم لاكصلاة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون **قوله** الاول خبر الغدير الخ) فيه ان غايته الدلالة على استحقاقه الامامة فى الحال لكن من اين يلزم نفى امامة الائمة الثلثة قبله كما هو مدعاهم **قوله** يؤدى الى الكذب) فان عليا رضى الله عنه ليس بمعتق لمن كان النبى صلى الله عليه وسلم معتقاله وهو ظاهر ولاجارا لمن كان النبى عليه السلام جارا له ولا ابن عم لمن كان النبى عليه السلام ابن عم له فانه عليه السلام ابن عم لجعفر وعلى ليس كذلك بل ابن ابيه لانه اخوه **قوله** فان كل احد يعلم من دينه الخ) قيل يجوز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى عليه السلام وهو ظاهر **قوله** ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد) اجيب عنه بان المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع فى كلام العرب منقول من ائمة اللغة قال ابو عبيدة هى موليكم اى اولى بكم وقال عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لايستعمل استعماله **قوله** للقيام مقامه) اى بطريق التعين فانه لو عاش هارون بعد وفاة موسى

عليه السلام لتعين خلافه وبهذا القدر لوتم ثبت مدعاهم ولا يرد مايقال غايته الدلالة على استحقاقه الامامة لاعلى نفى امامة الائمة الثلثة قبله فتأمل **قوله** قال الآمدى الوجه الثانى الخ) انما اورد كلامه لان قول المصنف فى الجواب هذا ونفاذ امر هارون الخ انما يلائم هذا التقرير لاتقرير المصنف نفسه **قوله** ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ) فيه ان من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام ايضا واللازم باطل فى حق على رضى الله عنه وقد يجاب بانه لايمكن اعمال الدليل فى حق زمن النبى عليه السلام للادلة القاطعة فيبقى معمولا فى حق زمن الوفاة **قوله** لكان اولى) وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدى الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى فى الحقيقة مطلق النبوة **قوله** سلموا على على بامرة المؤمنين) فيه انه لايدل على عدم التراخى عن وفاته عليه السلام **قوله** قل للمخلفين من الاعراب الآية) اى للذين تخلفوا عن حرب الحديبية **قوله** وان القوم المذكورين بنو حنيفة) وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال الله تعالى يقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لايقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس اوالروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم تقبل من مشركى العرب اتفاقا ومن مشركى العجم ايضا عند الشافعى رحمه الله **قوله** جعل الامامة شورى بين ستة) اى جعلها بينهم يتشاورون فيها و يعينون من هو احق بها بحسب رأيهم **قوله** اذ لا يؤمر الافضل الخ) لعل هذا الزامى اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجئ الا ان قوله سيما عندهم يشعر بان ماقبله على عمومه ففيه مافيه **قوله** الثالث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابى الدرداء الخ) اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لايدل على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فيجوز ان يكون مساويا له و بانه يجوز ان يكون ايضا بحسب وقت اى يكون الافضل عند ورود هذا الخبر هو و بعد ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه الا ان مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس فى هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا يروى ان ابا الدرداء كان يمشى امام ابى بكر رضى الله عنهما فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اتمشى امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير منى فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والله ماطلعت الخ فهذه القصة تدل على ان المراد افضليته مطلقا لامساواته كما لايخفى وعن الثانى ان تقييده بالوقت خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد **قوله** سيدا كهول اهل الجنة) اى سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة ولايلزم منه كون بعض اهل الجنة كهول الجنة حين كونه فى الجنة حتى يشكل بقوله عليه السلام اهل الجنة جرد مرد **قوله** او كنت متخذا خليلا الحديث) الخليل الصاحب الواد الذى يفتقر اليه ويعتمد عليه فى الامور فان اصل التركيب للحاجة والمعنى او كنت متخذا من الخلق خليلا ارجع اليه فى الحاجات واعتمد عليه فى المهمات لاتخذت ابابكر ولكن الذى الجأ اليه واعتمد عليه فى جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تعالى **قوله** بل جميع قراباته) فيه ان تصريحه بالابناء والنساء يأبى عن ذلك لدخولها حينئذ فى الانفس اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم **قوله** فى ذى الثدية) كان رجلا منافقا فى زمن النبى عليه السلام وصار خارجيا زمن على كرم الله وجهه وكان له ثدى مثل ثدى المرأة **قوله** يقضى دينى) اى يقضى مابقى على من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعدى اى يأتى بما وعدت **قوله** بابى وانت وامى) اى فديت بابى وامى **قوله** والاجماع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام افضل من الاولياء) قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لاعلى تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لايبلغ درجة النبى لجمعه بين الولاية والنبوة ورد بان فى التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لامحالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هى الولاية وجهة الى الخلق هى الرسالة والبحث فى تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا فى تفضيل المجموع **قوله** يقتضى بلوغه فى العلم الخ) لما قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر **قوله** لو كسرت لى الوسادة الخ) كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم **قوله** فلا يتجه عليه اعتراض ابى هاشم الخ) وقد يجاب ايضا بان المراد الحكم بما فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولايخفى ان المناسب لهذا على اهل التوراة بالايتهم فتأمل **قوله** اوسهل اوجبل) السهل ضد الجبل وارضه سهلة والنسبة اليه سهلى بالضم على غير قياس واسهل القوم صاروا الى السهل **قوله** ينسبون اليه فى الاصول) قيل ذلك اطول عمره

كرم الله وجهه ولوطال عمر ابى بكر رضى الله عنه لعذر بما استندوا اليه اكثر من ذلك **قوله** فى ليالى صيامه النذور) روى انه مرض الحسن والحسين رضى الله عنهما فنذر على وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شئ فاستقرض على رضى الله عنه ثلثة اصوع شعير من يهودى وطحنت فاطمة رضى الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار سأل سائل يا اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين المسلمين اطعمونى اطعمكم الله تعالى فى الجنة من موائد الجنة فآثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفى الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثانى فعند الافطار سأل يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيئا فاصبحوا صياما وفى الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سأل اسير فآثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا **قوله** مد احدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيل دون المد ويجئ بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر اى لا ينال احدكم بانفاق مثل جبل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال احدهم بانفاق مد طعام اونصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والضر **قوله** لا تتخذوهم غرضا) اى هدفا يرمونهم بالمنكرات والفواحش **قوله** ينافى الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شق الترديد فى المعترفين **قوله** بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق الخ) طعن بعضهم فى صحة هذا الخبر فقال ان اراد باثنين وسبعين فرقة اصول الاديان فلن يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى اضعاف ذلك اجاب الامام الرازى بان المراد ستفترق امتى فى حال ما وليس فيه دلالة على ان افتراقها فى سائر الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص **قوله** وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية) قيل فى الاستدلال بهذه الآية بحث اذ مثلها وردت فى حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى فى سورة المائدة ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر فى قوله تعالى وما محمد الا رسول الآية قصر افراد كما ذكر فى التلخيص فان الشيطان لما صرخ يوم احد ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم قتل واستعظم الصحابة رضى الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم ينكرون وفاته ويدعون انه صلى الله عليه وسلم جامع بين الرسالة والتبرى عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها حينئذ ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرى عن الهلاك ومن البين انها حينئذ تصير حجة على عمر رضى الله عنه واما الآية التى وردت فى حق المسيح عليه السلام فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق ظاهر **قوله** وانكارهم القدر فيها) دفع لما يرد على كلام المصنف من ان المناسب على ما ذكره هو القدرى بضم القاف فاشار الشارح الى ان اسناد افعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفى القدر فيها فالتسمية باعتبار هذا التضمن * وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده فى حواشى المواقف فنسأل الله تعالى ان يجعله خالصا

لوجهه الكريم * انه هو البر الرحيم * وان ينفع به المخلصين * ويجعله ذخرا

ليوم الدين * والحمد لله رب العالمين * والصلوة والسلام على محمد

وآله اجمعين

ممم

م